

новые материалы
и исследования
по истории
русской культуры

01

литература
ина
едписания,
ная практика

русская литера
и медицина
тело, предписа
социальная пр



Сборник статей
Русская литература
и медицина: Тело,
предписания,
социальная практика
Серия «Новые материалы
и исследования по истории
русской культуры», книга 1

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3091935

*Русская литература и медицина: Тело, предписания,
социальная практика / Под ред. К. Богданова, Ю. Мурашова, Р.
Николози.: Новое издательство; Москва; 2006
ISBN 5-98379-049-8*

Аннотация

Сборник составлен по материалам международной конференции «Медицина и русская литература: эстетика, этика, тело» (9-11 октября 2003 г.), организованной отделением славистики Констанцкого университета (Германия) и посвященной сосуществованию

художественной литературы и медицины – роли литературной риторики в репрезентации медицинской тематики и влиянию медицины на риторические и текстуальные техники художественного творчества. В центре внимания авторов статей – репрезентация медицинского знания в русской литературе XVIII–XX веков, риторика и нарративные структуры медицинского дискурса; эстетические проблемы телесной девиантности и канона; коммуникативные модели и формы медико-литературной «терапии», тематизированной в хрестоматийных и нехрестоматийных текстах о взаимоотношениях врачей и «читающих» пациентов.

Содержание

От составителей	6
Примечания	23
Литература	24
Екатерина Неклюдова	26
Медицинская этика и преподавание гуманитарных дисциплин в медицинских вузах	34
Медицина как объект литературоведения	41
Примечания	50
Литература	52
Елена Смилянская	56
Примечания	81
Литература	84
Сузи К. Франк	85
Екатерина II и европейский common sense XVIII века	87
«Чувство» и познание в трактате Радищева о бессмертии	91
Психологизация шаманизма и географизация психической диспозиции	101
Шаманизм и радищевский образ Сибири	108
Примечания	110
Литература	118

Константин Богданов	122
Примечания	168
Литература	176
Конец ознакомительного фрагмента.	179

Сборник статей Русская литература и медицина: Тело, предписания, социальная практика

От составителей

Медицинские идеи изначально выражаются на языке, призванном не только объяснить болезнь и методы лечения, но и убедить – или, во всяком случае, не спровоцировать к протесту – тех, кто является объектом лечения. В XIX веке об этой – дидактико-риторической – стороне медицинского профессионализма рассуждал Ф. Ницше: помимо технических навыков диагностики врач, по рассуждению Ницше, должен «обладать красноречием, которое бы приспособлялось к каждой личности и привлекало бы все сердца, мужественностью, само зрелище которой отгоняло бы малодушие (эту червоточину всех больных), ловкостью дипломата в посредничестве между лица-

ми, которые для своего выздоровления нуждаются в радости, и лицами, которые в интересах своего здоровья должны (и могут) и доставлять радость, тонкостью полицейского агента и адвоката, чтобы узнавать тайны души» [Ницше 1990: 369] >. В своем перечне идеальных качеств врача Ницше проницательно объединил инстанции власти и нарративную структуру (врач-полицейский, врач-адвокат, врач-дипломат). Само существование медицины предполагает, что она реализует именно *риторические* стратегии власти – стратегии произвола и принуждения, согласия и подчинения.

История европейской медицины, как однажды заметил Р. Портер, – это «история разных историй» [Porter 1992:1], которые при всех своих различиях имеют нечто общее: в качестве социального института, призванного облегчить человеческие страдания, медицина адресуется не к конкретному человеку, а к некой группе людей, объединяемых общей коммуникативной ролью. Т. Парсонс назвал соответствующую роль «ролью больного» (*sick role*) и заложил основы аргументации, заставляющей думать, что больные становятся больными не тогда, когда у них что-то «болит», а когда они готовы стать пациентами и подвергнуться медицинскому попечению, довериться социально институализованной «медикализа-

ции» [Parsons 1951, гл. 10] (см. также: [Lupton 1994: 89–90, 105–106]). Не нужно доказывать, что природа подобной медикализации, как и природа любой социальной роли, небесконфликтна – чтобы иметь дело с «пациентами», медицина конструирует «болезни», но тем самым, по выражению А. Иллича, присваивает и «экспроприрует» здоровье [Illich 1976]. Ответ на вопрос, что заставляет больного становиться пациентом, предполагает, таким образом, прежде всего ответ на вопрос, что для данного общества считается здоровым, а что нет. Но почему больной соглашается на соответствующую институализацию и что примиряет его с ней? Соматическая потребность в избавлении от боли является, разумеется, определяющим, но не единственным поведенческим фактором, заставляющим человека обращаться к врачу. Люди болели всегда и везде, но человеческие страдания не всегда и не везде лечились средствами медицины – история знает бесконечное число примеров, когда страдающие от недуга люди отказывались (и отказываются) прибегать к помощи врачей, предпочитая иные социальные институты (например, религию) и альтернативные (в частности, ритуально-фольклорные) практики врачевания. Более того, само ощущение человеком тех или иных страданий опосредовано культурно и идеологически, выражается по-разному и

требует многообразия способов врачевания (совсем не обязательно связанных с медицинской профессией). Язык власти, обслуживающий профессионализацию медицины, в любом обществе является не только декларативным, но и суггестивным, ориентированным на эмоциональную и дидактическую убедительность манифестируемого им знания. Объектом медицины в конечном счете является не только пациент, но и лечащий его (и уже тем самым репрезентирующий стоящую за ним власть) врач – проблема, нашедшая свое риторическое выражение уже в Евангелиях, в упреке, который, по словам Христа, могли бы предъявить ему иудеи: «Врач! Исцели самого себя!» (Лк 4: 23).

Предпосылкой, служащей для объединения медицины и литературы, является, таким образом, прежде всего *риторико-коммуникативная специфика самой медицинской профессии*. «Олитературенность» медицинского дискурса напоминает о себе не только тем простым фактом, что литература знает множество сюжетов, взятых из сферы медицины, но и тем, что конструирование и трансформация социальной «роли больного» в обществе происходит при деятельном участии литературы. Роль словесности в социальных представлениях о медицине выражается в разного рода апологиях определенных способов врачевания,

в создании устойчивых образов врачей и сценариев взаимоотношений доктора и пациента, в поддержке предрассудков и мифов, связанных с самой медицинской профессией.

Исследования в области взаимопересечения медицинского и литературного дискурса в настоящее время имеют вполне устойчивую научную традицию². Между тем применительно к русской литературе в этой области сделано очень мало³. Известно, что образы врачей присутствуют на страницах целого ряда хрестоматийных произведений русской классической литературы, среди авторитетных литераторов и деятелей русской культуры медики – тоже не редкость [Змеев 1886]. Но дело не только в непосредственных «биобиблиографических» и сюжетных перекличках между литературой и медициной. Даже в работах, посвященных социальным, экономическим и политическим аспектам институализации медицинской профессии в России, деятельность «литературных» врачей нередко сопоставляются с практикой реальных медиков – в таком ряду лермонтовский доктор Вернер «встречается» с пятигорским доктором Майером, тургеневский Базаров с Сеченовым, чеховские Астров, Дорн и Чебутыкин с самим Чеховым (см., например: [Frieden 1981: XIII]). Изображение медицинской профессии в русской литературе связано с представле-

нием о русском обществе и русской культуре. Надеемся, что собрание включенных в настоящий сборник работ способно продемонстрировать это в очередной раз.

Предлагаемые ниже статьи являются итогом работы конференции, состоявшейся в университете г. Констанца (Германия) в октябре 2003 года, посвященной взаимосвязям русской словесности и медицины. Временной диапазон предлагаемых ниже исследований принципиально широк – от древнерусской культуры до современной нам «постперестроечной» литературы. Соответственно широки и жанровые рамки текстов, послуживших предметом аналитического внимания: это художественная проза, поэзия, но также публицистика, научно-медицинские трактаты, театральные манифесты, материалы судебных дел, фольклорные нарративы. Методологические предпочтения авторов в целом были predeterminedены филологическими навыками анализа (которые, нужно заметить, понимаются авторами настоящего сборника весьма не схожим образом). Кроме того, все они, как увидит читатель, соотносимы с тематическими и дисциплинарными проблемами, выходящими за рамки филологии и открывающими, как это виделось организаторам конференции, перспективу междисципли-

нарного анализа проблем, определяемых сегодня в терминах пока еще не слишком привычной для русской гуманитарии дисциплины «литература и медицина».

Сборник открывает статья Е. Неклюдовой «Воскрешение Аполлона: *literature and medicine* – генезис, история, методология», посвященная формированию названной дисциплины в практике специализированного медицинского образования США и Западной Европы. По мнению автора, особенности «литературы и медицины» (*Literature and Medicine*) – дисциплины, имеющей сегодня институциональную и информационную базу в ряде научных центров, периодических изданий, вебсайтов и т. д., – определяются ее исходной связью с англо-американской академической практикой высшего медицинского образования. Изучение литературы медиками-студентами, по первоначальному замыслу способствующее лучшему осознанию морально-этических оснований выбранной ими профессии, остается небеспроблемным. Восприятие литературы как набора иллюстративных примеров медицинской практики служит дискурсивно-фикциональной проблематизации самой медицины, а постулирование содержательных и формальных параллелей между литературой и медициной не исключает сомнений в практической пользе LM со

стороны медиков, усматривающих опасность в признании фикциональности медицинского дискурса. В статье «Симуляция психоза: семиотика поведения» В. Купермана и И. Зислина наглядно демонстрируется терапевтически успешное применение нарративных структур, общих как для литературного дискурса, так и для медицинской диагностики. Авторы показывают, что при симуляции психозов пациент прибегает к нормам поведения, зафиксированным литературной традицией, а психиатр, учитывая, что симулятивная семиотика имеет нарративную структуру, может рассчитывать на большой терапевтический успех.

К. Богданов в статье «Преждевременные похороны: филантропы, беллетристы, визионеры» анализирует тему мнимой смерти и тафофобии и показывает причастность медицинского и литературного дискурсов к общему нарративному полю отечественной культуры XVIII–XIX веков. Мотив мнимой смерти, популяризуемый в литературе конца XVIII века и остающийся актуальным вплоть до второй половины XIX века, рассматривается автором в общеевропейском идеологическом контексте, в котором медицинские дискуссии о границе между жизнью и смертью сопутствуют пропаганде филантропии и литературным предпочтениям эпохи Просвещения. Легенды о похоронах Н.В. Гоголя – частный случай, свидетельству-

ющий о сложном процессе различения реальности и фикции ввиду сюжетно-образующих и нарративных структур, репрезентирующих мнимую смерть в литературе XVIII–XIX веков.

Статья «Препарированное тело: к медиализации тел в русской и советской культуре» Ю. Мурашова открывает научно-медиаальную перспективу, посвященную изучению взаимосвязи (морально и/или психически) больного тела и письма. Автор считает, что основным признаком русской культуры является ее установка на устность, связывающая тело и устную речь и отдаляющая язык от письма. Тенденция к вторичному «отелесниванию» языка не гарантирует индивидуальной телесности, – желаемая и/или болезненная, она не становится основой для языковых и речевых актов, но предполагает возобновление интеграции отдельного, медиаально индивидуализированного тела в коллективное тело языка. Этот феномен автор показывает на примере текстов русской литературы, представляющих три различные фазы развития русской письменной культуры: «Домострой» (переход от рукописи к типографии); «Записки из мертвого дома» Ф.М. Достоевского (расцвет типографской культуры); «Повесть о настоящем человеке» Б.Н. Полевого (посттипографский период). Прочтение литературного текста как релевантного персонализации топо-

сов болезни и здоровья предпринято в статье Х. Майера «Здравоохранение Кюхельбекера и русский литературный канон». По мнению автора, творческая позиция В.К. Кюхельбекера в интертекстуальной ретроспективе европейской культуры может быть описана в терминах автореференциального противопоставления создаваемых Кюхельбекером «больных» текстов – «здоровым» текстам Пушкина.

Одной из основных тем сборника является взаимосвязь русского реализма и психологии, точнее, психопатологии в XIX века. С. Мертен старается показать переход от литературы, ориентированной на физиологическую модель общества (жанр очерка), к литературе, ориентированной на психологическую модель. На примере двух текстов раннего русского реализма – «Бедных людей» Достоевского и «Кто виноват?» А.И. Герцена – автор демонстрирует, как патологии общества «диагностируются» методами индивидуальной психиатрии. Риторико-семантический анализ творчества Достоевского фокусируется Р. Лахманн в терминах «истерического дискурса». Достоевский, по мысли Лахманн, использует мотив истерии и эпилепсии в создании текстов, гипертрофирующих медико-психологическую проблематику как в стилистическом, так и семантическом отношении. Отталкиваясь от концепции М.М. Бахтина, автор описыва-

ет истерический дискурс Достоевского в рамках «карнавальной» эксцессивной эстетики, в которой доминируют риторические фигуры амплификации и преувеличения. Основным объектом исследования является роман «Бесы», наглядно представляющий прием гиперболизации медицинского дискурса истерии/истерики и эпилепсии и вместе с тем демонстрирующий ограничения традиционной медицинской симптоматики в их этиологическом и диагностическом описании. Дискурсивная взаимосвязь истерии с экстазом видится при этом осложняющей научно-медицинскую дешифровку психологических патологий.

Работы Р. Николози и О. Матич посвящены проблеме научного и общественного интереса к темам индивидуального и коллективного вырождения в русской литературе. В статье Р. Николози «Вырождение семьи, вырождение текста: „Господа Головлевы“, французский натурализм и дискурс дегенерации» анализируется известное произведение М.Е. Салтыкова-Щедрина – в перспективе романного цикла Э. Золя «Ругон-Маккар». Салтыков-Щедрин заимствует и одновременно гипертрофирует поэтику французского натурализма. Редукционистски «сжимая» сюжет, русский писатель сводит его к повторяющимся картинам вырождения семьи. Такой прием отражает, с одной стороны, стилистическое «вырождение» текста, а с

другой – трансформацию натуралистического представления о дегенерации. Биологический детерминизм сводится к безвыходному, клаустрофобическому фатализму, а психология вырождения расширяется до осознания собственного состояния: акцент в изучении дегенерации смещается с чисто физиологического на психологический. О дегенерации как об эстетической и личной угрозе в произведениях Л.Н. Толстого и А.А. Блока идет речь в статье О. Матич «Поздний Толстой и Блок: попутчики по вырождению». В эстетическом трактате «Что такое искусство?» Толстой занимает позицию, схожую с точкой зрения М. Нордау о «больном» искусстве *fin de siecle*; «Крейцера соната» имеет непосредственное отношение к проблематике наследственных болезней. Для Толстого оказывается важной моральная сторона дегенерации, для Блока – биологическая. Индивидуальное в вопросе о наследственности Блок выражает средствами литературы, например мотивом вампиризма, метафорически обозначавшего в конце XIX – начале XX века сифилис, которым, кстати говоря, страдал и сам Блок. Теория болезненной наследственности послужила исходным пунктом для статьи «Мнимый здоровый. Театротерапия Н. Евреинова в контексте театральной эстетики воздействия» С. Зассе. Автор сопоставляет концепт «театротерапии» Евреинова с ари-

стотелевским понятием катарсиса и теорией психоанализа.

В статье «Сакральное и телесное в народных повествованиях XVIII века о чудесных исцелениях» Е. Смилянская касается проблемы воздействия религиозных практик на нарратив болезни и исцеления на примере народных сказаний XVIII века. Автор анализирует до сих пор не опубликованные архивные материалы судебных дел, доказывающие постоянство нарратива, где болезнь и исцеление понимаются как эпизод в вечной борьбе между добром и злом. Описанные в документах истории болезней теряют характерную для них медицинскую рациональность в связи с внезапным чудесным исцелением, причины которого видятся исключительно в магических и религиозных практиках. При этом четко просматривается типичный для XVIII века конфликт народных поверий и позиции церкви постпетровской поры, не признававшей подобных чудес. А. Панченко в статье «Русский спиритизм: культурная практика и литературная репрезентация» подчеркивает, что парамедицинские ритуальные практики также обладают социально-терапевтической функцией. Генетическое родство с месмеризмом придает спиритизму терапевтические коннотации. Спиритизм находит свое место между магией и научным знанием. Автор полагает, что специфика

русского спиритизма как социальной практики заключается в его литературности, ярко проявившейся уже в том, что во время спиритических сеансов чаще всего вызывается дух А.С. Пушкина. Взаимосвязь спиритизма и культа Пушкина особенно характерна в эпоху становления советской власти, когда распространение ленинского культа и культа литературы наиболее четко определили развитие культурных практик в России.

Другой квазимедицинской теме – шаманизму – посвящена статья С. Франк «Освоение шаманизма в русской литературе XVIII века: А.Н. Радищев vs. Екатерина II». Автор прослеживает философское и культурно-историческое понимание шаманизма у А.Н. Радищева, полемизирующего в данном случае, как полагает исследователь, с Екатериной II. Точка зрения Радищева, с наибольшей определенностью выраженная в его трактате о бессмертии, отлична от представлений о шаманах, выраженных в литературе эпохи Просвещения.

Первые подступы к реконструкции «аптечного контекста» в русской культуре предприняты И. Борисовой в эссе «Весь мир – аптека». В семантико-мифологической ретроспективе русская аптека представляет собой преддверие в потусторонний мир. Она тесно связана с «пограничной» тематикой – иностранцами

и секретными службами. Автор рассматривает Петербург как город-аптеку, чья история включает в себя и Кунсткамеру – «аптеку знания». Продуктивность этой мифологемы автор демонстрирует на примере деятельности концептуалистской группы медгерменевтики.

Гендерная проблематика медицины, публицистики и литературы в советской и постсоветской литературе представлена в статьях Т. Дашковой, Н. Борисовой и Н. Фатеевой. В статье «Мода – политика – гигиена: формы взаимодействия» Т. Дашкова отслеживает процесс политизации и идеологизации моды в советской культуре 1920-1930-х годов на примере женских журналов мод. По мнению автора, соотношение моды и гигиены в публицистике этого времени постепенно меняется. Представления о моде как о институте инноваций и оригинальности, сформировавшееся в 1920-е годы, уходят в прошлое, в 1930-е, когда предпочтение отдается практичной и полезной одежде, выбор которой определялся прежде всего гигиеническими соображениями. Политизация женской гигиены в Советском Союзе означает также огосударствление и самого женского тела. Об этом размышляет Н. Борисова в статье «Литература. Гинекология. Идеология. Репрезентация женственности в русской публицистике и женской литературе 1980-х – нача-

ла 1990-х годов». Женское тело теряет свою индивидуальность, а его существование сводится к чисто биологическим – репродуктивным – функциям. Апофеоз этого процесса приходится на время перестройки, когда государство потребовало от женщины возвращения к ее «традиционным» обязанностям, ограничило роль женщины, сведя ее до уровня «машины-производителя». В женских журналах того времени доминирует гинекологический дискурс, патологизация женщины усиливается, а аборт рассматривается как «болезнь». Литература по-разному отражает медицинский образ женщины, в частности рассматривая секс как чисто биологическую необходимость. На доминирующее наличие болезненной метафоры в современной русской литературе указывает также Н. Фатеева в своей статье «Женский текст как „история болезни“». Разоблачение женственности как патологии происходит посредством неонатуралистической поэтики, физиологизирующей любовные мотивы и мотивы рождения, с одной стороны, и эстетики безобразного и монструозного – с другой. Таким образом, современные русские писательницы демонтируют мужской миф о женственности путем перевертывания его классических элементов.

Как показывает статья «Телесные опыты человека-собаки. „Собака Павлова“ Олега Кулика», медици-

на и литература оказываются в тесной взаимосвязи и за пределами собственно литературного дискурса. Г. Древис-Силла анализирует «анималистические акции» О. Кулика с оглядкой на опыты академика И. Павлова, «Собачье сердце» М.А. Булгакова и пост-концептуалистические проекты неоутопизма.

Финансовой поддержкой в издании сборника составители обязаны Kulturwissenschaftliches Forschungskolleg „Norm und Symbol“ (Universität Konstanz) и немецкому научному фонду (Deutsche Forschungsgemeinschaft).

Примечания

¹ Об отношении Ницше к медицине и роли медицинского дискурса в его философии см.: [Käser 1998:179–207].

² См.: [Trautmann/Pollard 1975]; [Neve 1988]; [Engelhardt 1991–2000 (весь второй том – библиография вопроса с 1800 по 1995 год)]. Библиографическая база и обзор текущей научной продукции по дисциплине «Литература и медицина» размещены на сайте: <http://www.endeavor.med.nyu.edu/lit-med/lit-med-db/index.html>.

³ Из недавних и немногих работ в этом направлении см. материалы конференции «Медицина и литература» [Studis 2001], а также монографии: [Merten 2003]; [Богданов 2005].

Литература

Богданов 2005 / *Богданов К. А.* Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX в. М., 2005.

Змеев 1886 / *Змеев Л.Ф.* Русские врачи-писатели. СПб., 1886.

Ницше 1990 / *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.

Engelhardt 1991–2000 / *Engelhardt D.* Medizin in der Literatur der Neuzeit. Hürtgenwald, 1991–2000. Bd. I–II.

Frieden 1981 / *Frieden N.M.* Russian Physicians in an Era of Reform and Revolution, 1856–1905. Princeton, N.J., 1981.

Illich 1976 / *Illich I.* Medical Nemesis: The Expropriation of Health. N.Y., 1976.

Käser 1998 / *Käser R.* Arzt, Tod und Text: Grenzen der Medizin im Spiegel deutschsprachiger Literatur. München, 1998.

Lupton 1994 / *Lupton D.* Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies. London; New Dehli, 1994.

Merten 2003 / *Merten S.* Die Entstehung des Realismus aus der Poetik der Medizin: Die russische Literatur der 40er bis 60er Jahre des 19. Jahrhunderts.

Wiesbaden, 2003.

Neve 1988 / *Neve M.* Literature and Medicine // Companion Encyclopedia of the History of Medicine / Ed. by W.E Bynum. London, 1988.

Parsons 1951 / *Parsons T.* The Social System. Glencoe, 1951.

Porter 1992 / *Porter R.* Introduction // The Popularization of Medicine, 1650–1850. London, 1992.

Studis 2001 / Studis literaria Polona-Slavica.

Warszawa, 2001. T. 6. Trautmann/Pollard 1975 / *Trautmann J.,*

Pollard C. Literature and Medicine: Topics, Titles and Notes. Philadelphia, 1975-

Константин Богданов, Юрий Мурашов, Риккардо Николози

Екатерина Неклюдова «Воскрешение Аполлона»: literature and medicine – генезис, история, методология

Современная наука знает множество примеров сосуществования и взаимовлияния гуманитарных и естественных дисциплин. В сферу интересов гуманитариев все чаще попадают области, связанные с бытовыми сторонами человеческой деятельности, среди которых прежде всего – судебное право, медицина, психология, культура повседневности, образование. Главным философом и идеологом такого «брака» стал М. Фуко, привлекая к своим исследованиям такие области человеческого опыта, как образовательная система XIX века, медицина и пенитенциарные структуры. Благодаря его работам научно-гуманитарному взгляду открылся новый дискурс, предполагающий изучение того или иного социального института без отрыва от идеологии и мировоззрения эпохи. Объединение методик гуманитарных и естественных наук породило ряд междисциплинарных интеллектуальных течений, среди которых особенно вы-

деляется *literature and medicine*¹.

Предмет настоящей статьи – обзор исследований LM. Определение дисциплинарной природы данного течения достаточно проблематично. Его основу составляет преподавание литературы студентам-медикам. К нему же по чисто тематическому признаку причисляют литературоведческие работы по медицине в литературе. В данной статье делается попытка опровергнуть подобное объединение двух независимых друг от друга направлений. Статья посвящена разбору генезиса и основных работ LM.

На протяжении XIX века мировая медицина претерпевает как технологические, так и социальные изменения. Она становится разветвленной индустрией: так, больницы превращаются в крупные учреждения, в поликлиниках и госпиталях растет штат врачей. В процессе технологических открытий и глобализации медицины рядовой врач, превратившийся в институциональную единицу, теряет свою индивидуальность; персональные качества пациента перестают представлять для медика интерес, в результате чего медицина обезличивается, лишившись своего изначального гуманистического пафоса. Однако в середине XX века ситуация меняется. В 1960-е годы мир переживает студенческие бунты, молодежные революции; в литературе и науке набирает популярность движе-

ние, направленное против таких закрытых социальных институтов, как, например, психиатрическая лечебница. В начале 1960-х годов выходит монография И. Гоффмана (Goffman) «Узилища», рассматривающая лечебницы как механизм тоталитарного подавления; автор ставит их в один ряд с тюрьмами, закрытыми учебными заведениями, военными лагерями и т. д. Работа Гоффмана эксплицирует тенденцию времени – неприятие психиатрии как сугубо научной отрасли, осуждение лечебниц, сопоставленных в книге с пениitenciарными структурами [Goffman 1990].

В данных исторических условиях возникает идея о необходимости введения гуманитарных предметов в медицинское образование. В качестве первого шага в 1960-е годы медицинские школы США приглашают в свой преподавательский состав священников. Предполагалось, что «именно к этим гуманистам медики могли обратиться с вопросами, связанными с общечеловеческими ценностями» [Trautmann 1982: 8]. Встречи и симпозиумы клериков и заинтересованных врачей выявили триумvirат лидеров: С. Бэнкс (Banks), тогда профессор психиатрии и религии и капеллан Центра здравоохранения в университете Флорида (сейчас – президент колледжа Диккинсон), Р. Макнир (McNeur), капеллан при Медицинской школе Сан-Франциско, и Е. Вастян (Vastyan), капеллан ме-

дицинского факультета университета Техас. У Бэнкса и Вастяна были также степени по литературе; диссертация Бэнкса относилась к области психологии и религии. В 1970-е годы весьма увеличилось число преподавателей литературы, читающих лекции студентам-медикам. Уже к 1972 году в 10 медицинских учебных программах гуманитарные предметы входили в число обязательных курсов². За последние 25 лет поле изучения заметно расширилось: достаточно отметить, что сейчас литература преподается примерно в трети медицинских школ США. На сегодняшний день область LM представляют целые организации, среди которых отделения Medical Humanities при медицинских вузах, научно-исследовательские центры, междисциплинарные издания и неформальные виртуальные дискуссионные группы³.

Начало централизованному изучению «литературы и медицины» положили: аннотированная библиография Д. Траутманн и К. Поллард [Trautmann/Pollard 1982], статья Г. Руссо о литературе и медицине как «области исследования» [Rousseau 1981], выход в свет первого номера журнала *Literature and Medicine* в 1982 году [Daniel 1987]. В первой половине 1980-х этот журнал оставался единственным научным изданием, целиком отданным данной области. В конце 1980-х – начале 1990-х к нему присоединяется

Британский Journal of Medical Humanities; кроме того, такие классические медицинские журналы, как The Lancet и Academic Medicine, начинают регулярно публиковать на своих страницах статьи литературно-гуманитарного направления.

Помимо научных публикаций область LM порождает антологии, посвященные медицинской тематике в художественном произведении: среди них, «Medicine in Literature» [Ceccio 1978], «The physician in literature» [Cousins 1981], «On Doctoring» [Reynolds/Stone 1995], «The Missing Medical Text» [Moore 1978], «The Literary Companion to Medicine» [Gordon 1996], «Vital Lines: Contemporary Fiction About Medicine» [Mukand 1990]. Эти сборники, предназначенные для учебных курсов [Trautmann 1982: 10–11], по принципу составления распадаются на две типа – литературоведческие и медицинские⁴. К первому относится, например, труд профессора литературы Дж. Сисью (Ceccio), который «делит свою антологию на 6 частей: „медицина и взаимоотношения людей“ <...>, „медицина и юмор“ <...>, „медицина и душевное здоровье“ <...>, „медицина и научное стремление“, „медицина и сиделки“ <...>, „медицина и ее границы“» [Trautmann 1982:10–11]. Сходная классификация произведений – в антологии Н. Казенса (Cousins)⁵, распределяющего тексты по таким разде-

лам, как «роль врача», «боги и демоны», «врачи и студенты», «практика», «безумие», «женщины и лечение» и т. д.

Хирург Э. Мур (Moore), по мнению Траутманн, может быть отнесен ко второй группе составителей медицинских антологий. Его цель – дать студентам возможность «исследовать культурную, философскую и человеческую продукцию, которая релевантна лечению» [Trautmann 1982:11]. При распределении по разделам рассказов и отрывков из повестей и романов Мур тяготеет к точным «врачебным» характеристикам: «опыт болезни близких», «образы докторов в литературе: требования профессии», «этический ландшафт», «препятствия общению: ожидания пациента», «общественный надзор за исполнением профессиональных обязанностей». Профессор медицины Дж. Макэнд (Mukand) придерживается сходной стратегии. В его сборнике главы носят названия: «взгляд на болезнь пациента», «помешательство», «взгляд на докторов», «медицинское окружение».

Интересно, что набор произведений, собранных в антологиях, почти не меняется – такие фамилии, как Э. Хемингуэй, В. Вильямс, Г. Флобер, Дж. Элиот, А. Чехов, Ф. Кафка и Ш. Бронте, переходят из сборника в сборник. Отдельные рассказы или отрывки из романов нередко повторяются: например, в антологии

Казенса рассказ Х. Зинсслера «Когда я вспоминаю о нем» повторяется четырежды (в разделах «роль врача», «практика», «умирание», «устойчивая традиция»), «Автобиография» врача-писателя В.К. Вильямса – трижды («врачи и студенты», «практика», «устойчивая традиция»), отрывок из романа Л.-Ф. Селина «Путешествие на край ночи» – дважды («врачи и студенты», «практика»). Различие состоит исключительно в принципе деления сборника на тематические главы. Если профессора литературы оперируют более абстрактными литературоведческими терминами, то врачи, напротив, тяготеют к конкретизации задач, привязке тем к определенным областям медицины. При этом составители антологий преследуют одну и ту же цель: на примере литературных отрывков продемонстрировать студентам-медикам образцы этического поведения врача в тех или иных ситуациях. Антологии выявляют оппозицию между врачами и филологами, преподающими литературу. Дальнейшее развитие LM еще в большей степени разводит данные направления.

Помимо профессионального принципа деления, специалисты предлагают классифицировать исследования LM по локальному признаку – «английские» и «американские»: «В Великобритании интерес к „Medical Humanities“ возник относительно недавно, –

в отличие от Америки, где эта дисциплина изучается уже в течение тридцати лет», – пишут Д. Гривс и М. Ивэн [Greaves/Evan 2000:1]. Британские исследователи тяготеют к медицинской этике, используя художественную литературу исключительно в качестве вспомогательного инструмента (так, отдельное внимание уделяется моральным проблемам абортов, трансплантаций, эвтаназии и т. д.). Для американских колледжей характерно более широкое понимание медико-гуманитарной подготовки: она включает в себя историю, право и изящные искусства (с особым упором на литературу), равно как и философскую этику [Scott 2000].

Медицинская этика и преподавание гуманитарных дисциплин в медицинских вузах

Основной контингент исследователей LM – преподаватели литературы в медицинских учебных заведениях. Их научные труды, составляющие подавляющую часть продукции в данной области, посвящены прежде всего проблеме правильного подбора и подачи художественной литературы студентам-медикам: объект изучения – главным образом отраженные в беллетристике этические проблемы, встающие перед врачом в процессе работы.

Традиция объединения литературы и медицины восходит к античности; символ этого «странного брака» – Аполлон, бог поэзии и медицины [McLellan/Jones 1996:109]. Однако наука LM насчитывает всего несколько десятилетий; ее молодость порождает ряд методологических проблем. Траутманн [Trautmann 1982], устанавливая терминологические рамки LM, тут же обозначает разногласия между естественником и гуманитарием. В качестве иллюстрации она рассказывает о «круглом столе», организованном в 1979 году докторами, писателями, врачами-писателями и ли-

тературоведами (см.: [Trautmann 1981]). При разборе эссе хирурга Р. Зельцера возникает дискуссия между самим писателем, врачом-патологом и литературоведом. Между патологом и автором эссе завязывается спор, насколько правдоподобно рассказана история о человеке, излечившемся от рака мозга. Главной претензией патолога является соображение, что «в жизни все не так». В спор вступает литературовед, утверждающий, что с художественной точки зрения степень достоверности не играет никакой роли. В результате участники «круглого стола» так и не достигают единодушия.

Данный пример является яркой иллюстрацией опасности, подстерегающей исследователей LM: любой ученый, вторгающийся в чуждую и малоизвестную ему область, рискует превратиться в дилетанта. Особенно актуален этот риск для врачей, занимающихся изучением литературы: медик склонен к прямому отождествлению нарратива с реальностью, что противоречит принципам литературоведения и медицинской антропологии [Goodman 2001]. «Студент не может, покинув занятие по литературе, прийти в клинику и найти там примеры того, что он узнал, например, в „Раковом корпусе“», – говорит Траутманн [Trautmann 1982:6–7]. Исследовательница предостерегает и от восприятия литературы как

«вспомогательного инструмента медицинского сообщества» [Trautmann 1982: 7]. Как мы увидим далее, большинство исследователей LM склонны к подобному толкованию художественной литературы.

Тему дилетантизма развивает С. Дэниел (Daniel), предупреждая о возможности утраты академического профессионализма как медиками, так и литературоведами, осваивающими чужую область [Daniel 1987]. Изучение LM нуждается в определенной терминологии, которая позволила бы корректно согласовать литературу и медицину. Дэниел предлагает ряд правил, которым должны следовать преподаватели литературы в медицинских вузах. По его мнению, необходимо: 1) избегать «веры в недоступность профессиональных знаний для человека со стороны»; 2) ограничить количество текстов, посвященных LM; 3) избрать методологию для интерпретации смысла текста; 4) провозгласить важность взаимодействия литературы и медицины; 5) стремиться к разрушению искусственно созданных барьеров между литературой и медициной [Daniel 1987: 5].

Но и Дэниел, формулируя семантические пары «литературное произведение – пациент» или «знание – диагноз», невольно конструирует прямые соответствия из обеих дисциплин. Подобная «медикализация» текстового анализа характерна для врачей – ав-

торов работ о художественной литературе. Так, в статье «Medicine and the biographer's art» С. Уайнтрауб (Weintraub) рассуждает, насколько важно биографу разбираться в медицине: «Биография должна иметь представление о медицине в большей степени, чем другие литературные жанры» [Weintraub 1980:128]. По мнению Уайнтрауба, «В поисках утраченного времени» невозможно понять, не зная «истории болезни» самого М. Пруста. Попытки поставить диагноз литературному персонажу или писателю, жившему сто лет назад, – это, по нашему мнению, единственный раздел LM, который имеет аналог в русской науке (см., например, многочисленные работы, посвященные медицинским темам в произведениях А. Чехова⁶).

Все вышеперечисленные исследования невозможно рассматривать вне связи с преподаванием студентам-медикам литературы, медицинской этики и биоэтики. Эти работы являются теоретическими обоснованиями введения литературы в курсы медицинских учебных заведений. Идеологи LM отмечают, что обществу необходим образованный врач, воспринимающий каждого пациента как отдельную личность, со своими мыслями и чувствами. Ремесло врача зиждится на нарративе, способном преобразовываться в рассказ. Польза литературы для медицинского об-

разования очевидна: она вносит в него эмоциональную ноту, во врачебные дебаты – этические и социальные темы [Caiman 1997]⁷.

М. Маклиллен (McLellan) и Э. Джоунс (Jones) [McLellan/Jones 1996] говорят об основных подходах, которыми руководствуются преподаватели LM, читая медикам курсы по литературе, – «этическом» и «эстетическом» (более или менее соответствующим «английской» и «американской» школам). Защитники «эстетического» подхода призывают врачей к «отзывчивости», медицину – к гуманизации. «Этический» подход требует большей концентрации на моральных аспектах и на проблеме «принятия решения», представленной в литературе.

Медицинская этика – главное оправдание интереса врачей к литературе. На примере художественных произведений преподавателю легче продемонстрировать студентам этические затруднения, возникающие перед врачом; сами медики задаются вопросом, насколько они должны следовать урокам вымышленных врачей. Так, Джоунс (Jones) описывает нравственную дилемму, которой посвящен рассказ В. Вильямса «The Use of Force»: имеет ли врач право совершать насилие над пациентом, который его не слушается. В связи с темой терпимости доктора к страданию пациента Джоунс приводит в пример произведе-

дения Зельцера, также писателя-врача, берущего на вооружение такие темы, как эвтаназия, надменность и самоуверенность доктора [Jones 1996].

Проблеме медицинской «отзывчивости» на страдание и боль посвящена статья Д. Каулхена (Coulehan) «Tenderness and steadiness: Emotions in medical practice». Объектом анализа становится «Индийский поселок» Э. Хемингуэя: врач не придает значения страшным крикам роженицы, которой он делает «кесарево сечение при помощи складного ножа» и накладывает «швы из девятифунтовой вяленой жилы» [Хемингуэй 1972: 35–36]. Муж, не выдержав ее страшных криков, совершает самоубийство. Врач уверен, что не следует заостряться на боли, так как медицинское искусство важнее в данной ситуации. Однако доктор не рассчитал, насколько опасна может быть боль для стороннего наблюдателя. Возникает нравственный выбор между симпатией и апатией по отношению к больному. Каулхен полагает, что с одной стороны, врач не должен быть парализован видом страдания, с другой – «невозможно абстрактно совершать добрые дела», эмоциональная связь между доктором и пациентом необходима. Положительной иллюстрацией такой связи служит рассказ Чехова «Визит доктора»: доктор Королев способен помочь больной Лизе только тогда, когда он ставит себя на ее место,

когда происходит идентификация врача с пациентом [Coulehan 1995].

Подводя итог обзору работ, посвященных медицинской этике и преподаванию литературы будущим докторам, следует отметить, что на примере LM можно наблюдать процесс взаимодействия жизни и повествования. Он происходил и во времена создания произведений, ставших сейчас объектами исследований. Но если в XIX веке жизненные ситуации служили материалом для викторианских (и более поздних) авторов, которые демонстрировали всевозможные ситуации, «включая их в житейский контекст» [Jones 1999], то LM, научное направление XX века, производит обратное действие: врачи, бывшие ранее объектами наблюдений писателей, сами обращают свой взгляд на художественную литературу. Вымышленные доктора становятся образцами для подражания, истории болезней литературных персонажей медицинские студенты обсуждают на занятиях.

Медицина как объект литературоведения

Полемика между естественниками и гуманитариями, продемонстрированная Траутманн на примере «круглого стола», явственно проступает и при сопоставлении «литературоведческих» и «медицинских» работ по LM. Наивные «врачебные» исследования вызывают у специалистов по литературе определенное неприятие. По мнению К. Джадд (Judd), существует два основных метода изучения LM. Для первого характерен «упор на аналогии между медициной вымышленной и реальной, а также на сходствах, которые наблюдаются между профессиями писателя и доктора. Эти подходы формируют множество важных точек зрения, но в то же время могут способствовать возникновению мифов об обеих дисциплинах. < . > Некоторые ученые склонны принять эти идеи как самоочевидную истину». Взамен Джадд предлагает рассмотрение феномена, названного Фуко «медикализацией западной культуры» [Judd 1998:11].

Монография Джадд «*Bedside Seductions*» рассматривает фигуру сиделки в контексте викторианской литературы. В центре внимания оказываются истоки образа, социальное положение в обществе, женский во-

прос, наконец, примеры из конкретных автобиографий сиделок. Автор пишет о «значимых изменениях в статусе и значении викторианской сиделки, а также ее месте в литературной и социальной истории викторианской эпохи» [Judd 1998: 2]. Материал монографии – не только литература, но и живопись. Одним из основных источников исследований является картина Л. Альма-Тадемы «Сиделка». Художник делит сиделок на два типа, на чем строится все исследование: «старые» (ленивые, пьющие, отлынивающие от работы) и «новые» (заботливые, работающие, самоотверженные). В работу также введены оппозиции: разум/тело, жизнь/ смерть, мужчина/женщина, черное/белое, Бог/человек, человеческое/животное, общественное/личное и т. д. Литературные источники монографии – произведения Ш. Бронте, Дж. Остин, Дж. Элиот, Э. Гаскелл и т. д. Для понимания данных романов важно также знание «связей между средневикторианским романом и медицинским климатом, в условиях которого существовала данная литература» [Judd 1998:13].

В близкой плоскости расположена книга М. Бэйлин (Bailin) «The Sickroom in Victorian Fiction. The Art of Being 111» [Bailin 1994]. В отличие от Джадд, концентрирующейся на одном персонаже – сиделке в литературе и живописи, тема работы Бэйлин гораздо бо-

лее обширна – культура болезни в контексте викторианской эпохи XIX века Бэйлин привлекает в качестве материала как художественные произведения, так и письма, воспоминания, дневники. Основной объект исследования – влияние болезни на бытовую жизнь человека викторианской эпохи. В монографии рассматривается культура болезни и ухода за пациентами, переживания как больных, так и сиделок. Бэйлин отмечает, насколько сильно недуг меняет жизнь целого ряда людей: «Одр болезни для викторианцев – тихая гавань, успокоение, власть сиделки и естественные отношения (с сиделкой. – *Е.Н.*)» [Bailin 1994: 6]. Повторяющийся мотив записок писательниц XIX века Ф. Найнтингейл, Дж. Элиот, Х. Мартино – наслаждение и радость жизни, которые они испытывали, ухаживая за своими близкими. Объяснение подобного феномена в том, что домашние идеалы викторианцев соединяются с евангельской идеей милосердия и самопожертвования. Кроме того, взаимоотношения больного и сиделки видятся как начало любовных отношений: «Пациент и сиделка в викторианской беллетристике могут быть возлюбленными, чей союз за пределами палаты был невозможен по причинам внешним или внутренним» [Bailin 1994:23]. Зачастую невозможность брака между персонажами преодолевается ситуацией болезни и ухода: «связь сиделки

с пациентом на деле вытесняет брак, будучи более удобным способом для сближения как в формальном, так и в социальном плане» [Bailin 1994: 24].

О болезни как идеологии и образе жизни пишет С. Горски (Gorsky). Для викторианской литературы характерны больные героини – бледные, вялые, теряющие сознание. Так, в «Грозовом перевале»

Э. Бронте пользуется болезнью как темой, а ее описаниями – как техникой, для того чтобы высветить характеры персонажей и их взаимоотношения. Болезнь в «Грозовом перевале» – изначальная мотивация, толчок. Например, если бы герой не заболел, няня не рассказала бы ему историю семьи Линтон-Хитклиф. Заболевая недугом *anorexia nerviosa*, герои отгораживаются от реальности, живут в воображаемом мире. Эти два фактора взаимосвязаны. Вторая (младшая) Кэтрин выживает не только из-за того, что не отгораживается от реальности, но и потому, что она сильна, здорова и не одинока [Gorsky 1999].

М. Маклиллен (McLellan), автор целого ряда литературоведческих статей в британском медицинском журнале *The Lancet*, выделяет три типа литературных произведений, созданных врачами-писателями: рассказы о случаях из реальной врачебной практики (традиция, начатая Фрейдом), рассказы о случаях из практики с долей вымысла и беллетристика (напри-

мер, Чехов или Смолетт). Медицинское образование, считает Маклиллен, полезно для писателя, так как оно расширяет его кругозор. Пользуясь «специальными знаниями», писатель-врач занимает привилегированное место наблюдателя и одновременно участника – положение, в котором не может оказаться обычный человек. Врачей и писателей объединяет интерес к жизни людей, для обеих профессий важен жизненный опыт. У становление диагноза приравнивается к созданию текста, а основной единицей медицинской эпистемологии является рассказ. Когда врачи становятся писателями, они всего лишь переносят свои истории из одной области в другую [McLellan 1997]. В другой статье Маклиллен рассуждает о месте доктора-персонажа в литературе. В фигуре врача читатели открывают для себя чуждый мир, для таких произведений важна моральная жизнь отдельных персонажей в специфических обстоятельствах болезни [McLellan 1996].

С. Грекко (Grecco) проецирует характеры чеховских героев на жизнь самого писателя, анализируя три чеховские пьесы, в которых фигурируют доктора («Чайка», «Дядя Ваня», «Три сестры»). «Доктор Астров – это человек, в которого боялся превратиться Чехов. <.. > Астров изображен как человек, который ограничил себя до состояния полной неподвиж-

ности» [Grecco 1980: 9]. Чехова привлекает образ безликого рационалиста, воплощенного в фигуре врача. Говоря о последней, «самой позитивной» пьесе «Вишневый сад», исследователь объясняет игнорирование писателем медицинской темы личными обстоятельствами самого Чехова – женитьбе на Ольге Книппер. По мнению Грекко, отсутствие доктора в пьесе свидетельствует о том примирении Чехова с медициной, к которому он пришел в конце жизни.

LM избегает произведений экспериментальных, авангардных по причине крайней утилитарности этой области. Основной адресат данных работ – студенты-медики, поэтому преподаватели предпочитают иметь дело с легкопрочитаемыми и ясными текстами. Но проблема заключается в том, что и «понятные» тексты содержат в себе много белых пятен, загадок, лакун и пр. и сами нуждаются в дешифровке. В этом случае глупо отказываться от более сложных текстов У. Фолкнера, Пруста, Бронте, Дж. Конрада или Г. Мелвилла, полагает А. Вайнштейн (Weinstein). Примером такого «смутного», но очень важного для понимания предмета LM произведения является рассказ Кафки «Сельский врач». Вайнштейн отмечает важность того, что рассказ был создан в период, когда Кафка уже страдал болезнью легких. «Сельский врач» написан не только как некий кошмарный сон, но и как аллего-

рия положения медицины в обществе, ее взаимодействия с религией. По мнению исследователя, это попытка осветить культурную слепоту, одиночество медицины перед лицом болезни: «Таковы люди в наших краях. Они требуют от врача невозможного. Старую веру они утратили, священник заперся у себя в четырех стенах и рвет в клочья церковные облачения; нынче ждут чудес от врача, от слабых рук хирурга» [Кафка 1994: 225]. Иными словами, «медицина остается одна на границе между телом и душой, жизнью и смертью» [Weinstein 1997:13]. У Кафки доктора раздевают и помещают рядом с больным ребенком. Возможно одно из объяснений этого символа – «ты не сможешь распознать недуг пациента, пока, обнаженный, не полежишь рядом с ним» [Weinstein 1997:14].

Медикам искусство необходимо для понимания типических человеческих реакций или эмоций, не сводимых исключительно к физиологическим или биологическим, для рассмотрения индивидуальной человеческой жизни, для обогащения языка и мышления. Для исследователя LM параллель между литератором и врачом очевидна: медик наблюдает за пациентом, артист – за природой... «Искусство, как и медицина, не финал – это поиск. Вот почему, наверное, мы зовем медицину искусством...» [Scott 2000]. Иначе говоря, область LM появляется исключительно как

практическая отрасль медицины и медицинского образования, имея в своих основах гуманистические и теософские корни. Причина заключается в самой природе «докторской» точки зрения, нуждающейся в гуманизации. В связи с капелланами – основателями ЛМ, стоит вспомнить о давнем противостоянии врача и священника, ведущего свою историю еще из фольклорно-народных представлений [Одесский ¹995-158–181]. Однако в современной ситуации священники не противостоят докторам, а, наоборот, мирно с ними сосуществуют, что лишний раз говорит о явном проникновении литературы в жизнь, обратном процессу викторианских времен с их стремлением ввести жизнь в литературу. Литература и медицина проходят новый виток своих отношений.

Филологические работы, зачастую публикующиеся в тех же изданиях, что и «медицинские», как было продемонстрировано выше, относятся к иному жанру исследований. Во-первых, литературоведы не преследуют в отличие от врачей никаких практических целей (таких, как преподавание или биоэтика). Во-вторых, для них исследование не сводится исключительно к прямому сопоставлению литературы и медицины, врача и писателя, лечения и творения.

На «медицинские» работы, несомненно, оказывает влияние монография М. Фуко «Рождение клиники», в

которой философ стремится проанализировать культурные процессы определенных эпох сквозь призму медицины. Подобным же образом поступают авторы монографий, упомянутых в данной статье. Все эти факты подводят к выводу, что в филологии и литературоведении не существует такой отдельной области, как LM. Медицина – объект изучения, для литературоведа находящийся в ряду таких областей человеческого опыта, как, например, военная служба или образование. Эта область продолжает осознаваться как отдельная исключительно в силу параллельного существования сугубо практических медицинских этических исследований.

Примечания

¹ Во избежание терминологической путаницы название данного течения приводится на языке оригинала – literature and medicine. Здесь и далее в статье – LM.

² Все сведения взяты из первого номера журнала Literature and Medicine см.: [Trautmann 1982].

³ Из университетских структур уместно назвать Institute For The Medical Humanities, University Of Texas Medical Branch At Galveston Texas. Кроме того, в Интернете существует база данных Medical Humanities, см.: <http://endeavor.med.nyu.edu/lit-med/lit-med-db/index.html>. Подробнее о центрах Medical Humanities см.: <http://www.ucihs.uci.edu/com/medhum/links.html>.

⁴ Среди антологий встречаются издания, не предназначенные для преподавания (такие, как The Literary Companion to Medicine), в которых составитель собирает литературу медицинской тематики, не распределяя ее ни по тематическим, ни по историческим разделам.

⁵ Будучи всю жизнь редактором крупного журнала, Н. Казенс страдал серьезной болезнью, долгое вре-

мя был прикован к постели. Однако, вылечившись, он стал апологетом медицины, что и привело его в UCLA Medical School, где он преподавал предмет Medical Humanities. Казенс скончался в 1990 году.

⁶ См., например: [Гейзер 1954], [Меве 1989], [Шубин 1982]. См. также: [Тромбах 1989].

⁷ Изучение нарратива больных необходимо и в такой отрасли медицины, как психиатрия, где рассказ пациента является важнейшим симптомом, по которому врач должен поставить диагноз и назначить лечение.

Литература

Гейзер 1954 / *Гейзер И.М.* Чехов и медицина. М.: Госмедиздат, 1954.

Тромбах 1989 / *Тромбах С.М.* Пушкин и медицина его времени. М.: Медицина, 1989.

Кафка 1994 / *Кафка Ф.* Сочинения. М.: Художественная литература, 1994. Т. 1.

Меве 1989 / *Меве Е.Б.* Медицина в творчестве и жизни А.П. Чехова. Киев: Здоровье, 1989.

Одесский 1995 / *Одесский М.П.* Человек болеющий в древнерусской литературе // Древнерусская литература: изображение человека и природы. М.: Наследие, 1995.

Хемингуэй 1972 / *Хемингуэй Э.* Рассказы. Прощай, оружие! Пятая колонна. Старик и море. М., 1972.

Шубин 1982 / *Шубин Б.М.* Доктор А.П. Чехов. М.: Знание, 1982.

Bailin 1994 / *Bailin M.* The Sickroom in Victorian Fiction: The Art of Being 111. Cambridge [England]; N. Y.: Cambridge University Press, 1994.

Caiman 1997 / *Caiman K.* Literature in the education of the doctor // The Lancet. 1997. 29 november. № 350.

Seccio 1978 / *Seccio J.* Medicine in Literature. N.Y., 1978.

Coulehan 1995 / *Coulehan J* Tenderness and steadiness: Emotions in medical practice // *Literature and Medicine*. 1995. 14 february.

Cousins 1981 / *The Physician in literature* / Ed. by N. Cousins. Philadelphia: Saunders Press, 1981.

Daniel 1987 / *Daniel S.* *Literature and Medicine: In Quest of Method* // *Literature and Medicine*. 1987. № 6.

Goffman 1990 / *Goffman E.* *Asylums*. N.Y.: Anchor Books, 1990.

Goodman 2001 / *Goodman Y.* *Dynamics of Inclusion and Exclusion: Comparing Mental Illness Narratives of Haredi Male Patients and Their Rabbis* // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 2001. № 25.

Gordon 1996 / *The literary companion to medicine: An anthology of prose and poetry* / Ed. by R. Gordon. N.Y.: St. Martin's Press, 1996.

Gorsky 1999 / *Gorsky S. R.* „I'll cry myself sick“: Illness in „*Wuthering Heights*“ // *Literature and Medicine*. 1999. № 18.

Greaves/Evan 2000 / *Greaves D., Evan M.* *Medical Humanities* // *Journal of Medical Ethics*. 2000. № 26.

Grecco 1980 / *Grecco S.* *A Physician healing himself: Chekhov's treatment of doctors in the major plays* *Medicine and Literature* / Ed. by E. Peschel. N.Y., 1980.

Iones 1996 / *Jones A.* Literature and medicine: An evolving canon // *The Lancet*. 1996. 16 november. № 348.

Iones 1999 / *Jones A.* Narrative based medicine: Narrative in medical ethics // *British Medical Journal*. 1999. 23 january. № 318.

Judd 1998 / *Judd C.* *Bedside Seductions*. N.Y., 1998.

McLellan 1996 / *McLellan M.* Images of physicians in literature: From quacks to heroes // *The Lancet*. 1996. 17 august. № 348.

McLellan 1997 / *McLellan M.* Literature and medicine: physician-writers // *The Lancet*. 1997. 22 february. № 349.

McLellan/Iones 1996 / *McLellan M., Jones A.*

Why literature and medicine? // *The Lancet*. 1996. 13 july. № 248.

Moore 1978 / *The missing medical text: Human Patient Care* / Ed. by A Moore. Melbourne: Melbourne University Press, 1978.

Mukand 1990 / *Vital lines: Contemporary fiction about medicine*. Ed. by I. Mukand. N.Y.: St. Martin's Press, 1990.

Reynolds/Stone 1995 / *On doctoring: Stories, poems, essays* / Ed. by R. Reynolds, J. Stone. N.Y.: Simon & Schuster, 1995.

Rousseau 1981 / *Rousseau G.S.* Literature and Medicine: The State of the Field // *Isis*. 1981. Vol. 72.

Issue 3.

Scott 2000 / *Scott A.* The relationship between the arts and medicine // *Journal of Medical Ethics*. 2000. № 26.

Trautmann 1981 / *Healing Arts in Dialogue: Medicine and Literature* / Ed. by *J. Trautmann*. Southern Illinois University Press, 1981.

Trautmann 1982 / *Trautmann J.* Can we resurrect Apollo? // *Literature and Medicine*. 1982. № 1.

Trautmann/Pollard 1982 / *Trautmann J., Pollard C.* *Literature and Medicine: An Annotated Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1982.

Weinstein 1997 / *Weinstein A.* The unruly text and the rule of literature // *Literature and Medicine*. 1997.16
january.

Weintraub 1980 / *Weintraub S.* *Medicine and the biographer's art* // *Medicine and Literature* / Ed. by *E. Peschel*. N.Y., 1980.

Елена Смилянская

Сакральное и телесное в народных повествованиях XVIII века о чудесных исцелениях

Анализ социального контекста истории медицины, болезни во всем комплексе взаимосвязей с мировоззренческими установками того или иного времени стал, безусловно, все чаще привлекать внимание современных исследователей. О влиянии религии на восприятие человеком духовных и телесных немощей также написано немало. Одновременно вопрос о том, как и в какое время в различных христианских культурах на уровне религиозной институции и на уровне повседневных религиозных практик взаимодействовали представления о сакральном и демоническом вмешательстве в телесную сферу, до настоящего времени остается неразрешенным, требует конкретизации и опоры на новые источники.

Источником для настоящей публикации стали записи, сделанные в XVIII веке северными крестьянами и повествующие в развернутой или краткой форме о случившемся в «тонком сне» *видении* («тонкий

сон» описан так: когда «сами глазами не гледит, плотно жаты», «глаза полы», «защурены», «то чюдно: глазами не гядит, а все видит»); последствием видения обычно становится либо «мнимое», либо действительное избавление благодаря вмешательству вышних сил (св. Никола, Христа, Богородицы) от телесных страданий.

Нарративов о видении, сопровождающем чудесное исцеление, от XVIII века дошло до нас не так много (мне известно не более двадцати таких повествований, а развернутых всего два-три)¹. И тому есть различные объяснения. Во-первых, вероятно, повествования о чудесном исцелении, не будучи занесенными на бумагу, в значительной мере относились к устной традиции. И хотя именно эти сказания, скорее всего, были широко известны современникам и толкали множество паломников в путь в надежде найти исцеление у святынь, историку крайне сложно обнаружить их следы (по крайней мере, до XIX века – [Лавров 2000:240–243]).

Приведу лишь один малоизвестный пример из множества. В 1775 году в Ростовском уезде появился слух о «чудотворной» иконе в селе Старая Кобыла. Слух распространился молниеносно; стали собираться толпы народа, сравнимые с традиционно стекающимися в это место на Масленицу. К тому же иконе

была сразу придана сила исцеления женских немощей, и «старухи и молодые женщины... приходили и из них некоторые по полушке, а другия по денешке, некоторые и новины по лоскутку небольшому к той иконе клали». Какой рассказ о целительной силе новоявленной иконы толкал женщин к паломничеству, следствию установить так и не удалось (Государственный архив Ярославской области. Ф. 197. Оп. 1. Д. 5993).

В 1781 году стало известно о почитании иконы в подмосковном селе Троицкое, но испуганный доносом священник настаивал, что об исцелениях от почитаемого в его церкви образа «никаковых никем записок чинено не было» (РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 331. Л. 16–16 об.).

Но и другое объяснение малого количества сохранившихся записей нарративов также не следует опускать. Рационализм Века Просвещения привнес в культурную традицию России не только стремление утвердить «регулярность» всех форм жизни, но и требование «регулярного» благочестия православных подданных. С петровского времени, когда Феофан Прокопович с особой нетерпимостью относился к «измышляющим ложные чудеса»² и повествующим о чудесных видениях, государственное рационалистическое вмешательство касалось любых заявлений о чуде и соответственно нарративов, связанных

с описанием чудесных исцелений. Такие повествования отныне объявлялись чаще всего повествованиями о «ложных чудесах» и подлежали изъятию и уничтожению. В Духовном регламенте приобретает законодательное обоснование требование искушать поставляемого в духовный чин, не пересказывал ли он «снов и видений, ибо от таковых какого добра надеяться, разве бабьих басен и вредных в народ плевел вместо здравого учения» невозможно (Регламент духовный. Л. 3 об. последней пагинации). Отныне «чудо» становится чаще всего уликой при следствии по «духовным преступлениям»; в документах следствия и находит их современный исследователь. Остановлюсь на двух из них.

В 1733 году дочь приказного Пицкой волости Сольвычегодского уезда Марья Прокина, «весьма больная», не владевшая правой рукой и обоими ногами, заявила, что «явился ей в болезни великий святитель Христов Николай чудотворец и будто, дая ей ветвь, от болезни исцелил». Девицу посадили под караул в Сольвычегодск, и на допросе Марья показала, что в 1733 году была «она, Марья, в тешкой болезни и разслаблении, в которой лежала три месяца, а об облегчении от той скорби она молилась, к себе в помощь призывая угодника... Николая... по которому ея молению в той же скорби он, святитель Николай чудо-

творец, ей, Марье, в ночи сего году... во святительских одеждах сам к ней преста, держа в руках своих в правой крест Господень, а в левой свещу горящую. Взявши он, святитель, ветвь со цветом сверху того креста Господня, и от той ветви он, святитель, отняв часть, вложил ей в уста, и бысть ей, Марье, он неа здравие, а ту ветвь положил ей, Марье, в левую руку», *«и какие он, святитель ей Марье речи говорил и она ему что отвещала и тому объявила она Марья письмо»*. Это-то «письмо» и стало главным основанием для расследования «чуда». Из Сольвычегодска вскоре Марья была переведена в Великий Устюг, где находилась духовная консистория. Спасительную же «ветвь, взяв и положи в чистой сосуд», изъяли и также привезли в Устюг (РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 409. Л. 8; но куда она делась далее – в деле не упомянуто). О деле оповестили Синод, опросили свидетелей, но все в один голос подтвердили, что Марью в изъявлении ложного чуда не подозревали. Между тем рассказ Марьи был признан «ложным» и заподозрили ее в том, что «ища себе пронырнически суетные, в превеликом грехе зависящая славы, бутто бы ея молении ко угоднику великому паче других веема усердные и приятные, услыша знатно, что близ дому барон Строгановых имеется церковь, сооруженная во имя великаго святителя Николая чудотворца называемая в Котель-

никах, и тако может быть мыслила что по таковому якобы явлению, егда слух о том войдет во уши, господа... возьмут ея из той вотчины в дом господ ея Строгановых и будут ея содержать в доволствии и протчии станут почитать и прославлять за святую...» (Там же. Л. 20–21). На том Синод и оправил Марью в Сыскной приказ к светскому наказанию.

В 1750 году чудесное исцеление было описано черносотным крестьянином Двинского уезда Архангельской губернии Егором Христофоровым Дудиным. Дудин записал, частью со слов его десятилетней дочери Матроны, частью по своим собственным впечатлениям, как Матрона была мучима «дьявольскими видениями», была расслаблена, плохо говорила, болела ногами, как к ней 6 раз являлся Никола Чудотворец, дважды ангел и дважды сам Спаситель, и как ей пришло исцеление. «По настоянию св. Николая» Дудин записал все видения в тетради (они получились объемной книжкой, толщиной в палец!) и учинил в своем доме особое почитание образа Николы как чудотворного. В конце 1756 года по доносу приходского священника, сообщавшего о паломничестве в дом Дудиных «из разных волостей множества народу», о наличии запрещенных «привесов» к иконе (серебрянных монет, крестов, колокольчиков, перстней, серебряных полтинников и «сапошков») служением у иконы, «мо-

лебнов», началось следствие. Из дома тогда были изъяты не только икона, но и книжка с записью чудес. «Чудеса» скопировали в Архангельской консистории, и они дошли до нас копией в синодальном деле. По распоряжению Синода следствие по поиску еще секретной части чудес продолжилось в Тайной канцелярии, в конце концов их у Дудина изъяли, а его с «прочими» отправили «в Архангелогородскую губернскую канцелярию для поступления с ним по законам» (РГА-ДА. Ф. у. Оп. 1. Д. 1788; РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 33. Далее цитируются записи чудес из дела РГИА, л. 7-30).

Безусловно, запись видений отроковицы Матроны – источник уникальный, требующий самостоятельного исследования, сравнимый по значимости с хорошо изученным в литературе Житием Соломонии бесноватой. Однако, насколько мне известно, это Видение еще не привлекало внимания исследователей.

Итак, обе девицы, Марья и Матрона, страдали ослаблением членов, были прикованы к постели (Марья, вероятно, постоянно, Матрона временно после перенесенной болезни), и описание их страданий составляет вполне точный и ясный для медика документ: Матрону «мучило веема страшно, что и по полу как червь вьется, а крык во весь голос, как может кричать, а глазами не глядит»; 1 [декабря] 1749 года «пребезмерно мучило ж и ревела изо всею горла и би-

лась пребезмерно ж», «зубы сцепила так крепко, что невозможно рта отворить, а сама опрутелахудо и дышит»; «под коленку знак запеклось крапины красные и скорчилась, ни владеет ничего, а как было сперва обожжено, тогда было знак красные пузыри стекли... ходить не могла, ноги правой нет не служит». Марья Прокина описывает свою болезнь короче: в 1733 году «имела она, Марья, в тяшкой болезни и разелаблении, в которой лежала три месяца». Но за вполне натуралистическим описанием «истории болезни» история лечения этой болезни выглядит совсем иначе. И, думается, связано это с представлениями о возникновении немощи, в которых рационализм уступает место религиозному, магическому или мистическому объяснению.

Происхождение болезни обычно мыслится как тайна: «приключилась ей по осени *неведомо с чего* презелная во всем теле болезнь». Очевидно, что христианское объяснение болезни как наказания за грехи, постоянно присутствующее в церковно-учительном повествовании рядом с болезнью, как *злом, происходящим от дьявольских козней*, известны авторам видений. Но для отроковицы десятилетней Матроны, так же как и для болящей девицы Марьи Прокиной, мотив наказания за собственные грехи явно неактуален. В православии на Руси представление

о том, что до взросления детей за их грехи отвечают родители, вероятно, наложило отпечаток на эту часть повествования. Во всяком случае, выясняя происхождение болезни, явившийся Матроне чудотворец Никола сразу спросил, не ругали ли отроковицу матерно отец или мать³. Зато тема «дьявольских козней» в крестьянском религиозном сознании приобретает явно выраженную магическую окраску, сконцентрированную в представлении о «порче».

«Брюхо ея от некакой порчи подьемлется» (говорила о своей болезни, предваряя рассказ о чуде иконы Богородицы, Агафья Ильинична Мякишева из Устюжны Железопольской (1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48), пьянство Егора Дудина также в видении Никола объясняет «порчей»: «ты в прошлом году был в гостях у дяди Рязанова о Рождестве Христове, тебя тут испортили – поднесли тебе пить в маленькой кружечки порчи пиво, как бы оно было не в пиве – в воды, то бы ты умер, а то в пиве – и то пил мало, от того ты не умер, а кружечка подана так: мужик подал сыну Рязанову, а сын подал отцу, а отец подал тебе».

Очевидно, что искать «противоядия» для излечения такой болезни следовало равносильного. Примечательно, что для народного христианства таким противоядием в равной мере могли быть и магические действия знахаря, и сакральная сила христианских

креста, икон, молитв, книги.

Об амбивалентном восприятии знахарской практики в народном сознании написано немало. Исследуя образ колдуна в XVIII веке, я тоже касалась этой проблемы, приводя свидетельства «перетекания» магических практик, естественного целительства в христианское словесное врачевание, и наоборот. Поэтому обращаю внимание на отражение этой противоречивой роли знахаря в Видении Матроны Дудиной.

В описании видений Матроны есть примечательное свидетельство отца: «в 15 число [ноября 1750 года] звали врача» (но читателю Видения не стоит надеяться на описание медицинской практики: действия «врача» не оставляют надежды на двойственность толкований), тот «говорил в вино и давали пить». Что говорил – «белый» или «черный» заговор, или молитву, – автор Видения либо умолчал, либо не слышал. И тут же в демоническом видении объясняется недейственность этого врачевания («а мужичку не излечить – неладно мужичок словцо молвил!»). Между тем Видение, записанное Егором Дудиным, содержит и явно противоположную оценку вмешательства «врача-мужичка». «Явившийся» Матроне Христос велит послать именно за ним и следовать его советам: «пошлите по того мужичка, которой и прежде был, пускай в вино паки поговорит да тут же укроши крас-

ного, что есть у отца, и пускай настоитца до вторника, а во вторник вели баню истопить, а тебя в самом в теплецы малом, чтоб жару, не было вымыть, а после мытья семянным маслом тебя вытереть, а после того тем вином, что говорено. И от того будет здорове. И место вели переправить, и рубаху на себя положить иную, а в среду к тебе будет Николай, еще излечит».

Образ магического оберега «перья кречатиные» (вероятно, распространенного на Севере, но не получившего специального исследования в литературе) также получает в Житии амбивалентное толкование: как средства апробированного в традиции (к кресту привязаны «3 пера кречатиных, сказано было от людей, что тем перьем скорбь отганиват»). С другой стороны, их греховная магическая сущность явно осознается автором Видения, поэтому в первом же явлении Николы следует указание: «Перье отвяжы и вели в утри спустить на воду, на реку» (утром их действительно «в пролубь [!] снесли»).

Жанр агиографического повествования, избранный авторами нарратива, не оставляет сомнений, что главным «лекарством» в нем будут представлены не магические способы, а «приятные» явившимся ангелу, «старичку Николе» и Христу христианские символические действия. В Видении Марьи Прокиной о них сказано кратко: «от той скорби она молилась к себе в

помощь призывая угодника». В Видении Матроны Дудиной христианский «инструментарий» целительства представлен со всей полнотой (в нем нет только паломничества к святыне!). Приведем его «перечень».

Крест (распятие, крестное знамение, канон Кресту). Замечу, что в Видении Дудиной отражается характерное для Севера отношение к церковной реформе, Дудины не принадлежат к числу явных приверженцев старообрядчества и остаются, казалось бы, примерными прихожанами, но, как выясняется, вопрос о двуперстии и правильности послениконовской церкви беспокоит и их: так в Видение попадает мотив правильности *только двуперстного* знамения (ср.: [Пигин 1998: 78]).

Церковь и священство, которые фигурируют в Видении Дудиной неоднократно. Матрону возят в церковь на исповедь и причастие, священника призываю в дом, он служит молебны о здравии и службы иконе Николы Чудотворца⁴.

Икона, которая также играет одну из решающих ролей. Ее оберегающая сила подчеркивается повествованием об избавлении от демонов, но, что особенно важно для понимания народного христианства, икона в нарративе Дудиных отчетливо выступает как прямой заместитель святого: «мы на то просили: „Даждь нам сей образ вместо себя чудодействовать“. – Нам гово-

рит: „Молитесь ему с верою“». И в дальнейшем Дудин заказывает оклад, и шесть лет в его доме совершается публичное почитание иконы как чудотворной.

С иконой всегда соединены *образы затепленной свечи и раскуренного ладана*. В Видении Дуниной курению ладана придается особая роль, раскуренный ладан и... рыбы внутренности становятся главным «лекарством» явленного «старичка» Николы чудотворца.

Книга – «золотая» в руках Николы, или Псалтырь и «канунник», взятые из дома брата Егора Дудина – Осипа, по которым постоянно читаются каноны или акафист, книга, которая просто дается в руку болящей для избавление от нечистой силы⁵. (На вопрос к явившемуся Николе: «Чим его, государь ты наш, будет пехуха [демонического персонажа] отживать?». И сказал: «Той же книгой отгоните!»)

Молитва в повествовании, безусловно, выступает самым скорым и действенным лекарством. Народная традиция вполне ясно усвоила роль и значение молитвы. Болящая Матрона сообщала отцу, например: «Как ты пришел да стал крестить да молитвы читать, то он [демон] и убежал, так и исчас». Между тем набор молитв, которые читают по книге или наизусть авторы нарративов, может варьироваться от одной, чаще всего «Воскресной» (псалма «Да воскреснет Бог»),

или – как у Егора Дудина – до вполне внушительно-го списка, включающего канон Кресту, Николе, акафист Богородицы; акафист Успенью Пресвятыя Богородицы; Псалтырь, Канунник. Вместе с тем мои полевые наблюдения показывают, что не столь действенный исход от чтения молитв, как в нарративе Дудина, нередко толкает болящего на магическое лечение и такие «сильные молитвы», как Исусова, которая «шире земли», или «Отче наш» от «порчи», хоть и читают, но на исцеления почти не рассчитывают: подобное лечится только подобным, т. е. колдовским [Смилянская 2000], [Смилянская 1997]. Полумагический смысл могло иметь и использование молитвы как оберега. В случае Матрены такая молитва была привязана к ее нательному кресту, но «по совету Николы» ее действие усилили апокрифом «Сон Богородицы» (Николе приписаны слова: «Возмите Сон Богородицы список и положите под падушку, и будет спать»).

Итак, описанные в нарративе Дудиных способы лечения не выходят далеко за рамки, дозволенные церковью грешнику, жаждущему исцеления, и демонстрируют превосходство сакрального лечения над естественным и христианского над магическим. Между тем не следует упускать, что перед нами отредактированный документ, книжный текст, предшествовав-

ший созданию в доме грамотного черносошного крестьянина локального культа иконы. Сакральное в нем должно было преобладать по закону жанра.

Примечательно другое: мы имеем здесь дело со «снижением» языка памятника в тот момент, когда вполне практические знахарские советы вкладываются в уста святого, ангела или Христа: «себя в утри вели опкатить не по голому телу, но по рубахи, и тогда рубаху скинуть, и новую оболочи, и место вели перетрести, новое переслать, а ногу вели лечить тем – возмите черев рыбих и ногу всю вытрете болную и руки до локоть, понеже они болели, как билась в мучении... [на вопрос] Ис какой нибудь рыбы – все ладно!»; «Дважды еще черевами помажте и будет нога здрава»; ангел говорит: «маслом семянным одним вели вытереть после бани».

Этим же священным лицам и силам бесплотным (что, впрочем, вполне соответствует основам христианского вероучения!) приписывается *пророческий* дар: они предсказывают окончание мучений, день исцеления; они порой обладают *знаниями о прошлом*, о времени и причинах болезни. Так, Никола рассказывает Матроне, как испортили пивом ее отца. Но и Никола, и ангел, и Христос подробно расспрашивают болящую, что, где и как долго у нее болит, демонстрируя *отсутствие знания о настоящем*. Кро-

ме того, авторы Видения им приписывают и известную забывчивость, придающую наивность крестьянскому повествованию. Например, Матрона рассказывает отцу: «Был у меня ангел, послан от Христа ноги посмотреть, чим болит, и я ему все сказала, чим болит... И простилсе, и полетел, и воротился еще, сказал, и к утрени поехал и утрению отстой. И улетел». Или о Николе: «спрашивает, давно ли ты неможешь и чим, и от чего, и не бранит ли тебя отец и мать, и добры ли до тебя, и нога у тебя чим болит?»

В рамках христианского сознания авторов Видения в процессе болезни и исцеления исключительную важность приобретает близкое к дуалистическому восприятие извечной битвы христианского и демонического. Особенно это значимо для нарратива Дудиных, в котором болезнь отроковицы репрезентируется как ристалище, продолжительная битва «злого» воинства, антропоморфные и зооморфные образы которого отвечают за различные типы страданий (ср.: [Пигин 1998:102], [Рязановский 1915:42]). Матрону «хочет кусать», грозит «изгрызть», «по рту... ударила, рот... зажала, не даст говорить» собака (то это собака Мухта ее дяди Осипа, то «собака такая большая, как с быка»), «давит по горлу» петух, «бык белой проклятой рогами в ногу убул столь больно, что не можно терпеть», во сне видятся овцы.

Антропоморфные персонажи прописаны в Видении с еще большей детализацией. Вначале Матрону мучат длинноволосые «женки»-лихорадки, образы которых явно восходят к Сисиниевой молитве или заговору трясовицы. Они обычно «жгут», «щиплют», «зажимают рот»: «пришла жонка с ножиком, хочет зарезать, да тако с ней пламя огненное великое»; одна «собой очунь высока, волосы долги, черны, распущены, на головы трех белой с наушками, большой костычь белой же широкой, и ударила меня по брюху и волосами обожгла и толико стало мне веема болно и от того захотела спать»⁶. Когда при чтении акафиста эту «женку» «прирвало», то «пришла жонка-мать и взяла разорвану жонку в мешок и ушла».

Вслед за «жонками» в мучения Матроны включаются «черные мужики», «стращающие» болящую отроковицу, а также старик с шестом, «запирающий грудь», не дающий «креститца» и уверяющий: «я ничего не боюсь, и не ездят ты в башню [эвфемизм «церкви», слова, которое «чорт» произнести не может], там лешы живут, они тебя удавят, а как в башню поедешь, я тебе там-то ноги-ти перелломаю». Наконец появляется и «старик с клюкой» – демонический двойник Николы Чудотворца («хохотал», «по снегу играл», «не нашим буди словом бранил Николу Чюдотворца – он пес, курвич недоброй ходит суды к вам, а нам приходу

нет, место освятил»).

В апогее мучений Матроне является черт: «большой черной рот до ушей, губы болши, язык высунул, большой хвост у гузна, сам скачот и говорит: Назови себя „я чортова, а ты божей“, то я от тебя отойду».

Демонические персонажи диктуют и антиповедение Матроны, что вполне укладывается в традиционные представления об общении с нечистыми.

В Видении Егор Дудин это описывает так: «как сама станет креститца, то на лево плечо прежде, да молитца необычно. Я велю говорить Слава Господи кресту Твоему Честному, а она токмо может говорить „Слава сту“, да болше ничего не может...». Или: «я говорю: Говори Пресвятая Богородица, спаси и помилуй, она говорит токмо: „Стая, стая“ – а болше ничего не можно научить говорить – язык не воротитца». Егор описывает, как Матрона, одержимая бесами, не может есть на трапезе: «Дадим лошку – Она говорит: „Ето хлеб“. Дадим хлеб – она говорит: „То лошка“... „Хлеббай в сковородки“. – Онахлебат подле сковородку. Говорит: „Тут репница“, а где репница, тут скажет „Нет ничего“, а глазами гледит да спросит „Калачей подайте! Много на столе их“. А ни един калач не бывает».

Демонические персонажи, смеясь, предлагают в качестве противовеса церковному причастию приобщение к адской сфере через кормление воображае-

мыми хлебом, щами, калачем, пряником: «Восни видяла чорны, говорят: нахлебалась наших штей и наелась нашего хлеба, у нас вкусно и дородно, а ваше то все погано, а *сами* веема смеютца...»; «пришел чорной принос орехов да пряников давать мне исть, а сам скачет», «Он, батюшко, говорит: у отца нет орехов да пряников, у меня возми да ешь».

В битву против этих сил адовых вступают и одерживают победу святые заступники, как того требует жанр: ангел, Спаситель и чудотворец Никола, на шести явлениях которого (а вовсе не двух явлениях Христа!) сконцентрировано внимание автора нарратива. Вряд ли можно сомневаться, что Никола в видениях обеих девиц, Матроны и Марьи, выступает его иконописном образе. Марья Прокина показала: «Николай чудотворец во святительской одежде, а риза на нем белая на золоте, на плечах кресты, черные шапка архиерейская, а в правой руке держал крест животворящий золотой в четверть, на котором кресте на верхнем роге имелась ветвь, а в левой руке свещу горящую...».

Матрена Дудина через шесть лет после видения на следствии рассказала о Николе: «старичок старой с бородою белою круглою, длинною болше пяди, у которого уши продолговаты, лоб широк, на голове шапка светлая, и около той шапки происходит сияние, а

волосы каковы на голове были – того де она не помнит, облечен в долгое, наподобие япанчи простертые до самого пола, белое обаяние испещренное многими четвероконечными крестами в левой руке, держащ немалую книгу светлую а в правой посох наподобие трости». В Видении он предстает в более скупых описаниях, но зато в Николин день он является Матроне «такой нарядной, что уже помилуй Бог, а говорит мне, я сего дни именинник, потому наряжен, и сел на золотой стул». Сказочный мотив «золотого стула» в дальнейшем повторится: «как он, Николай чудотворец придет, то и стул за ним идет сам, а он пойдет от меня, и стул за ним пойдет же».

В обоих случаях Никола имеет одну-единственную функцию – творить исцеление: он дает волшебное лекарство («ветвь» или «мазь красную» и пр.), но и обещает наказать за непослушание. Примечательно, что восприятие святого в качестве исцеляющего в немощах или неустанного борца с искушающими демонами (при этом сердитого или мстящего за непослушание) преобладает над проповедуемым церковью восприятием святого как предстателя за людские грехи.

Оставим за полем настоящего исследования реальные последствия битвы потусторонних сил и ее исход. По субъективному мнению Марьи Прокиной и Матрены Дудиной, явившийся к ним в «тонком сне»

святитель Никола исцелил их от тяжких страданий. Вероятно, здоровье отроковицы Матроны с весны 1751 года действительно пошло на поправку, и перед следствием она предстала здоровой шестнадцатилетней девушкой, отвечающей за свои слова. Марья Прокина, напротив, в Московской синодальной конторе была признана «весьма больна правою рукою, а ногами совсем не владеет».

Обе записи видений интересны и тем, что они были приняты окружающими на веру. Вызванные к следствию многочисленные свидетели (соседи и близкие Прокиных, родственники, соседи, паломники в дом Дудиных) признавались, что «подозрения» на обман не имели. Напротив, они часто оказываются втянутыми в повествование, становятся необходимой составляющей доказательства подлинности описываемых в нарративах чудес. Эти «чудеса» были для них, безусловно, необычными, но ожидаемыми, а потому становились «зрелищами», вызывающими интерес, стремление к соучастию, желание получить и себе помощь святого, но не удивление, не испуг.

Вот как обыденно описывает домашнюю жизнь во время болезни и видений Матроны Егор Дудин:

И принес я, отец, образ Николая чудотворца из горницы, и поставил в избу х Богоматерину образу, где болящая Матрона лежит, и

стали ожидать вседражайшаго гостя, угодника Христова Николая чудотворца. <...>

После литургии брата Осифа с невеской позвал ради именинника сына Николы запросто отобедать, и при том явления посказать, и пожаловали приехали, и отобедали. После обеда брат Осиф поехал в Вавчугу, а невеска Дарья осталась у нас смотреть, как явление будет Николая чудотворца. <.. >

При том явлении была невеска Дарья, и... просила невеска Дарья дочь мою Матрону, чтоб она попросила Николая чудотворца, кабы ногу излечил у дочери Мавры, и она просила, и на то сказал: «Застарело уже однако – рана у ней есть на холки у паху исцелеет – пускай она здесь ночует, я завтра суда буду». И на то невеска стала отзыватьца – детей оставить не на кого дома. «Я завтра буду», – и на то ейговорено изрядно. <...>

Невеску спроводили домой. Так как час четвертой ночи, и пришли в горницу, говорят: «Поди, Матрона говорит, собака прибежала». Я и прибег в ызбу <.. >

Мы тотчас свещы ко образам засветили, уголья роздули, ладану не можем сыскать, утрось я заложил, куды не помню <.. >

7 число декабря, то есть пятница после полудни приехала невеска Дарья з двумя дечерми с Любавой да Маврой, стали ожидать явления, стало и темнитца, приехал и брат Осиф

и вси стали ожидать, мало что постемнилось <.. >

Мы вси (Дудин перешел на рассказ от своего лица, до этого он не видел Николу!? – Е. С.) стали просить, чтобы побыл – не слушает нашей прозбы, толко молвил: «Вси в немецком». И то, и пошли невеска Дарья з детми переболокатца в друго платье, переболоклись и пришли, молчит, ничего не говорит, сердит Николай чудотворец. Я молвил брату Осифу: «Выйдите, пожалуйста в горницу, не о том ли гневайтца, что вы здесь», то они и пошли, а Николай чудотворец того часу и ушел. Матрона осталась, велми заплакала, мало и прочкнулась, тужит, сетует, тоже сказывает: «Пришол толь сердит, ничего не говорит и не сел токмо молвил – все в немецком, не сам, не своих не излечил, а о чюжих просит, и пошол, сказал еще – к вам завтра буду».

Таким образом, несмотря на навязываемую просвещенной властью Века Просвещения рационализацию веры, в восприятии болезни, ее возникновения и лечения религиозный слой сознания продолжал превалировать над рационалистическим.

Христианская топика могла быть выражена с большей или меньшей полнотой, но целительная сила икон, ладана, креста, молитвенного слова присутствовала в нарративах постоянно. Сама нередко приобретая магическое значение, христианская топика

тем не менее отчетливо представлялась авторам видений как православная, правильная, церковная.

Однако повествования о чудесных исцелениях (при всей специфике их жанра) демонстрируют не только христианское существо веры индивида, но и глубину различий в понимании основ христианского вероучения между визионерами, свидетелями чудес и теми, кто от лица Синода выносил им приговоры. То, что для первых было частью их веры, для вторых оказывалось лишь «суеверием» и «бреднями». Последние, вынося приговоры, иногда с ужасом или с высокомерной насмешкой вынуждены были отмечать: «ну кто же бы оное не разсудил что явственные есть бредни или незнающих священного писания или от безверных людей не к чести угодничей бываемые... будто бы не в селениях небесных святитель великий обитает, но в Москве, в Котельниках и якобы усилованием в мольбу себе привлекает и заставляет объявлять свои явления, а напротиву того за необъявление угрожает тяжкою болезнию, чему не точию статцано и помышлять православному христианину отнюдь не надобно...» (из дела Марьи Прокиной)⁷.

В отношении же сохранившихся записей чудес можно предположить, что не получившее развития в ученой церковной традиции XVIII века повествование о чуде в народной традиции постепенно трансформи-

руется, превращаясь в жанр «низовой» литературы, и тут оно пластично сочетает древний агиографический канон со схемой «сказочного», фольклорного нарратива. Вера в чудо, обязательная составляющая православной веры вообще, сохраняется вне зависимости от жесткой государственной и церковной цензуры, и зрелище чудесного исцеления или его ожидание вполне укладывается в повседневную практику крестьянского мира.

Примечания

¹ Исследовавшая видения сибирских крестьян Е.К. Ромодановская приводит сведения о семи видениях, но они в основном связаны с запретом матерно браниться. Пространных нарративов о чудесных исцелениях в ее исследовании не указывается [Ромодановская 1996]. А.С. Лавров находит 23 видения в судебно-следственных документах 1703–1739 годов и указывает на то, что нарративов об исцелении от чудотворных икон сохранилось больше. Лавров приводит показания об исцелении после обета чудотворной иконе Богородице Казанской вдовы Марьи Степановой 1709 года; запись о чудесах иконы Казанской Богородицы в Вознесенском монастыре, сделанную по заказу кн. Анны Барятинской в Москве в 1729 году; чудеса, записанные крестьянином Пименом Волковым в 1722 году. Записи же о чудесном исцелении, последовавшем после видения, единичны (наиболее примечательны: исцеление после видения чудотворца Николая Марьи Прокиной, 1733> солдатского сына Козьмы Дураченкова, 1734> видение жительницы Устюжны Железопольской Агафьи Мякошевой) [Лавров 2000].

² См., например, весьма показательное развенчание чудес Феофаном (РГИА. Ф. 796. Оп. п. Д. 470).

³ О запрещении в большинстве видений матерной брани см.: [Ромодановская 1996].

⁴ «Созвали священника, [Матрону] покаяли и причастили»; «6 число декабря, то есть четверток, день памяти Николая чудотворца после утрени призвал священника в дом, сослужили молебен образу Николая чудотворца с кондаками и икосами».

⁵ «Дал ей два Канонника и наказал „Держи в руках в охапки и жонка к тебе придет – не слушай ей из рук книг не впускай спи благословясь“». Действие чтения Канонника: «Жонка [лихорадка] стала у себя волосы драть уже самое дело стало малое волосов на голове...».

⁶ В повествование тут же вводится мотив мести, выраженный трогательным: «одна говорит – ты у меня извела сестры, а друга говорит – у меня извела дочери, а сами плачут по ним, мы уже тебя за них умучим, уже мы ничего ни боимся!».

⁷ Ср. решение, вынесенное Синодом в 1766 году по делу о почитании Владимирской иконы Богоматери в московской церкви Воскресения Славущего за Никитскими воротами. Синод опросил 21 человека, объ-

явившего о своем исцелении от иконы, и заключил, что что все их показания либо ложные, либо не вполне достоверные «и к признанию и утверждению оказываются недостаточны... а святые иконы явление показывают бывшее *в несовершенном их разуме...*» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186 (1765 г.) Л. 30 об.).

Литература

Лавров 2000 / *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России, 1700–1740. М., 2000.

Пигин 1998 / *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII в.: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследования и тексты. СПб., 1998.

Регламент 1772 / *Регламент духовный.* М., 1722.

Ромодановская 1996 / *Ромодановская Е.К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. СПб., 1996. Т. 49. С. 141–156.

Рязановский 1915 / *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.

Смилянская 1997 / *Смилянская Е.Б.* О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхоямья // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. С. 119–124.

Смилянская 2000 / *Смилянская Е.Б.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 105–113.

Сузи К.Франк

Освоение шаманизма в русской литературе конца XVIII века: А.Н.Радищев vs. Екатерина II

В одном из своих многочисленных писем из сибирской ссылки Радищев, адресуясь к ходатайствовавшему за него А.Р. Воронцову (июнь 1794 года), упоминает религиозный обряд тунгусов, «называемый шаманством», который он якобы наблюдал и описал. Но вместо того, чтобы отослать Воронцову подробное описание, он лишь в одном предложении упоминает шаманизм¹. При этом он отталкивается от «простонародного» суждения об этом явлении: «Этот обряд, называемый шаманством, простонародие полагает призыванием дьяволом и обычно считает плутовством для обольщения доверчивых зрителей <...>. Я видел в этом только один из многих способов проявления чувства пред всемогуществом существа не познаваемого, чье величие проявляется в самых малых вещах» [Радищев 1952: 463].

Насколько мне известно, это единственное высказывание Радищева о шаманизме. На первый взгляд

может показаться, что речь идет о простой, скучной по содержанию заметке на полях. На самом деле, это короткое предложение Радищева достойно более подробного комментария.

В чем состоит то понятие о «простонародии», с которым не согласен Радищев? Как можно интерпретировать радищевское типологизирующее определение шаманизма? Можно ли прояснить его суть с оглядкой на трактат Радищева о бессмертии души? Какова позиция Радищева в контексте современной ему европейской (философии) культуры.

Екатерина II и европейский common sense XVIII века

На первый вопрос можно ответить двояко: «просто-народие» может быть интерпретировано как отсылка к «common sense» или как провокация, направленная в сторону Екатерины II.

Не будет преувеличением утверждать, что в конце XVIII века понятия «шаманизм» и «шаман» играли важную роль в философском дискурсе. Горизонт дискурсов простирался далеко за пределы культурных границ Европы, претендуя на описание всех мировых культур. Сравнительно-типологический и исторический подходы стали исходным пунктом для развития концепта антропологической константы.

В путевых заметках русских и европейских путешественников – Н. Витсена (1640–1717), Д. Белла (1691–1780), Д.Г. Мессершмита (1685–1735), Г.В. Штеллера (1709–1746), Й.Г. Гмелина (1709–1755), Г.Ф. Мюллера (1705–1783), С. Крашенинникова (1713–1755), В. Беринга (1680–1741) – шаманизм почти всегда изображается как сатанизм, а сами шаманы именуются шарлатанами, использующими дешевые трюки, чтобы обмануть легковерную публику и получить вознаграждение [Flaherty 1992: 23], [Witsen 1975:11], [Porter

2000:32]. Шаманизм представляется явлением иррациональным, опасным для истинного просвещения суеверием. Понятийное поле, в котором осваивается шаманизм, включает в себя при этом рецепцию религиозных практик, таких, как «пророчество», «чудодеяние», «волшебство», «жонглерство», «шарлатанство» и «обманное трюкачество». «Жонглер» и «волшебник» часто являются синонимами, а также возможными «переводами» слова «шаман»². Лишь немногие исследователи были способны дать положительную оценку шаманизма, увидеть социальные, культурные и религиозные функции этого явления [Dahlmann 1999]. Штеллер, а позднее и Паллас называли шаманов хранителями культурной памяти сибирских народов³.

На фоне доминирующего отрицательного отношения к шаманизму радищевское упоминание о «простонародии» кажется неслучайным и полным полемического смысла. Можно предположить, что Радищев преднамеренно метит в данном случае в императрицу, намекая на ее пьесу «Шаман сибирский». Названная пьеса является последней из трех созданных Екатериной «антимасонских» произведений. Главный герой – шаман, карикатурный образ «обманутого обманщика», носящего многозначное имя «Лай» (от «лаять»). Герой оказывается прославлен в Петербур-

ге как искусный целитель – прецеденты такого рода имели место и в действительности⁴. В сатирическом изображении Екатерины целитель, однако, неспособен членораздельно объяснить суть своего искусства. Символической парой герою служит еще одна комическая фигура в пьесе – Устинья, схожая с шаманом в том отношении, что и он, и она следуют «мнимым правилам», обманывают «сначала сами себя, а потом и тех», кто им доверяет [Екатерина 1901: 307].

В отличие от западных авторов Екатерина дифференцирует оценку шаманизма в зависимости от семантического противопоставления пространств. Так, в комедии «О, время!» Петербург противопоставляется Москве, в «Шамане сибирском» пространство Сибири контрастирует со столицей. Пространства разделяет абсолютная граница, которую невозможно нарушить: архаической Сибири нет места в просвещенной метрополии. Шаман наделен силой врачевания в Сибири, но не в столице.

В контексте культурно-идеологической концептуализации шаманизма в России XVIII века отношение Екатерины к шаманизму выглядит достаточно «снисходительным». Политика Екатерины основывалась на представлении о коренных народах как о «бедных», живущих «во мраке незнания существах», нуждающихся в сочувствии и «мягкости». Духовным аре-

алом такой политики можно считать доминировавшее в XVIII столетии «просвещенное» меланхолически-элегическое настроение, характерное для философии Д. Дидро и раннего сентиментализма⁵.

Можно ли, исходя из исторического контекста, называть радищевскую характеристику шаманизма исключением? Соответствует ли определение шаманизма как одного «из многих способов проявления чувства пред всемогуществом существа непознаваемого» [Радищев 1952: 463] современной ему европейской рецепции шаманизма?

«Чувство» и познание в трактате Радищева о бессмертии

Важно отметить, что Радищев вместо негативной критики антропологизирует шаманизм, считая его общечеловеческим явлением⁶. Он различает два способа человеческого познания – чувство и рациональное познание. Что Радищев понимает под «чувством»? Принимает ли он во внимание омонимию этого слова? Почему он говорит о «непознаваемом», «проявляющимся в самых малых вещах», и на каком основании он противопоставляет чувство рациональности? Чтобы ответить на эти вопросы, я предлагаю обратиться к трактату Радищева, посвященному проблеме бессмертия и написанному в сибирской ссылке. Этот текст продолжает традицию русских философских публикаций конца 1770-х годов⁷. Внимание Радищева привлекают воззрения европейских философов на проблему рационального доказательства бессмертия души. В начале XX века трактат вызвал много споров о том, к какому философскому направлению отнести радищевские рассуждения. Неоднородность мнений объясняется не только сложностью задачи, но и влиянием идеологий. Русские авторы – Е.А.

Бобров, В.А. Мякотин – относили Радищева к идеалистам, западные ученые – К.Р. Макконелл и Паж – к контексту скептицизма и утилитаризма. Советские ученые считали Радищева материалистом [Макогоненко 1956]. Действительно, определить позицию Радищева непросто, если придерживаться того мнения, что материализм близок к атеизму. Эта идея доминирует, например, у Гельвеция. Говоря о бессмертии души, Радищев призывает верить в недоказуемое: «... и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта», осознанно оставляя это высказывание без аргументов. О бессмертии, как он считает, можно высказываться только интуитивно. Люди, имевшие опыт смерти, могли бы – опять же чисто интуитивно – «подтвердить или опровергнуть» бессмертие души: «Человек, видевший смерть, научиться мог бы познавать, что есть смерть, а бывший ей близок человек мог бы рассуждения свои сопровождать внутренним своим чувствованием, ибо верьте, в касающихся жизни и смерти чувствование наше может быть безобманчивее разума»; «Я сам чувствую, что для убеждения в истине о бессмертии человека нужно *более, нежели доводы умственные, и поистине касающееся до чувствования, чувствованием должно быть подкрепляемо*» (цит. по: [Гуковский 1998: 378]; курсив мой. – С.Ф.).

Почему Радищев приходит к такому выводу? Во-

первых, Радищев употребляет термин⁸ «чувство», не истолковывая омонимию и многозначность его производных. Это не случайно, так как он понимает два основных значения этого слова как «внешнее» и «внутреннее» измерение одной и той же познавательной способности человека. Такое употребление корреспондирует с семантикой немецкого слова «Empfindung». Название «сентиментализм» произошло от этого понятия, хотя объем значений русского слова «чувство» выходит за рамки значений немецкого⁹.

Понятие сенсуальности у Гельвеция и Дж. Пристли¹⁰ Радищев комментирует во второй книге трактата. «Чувственное восприятие» принципиально первично по отношению к «мыслям». Знание или познание возможны только на основе чувственного восприятия, при этом знание, полученное другими путями, объявляется бессмысленным.

В «Книге Третьей» речь идет о том, что душа бессмертна. В так называемых «идеалистических теориях»¹¹ основополагающим является различие между восприятием и мыслью, образующими душу. «Идеалистические теории» определяют восприятие как одну из способностей, которой также обладают животные, но на ступень ниже, чем мысль, духовность чело-

века. Радищев приводит эмпирические примеры, доказывающие, во-первых, что чувства подчинены мыслям. Это подтверждается способностью мысли создавать понятия. Во-вторых, мысль не зависит от чувства. И в-третьих, мыслительная деятельность мозга продолжается даже во сне, при лунатизме или в состояниях забытья, например, при лихорадке. Далее Радищев указывает на «лишенного рассудка»: о таком человеке обычно говорят, что он подобен животному, так как орган его мысли расстроен и «душа его ничтожествует». Его мысли не гармоничны его чувствам. Именно поэтому, как утверждает Радищев, «лишенный рассудка» по-новому выстраивает связи с миром – при помощи мысли, царящей над ним. По Радищеву, это означает «высшую степень внимания», что, в свою очередь, позволяет называть таких людей юродивыми, «божьими людьми»¹². Повторная оценка безумия, лихорадки и сновидений как особых способностей восприятия и специфических форм человеческого познавательного потенциала делает возможным вывод о радищевском определении шаманизма.

Далее Радищев приводит примеры власти духа и мысли над телом: очень часто болезни являются следствием душевных страданий и лечатся только «духовными» или «душевыми» средствами, во всяком случае без физиологического, медицинского вме-

шатательства. К таким средствам относится просто «надежда» больного или же влияние врача, а также изменение внешних обстоятельств, вызвавших недуг¹³. Радищев должен был исключительно положительно относиться к методам лечения, применяемым шаманами.

Важным доказательством «бестелесности» души Радищев считает способность к языковому общению. Звук, письмо и мысль, т. е. слово, строго отличаются друг от друга: «звук пропадает в ухе», но слово – «нечто живое» – «проникает в душу». Радищев высказывает идею о совершенствовании самого себя, к чему способен только человек. Этот процесс бесконечен и является одновременно эволюционным и конститутивным. Человеку в отличие от животного это чувство напоминает только о его способности к восприятию, человек познает только с помощью мысли. Радищев называет человека «сыном мысли», «сыном божьим».

Напрашивается вопрос, почему Радищев в дискуссии о доказательствах бессмертия настаивает на «чувстве», которое он в главе, посвященной идеалистам, оценил как «низкопробную» способность к познанию. «Книга Четвертая», где автор возвращается к сенсуализму, как мне кажется, может дать ответ на этот вопрос. Кроме того, интерпретация тезиса о со-

вершенствовании могла бы прояснить позицию Радищева относительно познаваемости трансцендентного.

Радищев в согласии с масонскими убеждениями настаивает на моральной обязанности человека постоянно совершенствоваться [Семенников 1923: 83], [Вернадский 1999:150,199]. При этом он распространяет тезис о процессе совершенствования на теорию и практику познания. Совершенствование человека выражается в улучшении познавательных способностей, приводящих к тому, что человек может приблизиться к последним, божественным истинам. Впрочем, для человека они все-таки останутся недоступными. Безднадежность является, однако, не результатом этих рассуждений, а скорее более строгим повиновением верховному императиву совершенствования¹⁴. Душа, покидающая тело, есть первая ступень совершенствования, дающая возможность исправить совершенные в предыдущем состоянии ошибки. Концепция Радищева является «эволюционной», так как он подчеркивает непрерывную преемственность происходящих в человеке процессов.

Как происходит, по мнению Радищева, совершенствование, улучшение познавательных способностей?

Аргументация Радищева развивается диалектиче-

ски. Он связывает теорию сенсуализма со ступенчатой концептуализацией совершенствующейся познавательной активности человека у современных ему русских масонов.

Так, И.Е. Шварц на своих лекциях в Московском университете в 1782 году (ср.: [Вернадский 1999:157]) различал три ступени духовной активности человека: разум, чувство и откровение. Хотя Радищев упорно уклоняется от разговора о третьей ступени, названной Шварцем, масонская иерархия ясно прослеживается в его дифференциации познавательных модулов.

В «Книге Второй» Радищев, ссылаясь на сенсуалистские теории, утверждает, что душа есть единство мыслей и чувств и дает ей энергетическое определение: «Чувственность всегда является с мысленностью совокупна»; «То, что называют обыкновенно душою, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого»; «В чувственности примечать можно явления, электрической силе подобные, что она действует на наши нервы, как то и сила магнитная <...> то не ясно ли, что мысль, чувственность и жизнь суть свойства вещества непроницательного, протяженного, образованного, твердого, и проч.; ибо огонь и сила электрическая и магнитная суть свойства того же вещества, или оное само» [Ра-

дищев 1907: 70–71].

Чувственность и мысль, с одной стороны, обладают эффектом, похожим на действие силы электричества. Влияние самой «чувственности» на нервы человека сравнимо с магнитической силой [Радищев 1907:70]. «Чувственность» есть не что иное, как «продолжение мысленности» и ее источник: «Ибо и понятия и мысли все происходят от чувственности и органы ея суть продолжение органа мысленного...» [Радищев 1907: 70].

В «Книге Четвертой» Радищев рассматривает «чувствительность» – ключевой термин сентиментализма – как «посредство» главенствования над телом. По причине того, что эта «чувствительность»/«чувственность» подлежит процессу совершенствования не только активно (в смысле моральной обязанности), но и пассивно, т. е. эволюционно, Радищев четко формулирует на последних страницах своего трактата мысль о возможности существования (или появления в будущем) еще более совершенной, более тонкой «чувственности». Подобная «чувственность» была бы в состоянии познать «другую», до сих пор «не известную организацию» мира¹⁵ и новый аспект божественного творения¹⁶: «Для чего предполагать невозможность быть другим организациям, oprич нами чувствуемых на самой земле, по той единствен-

ной причине, что они нам нечувствительны» [Радищев 1907:140].

Душевнобольные способны к более острому восприятию «иных организаций»: «Что чувства наши, или, лучше сказать, что чувственность может быть изощреннее, то доказывали примеры чувств из соразмерности своей болезнью выведенных; дай глазу быть микроскопом или телескопом, какие новые миры ему откроются! И как сомневаться в возможности лучшей организации?» [Радищев 1907:139].

Итак, «чувство», «чувственность» и «чувствительность» в понимании Радищева неоднозначны. Они обозначают как внутренние, так и внешние способности восприятия и познания. Это объясняется тем, что в отличие от животной человеческая «чувственность» всегда имеет духовную природу и прямо связана с рефлексивностью. «Внешние» и «внутренние» «чувственности», по Радищеву, неразделимы и необходимы для совершенствования восприятия и познания.

Приведенные примеры душевной болезни и улучшение способностей человеческого глаза с помощью технических инструментов оказываются связанными с радищевскими рассуждениями о бессмертии, названном им интуитивным, «продиктованным чувствами», «предощущаемым».

Понятие бессмертия у других философов Ради-

щев комментирует так: «Мне кажется, что все такие системы суть плод стихотвоческого более воображения, нежели остроумного размышления. За такое же изобретение выдаю и следующее предположение...» – за этим следуют уже упомянутые собственные размышления Радищева.

Радищев видит чувственность там, где о ней никто и не подозревал, и принимает ее за искры познания пока еще неведомых «миров»/ «регионов». Деконструируя философские понятия, он видит в них признаки превосходящей рациональность силы познания и сравнивает ее с иными, дискредитированными методами, приближается к истинам трансценденности.

Напомню о высказывании Радищева относительно шаманизма, делающего доступной трансценденцию и высшую истину. Явление шаманизма Радищев сопоставляет, во-первых, с болезненно утонченным восприятием и, во-вторых, с расширением функций человеческого глаза. В-третьих, шаманизм комментируется в свете философских размышлений о бессмертии¹⁷.

Психологизация шаманизма и географизация психической диспозиции

Наряду с «просветительской», негативной оценкой шаманизма европейскими путешественниками, оказавшей влияние на общее мнение о шаманах, постепенно формировалась и другая позиция, антропологизировавшая шаманизм. Однако и эта оценка была тесно связана с негативным отношением к шаманизму. Обе точки зрения совпадают, когда называют шаманизм чужим для европейской культуры того времени религиозным феноменом. Критики шаманизма, авторы, о которых пойдет речь в дальнейшем, исходили из предположения, что климатические условия оказывают значительное влияние на физическую и особенно на психическую конституцию народа и на развитие культуры. Этот географический детерминизм был одной из основных черт культурно-философского дискурса конца XVIII века. В этом контексте особенно влиятельным стал труд Ш.-Л. Монтескье «О духе законов» (1748). Затем этот подход, называемый также «климатической теорией», подхватили Гердер и Гегель, интегрировав его в собственные культурно-ис-

торические и историко-философские модели. Основанные на антропоцентрической теории культуры подходы в конце XVIII века были отличным инструментом культурного размежевания¹⁸.

Ритуал шаманизма и связанные с ним состояния экстаза объяснялись особенной, зависящей от климатических условий повышенной чувствительностью нервной системы. Эта чувствительность оценивалась, в свою очередь, либо как психопатологическая ущербность, либо как творческая способность.

Размышления о психической конституции сибирских народов можно найти, например, у П.С. Палласа (1741–1811) ([Паллас 1786:76]; ср. также: [Flaherty 1992: 71]), который отстаивал «просветительскую» позицию ранних немецких ученых-путешественников. Этому мнению придерживались также Й.Г. Георги (1738–1802) и Й.П. Фальк (1732–1774) [Flaherty 1992: 68]. Размышления о творческом потенциале малых народов тесно связаны с вопросами поэтической теории, актуальными в европейской эстетике того времени, понятиями «воображение» и «вымысел». Паллас сравнивает сеансы шаманизма с бурлескными пантомимами европейской культуры [Flaherty 1992: 73]. Георги считает шаманизм примитивной поэзией: основанием для этого предположения служит язык шаманов, который он описывает как чрезвычайно богатый и

в то же время мрачный, а также ритм и интонация напевов и экспрессивность языка в целом [Georgi 1797]. Г. Форстер (1754~1794) утверждал, что в «экзальтации» народных поверий, в том числе и шаманизме, кроется один из важнейших импульсов «гениального художника». В своем эссе «Schwärmerey, eine Mutter der schönen Künste», Форстер доказывает, что наблюдаемый в шаманизме и в народных повериях «энтузиазм» является необходимой основой продуктивности креативного воображения [Forster 1963: 27].

Тенденция психопатологизирования шаманизма, прочитываемая во многих путевых заметках, оставила свой след и в медицинских трактатах того времени. В «System einer vollständigen medicinischen Polizey» (1804) Й.П. Франк (1745–1821) сравнил европейских ведьм и их обряды с практикой шаманов. Франк называет все эти явления «болезнью» [Flaherty 1992:104]. Тем не менее он признает существование магии в медицине древних греков (например, в рассказе Пиндара об Эскулапе [Flaherty 1992:105]). К.В. Гуфеланд (1762–1836) предупреждает в своем эссе «Gefahren der Einbildungskraft» (том под названием «Gemeinnützige Aufsätze zur Beförderung der Gesundheit und des Wohlseyns», 1797) о возможности патологического развития воображения, которое он считает самым опасным недугом [Flaherty 1992:107].

Магнетизм и месмеризм Гуфеланд приписывает все той же силе воображения, а отнюдь не каким-либо физическим явлениям.

В заметках иезуитского миссионера Й.-Ф. Лафито (1681–1746) «*Moeurs des sauvages americains, comparees, aux moeurs des premiers temps*» (1724) делается различие между «фальшивым» и «настоящим» волшебством. С помощью «антропологии институции» Лафито опровергает ранних авторов (например, Л.А. Лаонтана, 1702) и их тезисы об абсолютном социальном и религиозном беспорядке малых народов [Kohl 1986: 63> 78]: «Ведь если кто подумает, что люди все эти столетия жили в обмане, под влиянием нескольких шарлатанов, то посчитает их просто дураками» [Lafitau 1752:175]. У изучаемых им народов задачей «настоящих» предсказателей или «жонглеров»¹⁹ было разоблачение обманщиков, а также борьба со злыми духами, с которыми шарлатаны якобы контактировали. «Восторг» и «состояние энтузиазма» Лафито приписывает аутентичному опыту, подлинность которого подтверждается наблюдаемой бесчувственностью находящегося в трансе [Lafitau 1752: 178]. Миссионер полагает, что «у шаманов есть врожденные способности, позволяющие проявиться божественному началу» (ср.: [Flaherty 1992: 65]). Подробно рассматриваются также инициальные ритуалы, ак-

тивизирующие эту способность [Lafitau 1987:126]. Лафито сравнивает культуру коренных американских народов с мифологией и историографией западноевропейской античности (Грецией, Египтом, ветхозаветной иудейской культурой) и приходит к выводу, что во всех этих культурах присутствие предсказателей и магов было константным (ср.: [Flaherty 1992: 61])²⁰. В истории гуманитарных наук Лафито считается основателем сравнительной этнологии [Коль 1986: 77], а его работа – одним из самых авторитетных культурологических исследований эпохи Просвещения. Следует отметить, что у Лафито отсутствует типичный для авторов последних десятилетий XVIII столетия, и в частности для Монтескье, климатический детерминизм²¹. Немногочисленными предшественниками Лафито можно считать лишь испанских иезуитов, таких, как Б. де Лас Казас и Х. Де Акоста²².

В контексте энвиromенталистической теории истории культуры шаманизм представлен в сочинениях Гердера. Гердер в отличие от Радищева связывает шаманизм не с «чувством», а с «силой воображения». Сила воображения развита лучше всего «у тех, кто любит одиночество, кто живет среди дикой природы» [Herder 1989:300]. «Волшебники, маги, шаманы и жрецы обманывают непросвещенных людишек. Счи-

тается, что проблема решена, если назвать их просто обманщиками», но каждую из этих мифологий можно считать «философской попыткой души, охотно предающейся мечтаниям и желающей вернуться в детство» [Herder 1989: 301, 302]. Анализируя ветхозаветное видение Билеама в «геопсихологических» терминах, Гер дер делает вывод, что оно типично для «древних грубых народов» и «напоминает душу шамана»: «Стоит только прочесть путевые заметки тех стран, где еще существует это явление: с удивлением можно обнаружить, какой сильнейшей силой воображения они обладают. Их душа выходит из бездыханно лежащего тела, приносит новости из того или иного места, в котором она только что побывала. Этим пророчествам, в которые верит народ, иногда удивлялись самые умные путешественники» [Herder 1993:1136]. Фантазия способна только к «теневым образам» [Herder 1989: 303], при этом человек – сам по себе также являющийся тенью – зависит от этих образов до тех пор, пока чистый разум не проявит себя полностью: «Во всех лабиринтах воображения человек чувствует себя зависимым от этого воображения; его влечет к картинам, так как они создают ему впечатление о разных вещах; человек ищет и видит в самом густом тумане луч истины» [Herder 1989:304].

При сравнении позиций Гер дера и Радищева ста-

новится очевидным, что оба автора антропологизируют шаманизм, считая чувство истинной познавательной силой. Вместе с тем позиция Радищева радикальнее: европейская философия культуры является, по его мнению, не чем иным, как плодом «поэтического воображения». Если Гердер не нарушает границы евроцентристской культурологической модели, то Радищев вообще отрицает их. Такой радикализм может быть связан только с его геокультурным положением – с Сибирью.

Шаманизм и радищевский образ Сибири

Пребывание на самой отдаленной окраине русской культуры – в Илимске – оказало решающее влияние на писательскую деятельность Радищева. Если просмотреть его работы, относящиеся к этому времени, то можно говорить о «фактографическом» этапе в его литературной биографии. Это позволило бы установить первенство Радищева среди целой череды писателей, фикциональное творчество которых было прервано насильственным переселением в Сибирь. Возможно, что жизнь в Сибири, маргинальной как в культурном, так и в социальном смысле территории, не способствовала конструированию фантастических, альтернативных миров потому, что сама являлась таким в определенном смысле «другим» миром. Ее не нужно было выдумывать, ее нужно было осваивать.

Стараясь преодолеть свое изгнание из европейской русской культуры, из света и из жизни вообще, Радищев высказывается против использования Сибири как места ссылки, называя ее докультурным, «блаженным» местом. Личный опыт ссылки приводит Радищева к фундаментальной критике европейского

восхищения природой и экзотикой в философии XVIII века, которой недостает знания о предмете воображения и идеализации. В этом контексте шаманизм оправдан прежде всего с религиозной точки зрения. По иронии судьбы, именно в Сибири Радищеву пришлось заняться врачеванием. В письмах к Воронцову он часто говорит о том, что он стал «эскулапом» и «лекарем». По рассказам сыновей Радищева, он лечил не только членов своей семьи, но и обращавшихся к нему за помощью тунгусов. Последние, конечно, могли бы назвать его шаманом.

Примечания

¹ Вероятнее всего, заметки Радищева о шаманизме после его отъезда остались и потерялись в Сибири. Ср.: [Татаринцев 1977:245].

² Более ста лет спустя Л. Штернберг подтвердит легитимность сравнения шамана с волшебником с точки зрения позитивистской этнологии: функция, приписываемая сатане и ведьме в европейском Средневековье, соответствует функции шаманского духа-помощника. Общими являются эротические черты, а также лечебная сила, присываемая ведьмам схоластикой. В конце концов европейскому Средневековью, так же как и шаманизму, были известны формы трансвестизма «по божьему велению». Пример Штернберга – Жанна д'Арк [Штернберг 1927:172].

³ Совсем иначе шаманизм представлен в путевых заметках, относящихся к XIX веку. В них предпринимается попытка изучить ритуалы и верования сибирских народов. См.: [Castren 1853: 221,338], [Паллас 1786: 62].

⁴ Шаманы были редкостью, но их приезды не были чем-то совсем новым для российской столицы. Доказательство тому – указы, в которых говорилось о

необходимости привозить шаманов в Петербург. Ср., например, указ от 26 января 1722 года: «...и из Якутского уезду шаманов лучших, которые пользуют от болезней...» [Памятники 1969].

⁵ Ср.: [Kohl 1986: 227].

⁶ На «нормализацию» шаманизма указывает также А. Эткинд [Эткинд 2002: 283]. Эткинд по-иному контекстуализирует позицию Радищева, видя в ней дистанцированность по отношению к русским поселенцам в Сибири. «Братство» Радищева с «туземцами» против русских крестьян, по Эткинду, странным образом предсказывает постколониальные перспективы XX века.

⁷ Об актуальности этой темы в крупных российских городах с 1777 года до конца века см.: [Богданов 2005]. Наряду с переводами немецких авторов, трактатами Д. Аничкова (1777), В. Золотницкого (1787) и др. необходимо назвать оды В. Майкова, Г. Державина, В. Панаева, а также публицистические издания – журнал Н. Новикова «Вечерняя заря» (1782), отводивший значительное место теме бессмертия.

⁸ В трактате употребляются следующие дериваты: существительное «чувствование», означающее «чувствовать, способность воспринимать ч.-л.», «чувствительность», означающее в контексте сентиментализ-

ма, к которому Радищев тоже принадлежит, «восприимчивость, впечатлительность, сентиментальность». Но в трактате Радищев употребляет это слово также в значении «способность чувствовать, воспринимать ч.-л.». К. Богданов [Богданов 2005] указывает на абсолютную семантическую неделимость между словом «чувство» и образуемыми от него дериватами в XVIII в., обозначающими физиологические способности или художественно-эстетические установки. В определенном смысле это корреспондирует с нежеланием видеть принципиальное различие между литературно-поэтическим и естественно-медицинским дискурсами. Кроме этого, омонимия или, лучше сказать, полисемантика этого слова проблематизирована не только в русском языке, но и, например, во французском. До конца XVIII века похожая ситуация была со словом «sentiment». Р. Декарт и Ж.-Ж. Руссо употребляют его не только в значении «чувство», но и в значении «восприятие». Ср. «чувство» (нем. «Gefühl») в энциклопедии Миттельптрасса (1995. Т. 1).

⁹ Ср. также концептуализацию «Воображение в связи с визуальным чувством», как своего рода внутренний потенциал последнего, в английской эстетике XVIII века; см. например: [Lachmann 2002: 68].

¹⁰ В Илимске под рукой были у Радищева «De

l'esprit» Гельвеция (1758) и другие труды, на которые он ссылается в своем трактате: «Disquisitions relating to matter and Spirit» Пристли (1777) или «Идеи о философии истории человечества» И.Г. Гердера (1784–1791) – Ср.: [Радищев 1941:372].

¹¹ Радищев не был знаком с работами позднего И. Канта. Вероятнее всего, он знал некоторые тексты докритического периода. Ср.: [Лапшин 1907: XVIII].

¹² Эта интерпретация требует комментария в том смысле, что юродивые («Narr in Christo») как в России, так и в Западной Европе XVIII века ни в коем случае не считались сумасшедшими. Юродивыми называли людей, по-особому выражавших и переживавших свою религиозность. Радищев использует это понятие в определенном смысле метафорически.

¹³ Радищев приводит в этом месте два чрезвычайно интересных примера страданий, вызванных любовью. Первый пример: муж заболевает в тот момент, когда его жена в муках рождает ребенка, и выздоравливает сразу после родов. Второй пример: античная легенда о Страконикосе, которую можно назвать «анти-Эдиповой». Это история о юноше, страдающем от любви к своей матери. Он близок к смерти. Отец, узнав о несчастье сына, вылечивает его тем, что уступает ему свою жену [Радищев 1907:114].

¹⁴ Смерть в понимании Радищева – это «естественная перемена человеческого состояния» [Радищев 1907: 83].

¹⁵ «Другая нами неощущаемая... неведомая организация». Далее Радищев говорит уже о «других организациях». Это означает, что речь идет не просто о «другом мире».

¹⁶ Предположение о том, что это мнение самого Радищева, подтверждается высказыванием Лейбница, которое Радищев избрал эпиграфом к трактату: «Настоящее полно будущим» [Радищев 1907:1].

¹⁷ Связь с современным (масонским) спиритуализмом (например, месмеризмом) кажется сомнительной, так как Радищев во многих местах трактата высказывался против странствий души и однозначно вписывает себя в ряды тех, кто верит в чудо. Подробно об этом в «Книге Четвертой»: «...известно, что нужно было Пифагору о себе сказать, что он был прежде Евфорбий, для того, что он утверждал переселение душ... ибо естли мог делать чудеса всеми зримыя, то верили ему, что он облечен уже в новый образ.

Но ныне успехи рассудка мыслить заставляют, что всякое чудо есть осмеяние всевышнего могущества, и что всякий чудодеец есть богохульник. Вот для сего Шведенборг почитается вралем, а Сен Жермен,

утверждавший бессмертность в теле своем есть обманщик» [Радищев 1907:124].

¹⁸ Эта перспектива просвечивается также у В. Штеллера, в его «Beschreibung von dem Lande Kamtschatka» (1774). Он называет шаманизм у ительменов «species divinationis simplicissimus» [Steller 1996:194].

К. Коль – сторонник марксизма, считавший, что с помощью климатической теории «становятся заметны основополагающие противоречия антропологических идей философии просвящения» [Kohl 1986:117]. По его мнению, климатическая теория призывает к осуществлению гражданских прав, свободы и равенства среди людей. Но она должна пренебрегать теми же ценностями относительно колониального разграбления неевропейских народов, так как ценности эти способствуют подъему буржуазии. «Если рассматривать ее как попытку материалистически объяснить различия между народами, с одной стороны, то, с другой стороны, ее нужно толковать как теоретическое обоснование превосходства Европы над всеми другими народами мира» [Kohl 1986:117].

¹⁹ Во французском языке слово «jongleur» имеет долгую, доходящую до Бернара де Клерво традицию. Он называл этим словом мистиков. (Я благодарю Р. Лахманн за эти сведения.)

²⁰ Исторический конец этому различию между истинным и ненастоящим преклонением духам положил Й.Х. Юнг-Штиллинг. По образованию врач, он критиковал единство механистической картины мира, препятствующей, по его мнению, восприятию «невидимого спиритуального мира». Исходя из «теократической системы независимости» [Flaherty 1992:111] и из психологического подхода, он верил в существование спиритуального мира

и настаивал на том, что общение «с духами» предполагает особенную «чувствительность нервной системы», а также «активное воображение» [Flaherty 1992:111]. Как и Лафито, Юнг-Штиллинг приходит к выводу, что существуют «настоящие» и «фальшивые» верования в духов. «Фальшивые» видения имеют патологические причины: истерию и ипохондрию. «Настоящие» же происходят благодаря «действительному появлению духов» (ср.: [Flaherty 1992:112]).

²¹ Здесь напрашивается вопрос о том, насколько позиция Лафито связана с его положением иезуитского миссионера и можно ли связать его убеждения с воззрениями маргинализированного, «вынесенного за культурные рамки» Радищева?

²² Ср.: [Dahlmann 1997: 27]. Среди немецких исследователей Сибири только Георги применял подобный

подход к изучению шаманизма. Он понимал его как одну из религий Старого Мира, из которой возникли ламаизм и брахманизм [Дальманн 1997:42].

Литература

Богданов 2005 / *Богданов КА.* Врачи, пациенты, читатели: патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. М., 2005.

Вернадский 1999 / *Вернадский Г.В.* Русская историография. М., 1999.

Гуковский 1998 / *Гуковский Г.А.* Русская литература XVIII века. М., 1998.

Екатерина 1901 / *Екатерина II.* Были и небылицы // Сочинения императрицы Екатерины II. СПб., 1901. Т. 1.

Лапшин 1907 / *Лапшин И.И.* Философские воззрения Радищева // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений. СПб., 1907. Т. 2.

Макогоненко 1956 / *Макогоненко Г.П.* Радищев и его время. М., 1956.

Миллер 1999 / *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М., 1999. Т. 1.

Миллер 2000 / *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М., 2000. Т. 2.

Мирзоев 1970 / *Мирзоев В.Г.* Историография Сибири. (Домарксистский период). М., 1970.

Михайловский 1998 / *Михайловский Н.К.*

Теория Дарвина и общественная наука (1870) // Ми-

хайловский Н.К. Избранные труды по социологии: В 2 т. СПб., 1998. Т. 1.

Паллас 1786 / *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской Империи. СПб., 1786. Ч. 3.

Памятники 1969 / Памятники сибирской истории 18-го века. The Hague, 1969.

Радищев 1907 / Александр Николаевич Радищев: его жизнь и сочинения: Сборник историко-литературных статей. М., 1907.

Радищев 1941 / *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений. М.; Л., 1941. Т. 2.

Радищев 1952 / *Радищев А.Н.* Избранные философские произведения. М.; Л., 1952.

Семенников 1923 / *Семенников В.П.* Радищев: Очерки и исследования. М.; Пг., 1923. См.: [Kohl 1986:120].

Татаринцев 1977 / *Татаринцев А.* Радищев в Сибири. М., 1977.

Широкогоров 1923 / *Широкогоров С.М.* Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.

Штернберг 1933 / *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айну. Хабаровск, 1933.

Эткинд 2002 / *Эткинд А.* Бремя бритого человека... // *Ab imperio.* 2002 Вып. i.

Castren 1853 / *Castren M.A.* Reisen im Norden, aus d.

Schwed. übers.v. H. Helms. Leipzig, 1853.

Dahlmann 1997 / *Dahlmann D. von.* Kalmücken, Tataren und Itelmenen: Forschungsreisen in Sibirien im 18. lahrhundert// S. Förster: «Barbaren» und «Weiße Teufel». Kulturkonflikte in Asien vom 18. bis zum 20. lahrhundert. Paderborn, 1997.

Flaherty 1992 / *Flaherty G.* Shamanism and the eighteenth century. Princeton, 1992.

Forster 1963 / *Forster G.* Werke: Sämtliche Schriften; Tagebücher; Briefe. Berlin, 1963. Bd. 7: Kleine Schriften zu Kunst und Literatur; Sakontala.

Георги 1797 / *Georgi J.G.* Geographisch-physi-kalische und naturhistorische Beschreibung des Rußischen Reiches, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidung und übrigen Merkwürdigkeiten. SPb., 1797.

Herder 1989 / *Herder J.G.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit /

Hrsg. von M. Bollacher // Herder J.G. Werke in zehn Bänden. Frankfurt, 1989. Bd. 6.

Herder 1993 / *Herder J.G.* Schriften zum Alten Testament / Hrsg. von R. Smend // Herder J.G. Werke in zehn Bänden. Frankfurt, 1993. Bd. 5.

Kohl 1986 / *Kohl K. -H.* Entzauberter Blick: Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Frankfurt, 1986.

Lachmann 2002 / *Lachmann R.* Erzählte Phantastik: Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt, 2002.

Lafitau 1987 / *Lafitau J.F.* Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit / Hrsg. u. kom. von H. Reim. Weinheim, 1987.

Porter 2000 / *Porter R.* Die Kunst des Heilens: Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute. Heidelberg; Berlin, 2000.

Steller 1998 / *Steller G.W.* Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, Klassiker der deutschsprachigen Ethnographie. Bonn, 1998. Bd. 2.

Witsen 1975 / *Witsen N.* Witsens Berichte über die uralischen Völker, übers, v. Tibor Mikola. Szeged, 1975.

Перевод с немецкого Татьяны Ластовка

Константин Богданов Преждевременные похороны: филантропы, беллетристы, визионеры

МЕРТВЫЙ БЕЗ ГРОБА НЕ ЖИВЕТ
А.С. Пушкин, «Гробовщик», 1830

Страх погребения заживо принято считать одной из базовых фобий человеческой психики. В медико-психиатрической литературе для его обозначения используется термин «тафофобия» (от греч. тасрод – гроб и срѳог – страх), включаемый в ряд других названий, указывающих на схожие психические расстройства – боязнь закрытого пространства (клаустрофобия), темноты (никтофобия), душных помещений (клитрофобия) и т. д. [Блейхер 1983: 77] *. Именно поэтому с психологической точки зрения существование историй о мнимой смерти и погребении заживо не кажется удивительным. В них выражаются страхи, проистекающие из глубинных основ человеческой психофизики и в принципе не зависящие непосредственно от социокультурного контекста их трансмис-

сии². Вопросы начинаются тогда, когда мы отвлекаемся от собственно психиатрической (или психоаналитической) теории. Почему страх перед мнимой смертью и погребением заживо обнаруживает в истории культуры неравномерную – по крайней мере, в количественном отношении – дискурсивную тематизацию? Почему европейская культура, будучи на протяжении столетий сравнительно равнодушной к страху перед погребением заживо, с особенной силой испытывает этот страх начиная примерно с середины XVIII века? Именно с этого времени, как показывают исследования последнего времени, рассказы о летаргии и заживо погребенных становятся чем-то вроде коллективной obsessions, будоражившей общественное сознание на протяжении последующего столетия и лишь к концу XIX века постепенно потерявшей свой массовый характер [Patak19Ö7], [Stoessel 1983], [Vogl 1986], [Helwig 1990], [Koch 1990], [Milanesi 1991], [Stein 1992], [Bondeson 2001]³.

Объяснение коллективным страхам вокруг тем мнимой смерти ищется, как правило, в истории медицины и, конкретнее, в усложнении медицинских критериев в определении смерти: должно ли считать такими критериями прекращение дыхания, остановку сердца и пульса, окоченение конечностей или первые признаки разложения. Проблемы, с которы-

ми сталкивались врачи XVIII и XIX веков при установлении смерти, а также технические приемы, которые должны были служить средством спасения мнимоумерших, наиболее подробно на сегодняшний день описаны в новейшем исследовании Я. Бондесона [Bondeson 2001]. Бондесон специально останавливается на именах двух ученых, чьи исследования во многом предопределили медицинские и общественные споры о возможностях безошибочного определения момента смерти. Это – анатом и хирург Якоб (позднее сменивший имя на Жак-Беньин) Уинслоу (Winslow, 1669–1760), датчанин, работавший в Париже, и французский врач-терапевт Ж.-Ж. Брюйер (Bruhier, 1685–1756). Работы Уинслоу («Morte incertae signae», 1740) и особенно Брюйера («Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort», 1742) положили начало полемике, теоретически актуальной, хотя и в ином контексте, вплоть до сегодняшнего дня. Суть ее сводится к основному вопросу: насколько очевиден, а главное, *достаточен* критерий, позволяющий судить о наступившей смерти организма, и каковы возможности человеческого организма преодолеть то, что мы привычно называем смертью?⁴ Медицинским спорам сопутствуют социальные мероприятия. Начиная с 1760-х годов в различных странах Европы создаются общества, ставящие своей за-

дачей спасение мнимоумерших от преждевременного погребения и предотвращение врачебных ошибок при констатации смерти (первое из таких обществ создается в 1767 году в Амстердаме; в 1771-м – в Париже; в 1774-м – в Лондоне и т. д.) [Thomson 1963:43–51]. Нелишне отметить, что общественное внимание к проблемам мнимой смерти способствует нетривиальному пониманию и широкому распространению самого понятия «филантропия». Долг человеколюбия обязывает отныне отдавать отчет в медицинских проблемах при определении смерти и не допускать возможного погребения живых.

подавляющее большинство исследований, посвященных истории общественных страхов перед мнимой смертью, ограничено европейским материалом и не касается идеологического и культурного контекста России. Между тем, первые известия, затрагивающие медицинское обсуждение проблем мнимой смерти, появляются в России уже в 1750-е годы, т. е. не намного позже, чем в Европе [О произвождении 1755], [Показание 1759], [Поощрение к опытам 1759], [Погоретский 1778], [Гейзлер 1778], [Петерсен 1792], [Неймейстер 1797], [Вицман 1799], [Деревенское зеркало 1799]. В 1801 году к этой уже сравнительно обширной литературе прибавляется монография И.Г.Д. (Егора Егоровича) Еллизена «Врачебные известия о преж-

девремени погребении мертвых» [Еллизен 1801]. Книжке Еллизена было суждено сыграть особую роль в популяризации на русской почве проблем, связанных с установлением верных признаков смерти. Немец родом, получивший медицинское образование и издавший ряд научных трудов в Германии, Еллизен (1756–1830) долгие годы работал в России (в частности, старшим врачом Обуховской больницы в Санкт-Петербурге), снискав здесь почет в качестве авторитетного фармаколога и проницательного диагноста [Müller-Dietz 1995:35-4¹]. Общественная репутация Еллизена определялась, однако, не только его деятельностью в качестве врача, но также активным участием в масонской пропаганде. Ко времени издания книги о мнимоумерших Еллизен был основателем ложи «Трех колонн» (1788). Еще через несколько лет он возглавит одну из самых авторитетных масонских лож Петербурга «Петра к Правде» (1810)⁵, а в 1815 году сделается героем общественных пересудов в связи с обращением к гроссмейстеру Директориальной ложи «Владимира к Порядку» И.В. Беберу. Письмо Еллизена, призывавшее масонское руководство отказаться от высших иерархических степеней и ограничиться тремя низшими, как вполне удовлетворяющими учению о любви к ближнему, получило широкую огласку и инициировало общественную дискуссию на пред-

мет практической филантропии великой масонской ложи Астреи⁶.

В 1801 году все эти дискуссии были еще в будущем, но для самого Еллизена, последовательно отстаивавшего необходимость практического «человеколюбия», а не ритуально-спиритуалистическую целесообразность масонства, обращение к проблеме врачебных ошибок в определении смерти, очевидно, не мотивировалось исключительно медицинской теорией. В характерных для масонов призывах «творить добро» вопрос мнимой смерти не мог считаться излишним: в предисловии к книге, обращаясь ко всем «человеколюбивым людям», Еллизен сочувственно цитирует изданную в Геттингене карманную книжку на 1800 год, вопрошавшую читателя: «Не погребают ли третьей части людей прежде, нежели последует действительная смерть?» «Ужасное, – отвечает он здесь же, – но при всем том весьма вероятное мнение!» Последующее изложение, содержащее описание 56 случаев мнимой смерти (в результате чахотки, истерии, обморока, угара, потери сознания при значительных кровопотерях и т. д.), а также обширную библиографию вопроса (167 названий), призвано избавить читателя от утешительных сомнений. Кошмар преждевременного погребения грозит всем, пока общество не осознает, что умирание организма совершается не

вдруг, а то, что кажется смертью, часто не является таковой с физиологической точки зрения. В обоснование отправного для своей книги положения Еллизен ссылался на «известного по человеколюбию и знаниям своим в физиологии» Ф. Тьери, доказавшего, что, «кроме тех случаев, в коих при разрезании знатных кровеносных сосудов и чувствительных ветвей тело умирает, *никогда* действительная смерть *непосредственно* не следует за мнимую смертью»⁷.

Трудно судить, насколько поражало просвещенных читателей книги Еллизена вышеприведенное рассуждение Тьери. Ко времени появления его книги постулат о процессуальности человеческого умирания и обратимости мнимой смерти был уже вполне расхожим. Схожие мысли высказывались не только именитыми медиками – современниками Еллизена, но в историко-научной ретроспективе восходили уже к античности. Прокл, уверенно называвший авторами исследований о мнимоумерших «многих из древних» и в их числе – Демокрита, выговаривает эпикурейцу Колону, оппоненту Платона, за бессмысленность запоздалых разысканий на тему, «каким образом возможно умершему снова ожить». «Ведь смерть, – пересказывает Прокл рассуждения Демокрита из несохранившегося сочинения „О Лиде“, – не была, очевидно, [в этих случаях] угасанием всей телесной жиз-

ни, но последняя [лишь] ослабела вследствие какого-нибудь удара или повреждения, причем связь души в мозгу продолжали держаться на прочных корнях и сердце продолжало еще сохранять искорку жизни в [своей] глубине. И так как [все это] еще оставалось, то достаточно было явиться средству, нужному для оживления, чтобы погасшая была жизнь снова восстановилась»⁸. Уинслоу и Брюйер (приводящий в своей книге «О неверности признаков смерти» 181 случай мнимой смерти, из которых 52 случая – примеры погребения заживо, 4 – вскрытия заживо, 53 – примеры оживления покойников в гробах, а 72 – оживления умерших до того, как они были положены в гроб) вернули этим сомнениям научную актуальность, предельно проблематизировав традиционные представления об очевидных признаках смерти. В конце XVIII века существенную роль в обосновании необходимости учитывать совокупность таких признаков и создании физиологической теории умирания сыграли исследования Кс. Биша, опубликованные отдельными монографиями («Anatomie generale», «Recherches physiologiques sur la vie et la mort») в 1801 году, когда появился и труд Еллизена. Биша, сформулировавший на основании гистопатологоанатомического анализа несоответствие «животной» и «органической» жизни человека, стал автором, окончательно подытожив-

шим теоретические аргументы на предмет неопределенности традиционных признаков смерти, кроме одного – гнилостного разложения телесных тканей. Гарантированное спасение мнимоумерших от погребения Еллизен свяжет с тем же, единственно верным, по его мнению, признаком действительной смерти, предпослав своему труду в качестве эпитафии слова К.В. Гуфеланда: «Где нет гнилости, там никто не может быть Судьею между смертью и жизнью».

Имя Гуфеланда упоминается Еллизеном и далее. В научном мире Европы конца XVIII века Гуфеланд (1762–1836) прославился не только как ревностный поборник спасения мнимоумерших (возможности применения электричества при случаях мнимой смерти была посвящена докторская диссертация Гуфеланда, защищенная в 1783 году), но и как инициатор строительства первого здания, специально предназначенного к сохранению тел умерших до появления на них признаков разложения. Убеждение в необходимости строительства таких домов обстоятельно аргументируется в известной монографии Гуфеланда «Der Scheintod oder Sammlung der wichtigen Thatsachen und Bemerkungen darüber, in alphabetischer Ordnung» (1880; «Мнимая смерть, или Собрание важных фактов и замечаний об этом, в алфавитном порядке»), на долгие годы ставшей одним

из наиболее влиятельных трудов в истории проблемы. Ко времени ее выхода сам Гуфеланд, прибавивший к своей славе поборника спасения мнимоумерших авторитет именитого специалиста в самых различных областях медицинского знания, воспринимался современниками как достаточно харизматическая фигура, чтобы усомниться в актуальности его рекомендаций. В начале XIX века медицинские труды Гуфеланда неоднократно издаются по-русски и находят своих читателей отнюдь не только среди врачей. Один из таких читателей, В.А. Жуковский, делает в 1804 году многочисленные выписки из еще одного (пожалуй, наиболее знаменитого) сочинения Гуфеланда, заложившего основы современной геронтологии, «Макробиотика, или Искусство продления человеческой жизни» (1797) [Канунова 1978: 331–372], [Бычков 1887:49]. Много позже, в 1821 году, Жуковский познакомится с Гуфеландом лично, и это знакомство станет важнейшей темой его берлинского дневника [Лебедева/Янушкевич 2000: 28–29].

Книга Гуфеланда о мнимой смерти не была переведена на русский язык, но у русскоязычного читателя было достаточно возможностей судить как о самой проблеме мнимой смерти, так и об авторизованной немецким врачом идее строительства «домов для мертвых». В глазах Еллизена дом в Веймаре служит

примером практического человеколюбия Гуфеланда⁹, но повсеместному строительству Leichenhaus'ов в России препятствует недостаток необходимого медицинского персонала, способного нести вахту над трупами и освидетельствовать умерших. Более приемлемым в масштабах обширной империи, по его мнению, было бы неукоснительное соблюдение постановления, запрещающего хоронить покойных до истечения третьих суток – времени, достаточного для появления первых признаков гнилостного разложения [Еллизен 1801: 86–88].

До середины XIX века авторизованная Гуфеландом идея строительства «домов для мертвых» остается предметом медицинских споров и читательского внимания. В ряду продолжающихся публикаций на тему мнимой смерти [Мухин 1805], [Орфил 1824] (эта книга была включена в список рекомендованных академиком А.Х. Востоковым к закупке для первой библиотеки на Камчатке (учрежденной в 1828 году): [Попыванова 1981:139], об идее Гуфеланда напомним швейцарец Г.Л. Аттенгофер – автор первого медико-топографического описания Санкт-Петербурга (1817, русский перевод —1820), предлагавший властям столицы обзавестись кладбищенскими сооружениями, совершенствующими веймаровский проект [Аттенгофер 1820: Отд. 3]¹⁰. Не исключено, кстати сказать, что про-

ект Аттенгофера был близок к реализации; известно, что в 1840-е годы идею строительства Leichenhaus'ов вынашивал министр внутренних дел граф Л.А. Перовский [ПМИ 1894:469].

Интерес медиков конца XVIII – начала XIX века к проблеме мнимой смерти до известной степени объясняет сопутствующую ему литературную тематизацию соответствующих сюжетов. За год до выхода в свет книги Еллизена проблема мнимой смерти составит сюжет романа А. Эмина «Милые и нежные сердца» (Российские сочинения. А*** Э***. М., 1800). В романе, представляющем собой нечто вроде отрывка из дневника и писем, автор вспоминает некую Аннушку, в которую он то ли был, то ли продолжает быть влюбленным, но это воспоминание служит лишь вступлением к повествованию, призванному «поколебать чувства читателей». Само повествование начинается с описания мавзолея, воздвигнутого на могиле, и продолжается рассказом о Клавдии – сыне тех, кто похоронен под мавзолеем. После смерти родителей Клавдия воспитывает некий Евсеон – отец Евгении, в которую Клавдий естественно влюбляется. Затем начинается война и Клавдий становится воином; вернувшись с войны, награжденный крестом героя Клавдий наконец женится на Евгении. Счастливые родители ждут ребенка, ребенок рождается, но Евгения неожиданно

умирает. Горе Клавдия безгранично: он рыдает и так сильно, по выражению автора, «вопит» над бездыханным телом Евгении, что та так же неожиданно приходит в себя. Оказывается, что это был всего лишь обморок. Все свидетели этой сцены смотрят на супругов с умилением – так, конечно, поступили бы и читатели, все, у кого, по мысли автора, «милые и нежные сердца»¹¹.

Стремление «поколебать чувства читателей» роднит авторов достаточно многочисленных оригинальных и переводных текстов, появляющихся в русской литературе начала XIX века, так или иначе обыгрывающих тему мнимой смерти. Сентиментальная апелляция к «милым и нежным сердцам» не исключает при этом – или даже прямо подразумевает – леденящие кровь описания запоздалого пробуждения мнимоумерших и их тщетных попыток выбраться из могильных застенков. Такова, между прочим, картина, нарисованная анонимным автором статьи «Мнимоумершие», опубликованной в 1804 году в московском журнале «Друг Просвещения»: «Он пробуждается, открывает глаза, глубокий мрак окружает его, дотрагивается до всего к нему близкого, ощупывает крышку». О реальности жуткой сцены читателю предлагается судить *ex silentio*: «Сколько известно примеров о живопогребенных, которые самым редким случаем были

спасены от ужасной мучительной смерти и сколько умолчено о таких, которые заживо безвозвратно были зарыты в землю»¹². В 1808 году в «Вестнике Европы» публикуется рассказ о монахе, случайно оставшемся в склепе, где похоронили его друга. К ужасу монаха, похороненный очнулся и сел в своем гробу. Позже их обоих находят на полу склепа¹³. В 1810 году в том же «Вестнике Европы» публикуется анонимный рассказ «Викторина Ольмон», публикации которого предпослано редакторское примечание о достоверности излагаемой в нем истории¹⁴. События, о которых повествуется ниже, сентиментально-драматичны и авантюرنы одновременно: сын и дочь старинных приятелей, Сезана и Ольмона, влюблены друг в друга и собираются жениться, но вынужденно разлучены отъездом молодого Сезана в Америку. Через некоторое время до дочери Ольмона, Викторины, доходит весть, что ее возлюбленный погиб в кровопролитном сражении на границах Пенсильвании. Безутешная Викторина, покоряясь воле любящего отца, выходит замуж за достойного претендента на ее руку, рождает детей, но через некоторое время узнает, что ее нареченный жив. Потрясенная известием Викторина тает на глазах: «силы ее мало по малу истощились и тайная скорбь привела ее к гробу; она кончила дни

в самой цветущей юности». Возвратившийся из Америки Сезан узнает о кончине своей невесты в канун ее погребения: снедаемый желанием ее видеть, он упрашивает могильщика тайно открыть гроб Викторины. Рыдания и причитания над открытым гробом оказывают свое воздействие: Викторина пробуждается, а Ольмон принуждает могильщика сохранить происшедшее в тайне. Убежденная Ольмоном в том, что смерть – достаточный повод нарушить супружеский обет, Викторина выходит замуж за своего спасителя. Только мысль об оставленных детях мешает ей быть окончательно счастливой. После пяти лет совместной жизни Ольмон и Викторина посещают кладбище, на котором некогда она была погребена. Посещение оказывается для любовников злополучным: у могилы Викторины они сталкиваются с ее законным мужем, скорбящим над надгробным памятником. Бывший муж затевает судебную тяжбу в Парламенте и выигрывает ее в свою пользу. Итог повести печален. Не в силах изменить решения суда, но не желая вернуться в бывшему мужу, Викторина уединяется в монастыре: «Там воспитывала она своих детей и в тишине проливала слезы».

Приведенные выше тексты характерны для литературной традиции, контаминирующей сентиментальную нравоучительность с авантюрной интригой. Ин-

терес к сюжетам, обыгрывающим мнимую смерть и возвращение мнимоумерших к жизни, кажется созвучным общедискурсивным предпочтениям эпохи «пост-просвещения», педалирующей «власть чувств», но еще не забывшей о законах приключенческого повествования. Апелляция к «милым и нежным сердцам» сочетается в приведенных примерах с хитросплетениями сюжетного построения и увлекательностью изложения, но замысловатая логика сюжета не исключает пафоса сентиментальной дидактики. Стоит заметить, что медицинская литература, обсуждающая проблемы мнимой смерти, в этом смысле не слишком отличается от литературы научно-неспециализированной: примеры, призванные проиллюстрировать необходимость общественной филантропии в деле спасения мнимоумерших, как правило, представляют собой сентиментально-дидактические обработки литературных и фольклорно-легендарных сюжетов. Именно таковы, в частности, примеры, которые приводит в своей книге Еллизен. Большинство из них могли бы составить, а частью действительно составляют сюжет развернутых повествований. Один из примеров, приводимых Еллизеном, воспроизводит, в частности, сюжет вышеупомянутой истории Викторины Ольмон, другой – известную с XVI века легенду о смерти супруги бургомистра Рейхмута, очнувшей-

ся в склепе после того, как бедный могильщик решил снять с рук похороненной им бургомистирши драгоценные кольца. В 1813 году эта легенда составит основу авантюрно-сентиментального рассказа, написанного датским поэтом А. Еленшлегером (в 1816 году сочинение Еленшлегера будет опубликовано по-русски в «Вестнике Европы» под заголовком «исторический анекдот») ¹⁵. Замечательно, что в апелляции к читательскому «человеколюбию» тот же Еллизен не находит лучшего способа начать свою книгу, как с двухстраничного описания поведения человека, очнувшегося в могиле. Масштабность филантропических намерений автора оправдывает беспощадность воображаемой сцены, призванной «поразить ужасом и скорбию» даже «самые нечувствительные сердца»: «Он чувствует себя стесненна между досками, кои не допускают его простирать рук своих; он вздыхает, плачет, просит, томится, осызает одр свой, но вместо мягких перин обретает хладное днище тесной и мрачной своей темницы. Его одолевает стремление ядовитых паров от близлежащих трупов. Воздух сгущается, силы напрягаются, грудь поднимается, лице рдеет, кровь стремится ко всем отверстиям, тоска усугубляется, он рвет на себе волосы, терзает тело свое и плавает в крови и нечистоте. Напоследок в сих ужасных страданиях умирает» [Еллизен 1801: V–VI].

В общем можно утверждать, что научная актуальность медицинских споров на предмет мнимой смерти в конце XVIII – начале XIX века очевидно диктуется апелляцией к идеологическим приоритетам практической филантропии. Научно-медицинская тематизация мнимой смерти обнаруживает, однако, не только сюжетно-стилистическую близость к литературе, но и общую с ней идеологическую мотивацию. Известно, в частности, что тот же Гуфеланд на заре своей научной карьеры регулярно общался с ведущими писателями и философами своего времени. Он знаком с И. Кантом, И.Г. Фихте, Ф. Шиллером, Ф. Шлегелем, Ф.В.Й. Шеллингом, Г.К. Лихтенбергом, является участником писательских встреч организованного И.В. Гёте в 1792 году «Пятничного общества» (Freitagsgesellschaft). Автор предисловия к недавнему переизданию трактата Гуфеланда Г. Кепф подчеркивает, что связь с писателями и литературой была в данном случае решающей и в отношении самой карьеры Гуфеланда, получения им первую профессуры в Йене (1793), опубликования первых научных работ и т. д. [Hufeland 1986:7]. Не известно, в какой степени интерес Гуфеланда к теме мнимоумерших диктовался его литературным и философским окружением, но определенно можно утверждать, что он не был для этого окружения безразличен. В том же,

1792 году, когда Гюфеланд посещает собрания «Пятничного общества», Ф. Гельдерлин в письме к Л. Нойферу пишет: «Здесь все носятся с ужасной историей о Шубарте в могиле» – и просит своего адресата рассказать об этой истории подробнее, имея в виду слухи, сопровождавшие смерть знаменитого оппозиционера и литератора К.Ф.Д. Шубарта (1739–1791), якобы похороненного заживо [Гельдерлин 1988:303]. Замечательно, что скепсис в отношении этих слухов раздается из того же литературного лагеря – в то время как в обществе циркулирует леденящая душу история о Шубарте, И.Ф. Хауг сатирически высмеивает расхожие страхи в стихотворении «Необходимая предусмотрительность» («Nötige Vorsicht»).

Общественный и собственно научный «спрос» на сюжеты о мнимоумерших было бы поэтому если не неверно, то во всяком случае явно недостаточно объяснять исключительно инновациями медицинско-го знания. Вслед за Ф. Арьесом часто повторяется, что интерес к мнимой смерти в эпоху Просвещения вызван кардинальным изменением отношения к самой смерти. До этого, как полагал Арьес, «люди, какими мы их видим в истории, никогда по настоящему не знали страха смерти». Страх перед мнимой смертью выразил в данном случае «аффектацию научной объективности», «страстное желание развен-

чать миф» о бессмертии и вместе с тем был созвучен просветительской одиссеей перед неконтролируемой сексуальностью и прежде всего – мастурбацией [Аръес 1992: 338–339]. В общем виде тезис Аръеса, как показала замечательная работа Дж. Макманнерса, не находит возражений и может быть принят [McManners 1981]. Астрономия Н. Коперника, анатомия А. Везалия, открытия У. Гарвея в исследовании системы кровообращения, Дж. А. Борели – в исследовании двигательного аппарата, механистическая философия Р. Декарта и Ж.О. де Ламетри – все это, конечно, в той или иной степени способствовало «децентрализации» и «разволшебствованию» антропологической картины мира. Столкновение церковной и научной идеологии осложнило традиционные представления о смерти: обнадеживающая догматика христианства контрастирует отныне с отрезвляющим научным скепсисом. В такой «переходной» ситуации веры/неверия страхи перед мнимой смертью, по остроумному замечанию Д. Гросса, предстают своего рода позитивистским эрзацем надежд на бессмертие: «Вера в мнимую смерть охраняет от мысли о необратимости смерти»¹⁶.

Инициированные Аръесом наблюдения на предмет аксиологических различий в репрезентации и рецепции смерти предполагают, однако, не только диахро-

ническую (общемировоззренческую и общеситуативную), но и синхронную контекстуализацию. Часто забывается, впрочем, что психологический страх быть заживо погребенным и общественный интерес к проблемам мнимой смерти – отнюдь не одно и то же. Очевидно, например, что истолкование литературных произведений XVIII–XIX веков, касающихся мнимой смерти, продиктованное убеждением в том, что именно Просвещение «открыло» подлинный страх смерти, мало согласуется с наличием текстов, обыгрывавших схожие сюжеты задолго до эпохи Просвещения. Между тем упомянутые тексты многочисленны и традиционны уже для греческого романа, использующего не только мотив мнимой смерти и преждевременного погребения, но и часто сопутствующий ему в европейской литературе XVIII–XIX веков мотив спасения мнимоумершей грабителями гробницы. В романе «Харией и Калирою» греческого автора Харитона (II в. н. э.) описывается спасение мнимоумершей Калирои, уже погребенной в склепе (куда она попадает из-за чрезмерной ревности своего мужа Хариея, так сильно ударившего ее кулаком в живот, что она потеряла сознание и была признана умершей). Из склепа Калирою освобождают пираты, которые, впрочем, извлекают из этого освобождения ту выгоду, что продают спасенную ими девушку в рабство¹⁷. В другом

романе того же времени – в «Эфессцах» Ксенофона Эфесского главная героиня сама лишает себя жизни, чтобы не быть отданной замуж за ненавистного ей жениха. Она проглатывает яд, но его действия хватает только на то, чтобы ее сочли мертвой. Затем героиня оказывается в склепе, откуда ее вызволяют залезшие в склеп грабители. В романе неизвестного автора «Аполлоний, король Тирский» (III в. н. э.) читаем, как супругу Аполлония признали мертвой и начали готовить к погребальному костру, но она «воскресла», когда ее тело стали натирать маслами и мазями¹⁸.

В качестве литературного и фольклорного мотива рассказы о мнимоумерших встречаются также в текстах Средневековья и Возрождения. Таков, например, анекдот о французском короле Людовике IX (1244), который однажды был якобы так ослаблен поносом, что врачи посчитали его умершим и уже объявили об этом во всеуслышание, но он вдруг выказал признаки жизни и благополучно «ожил». В благодарении Богу Людовик снарядил отряд крестоносцев и отправил его в Египет [Wagner 1982:17]. Схожая история рассказывается о Ф. Петрарке (1340–1374), однажды пролежавшем в смерти подобном обмороке двадцать часов, но вовремя очнувшимся и избежавшем преждевременного погребения. Врачебная ошибка в определении смерти подтолкнула автора к созданию еще

одной легендарной истории, связываемой с именем Везалия (1514–1564). Везалий, знаменитый ученый, хирург и автор анатомического атласа («De humani corporis fabrica»), был якобы приговорен испанской инквизицией к смерти за то, что вскрыл тело своего пациента – знатного гранда, не удостоверившись в его смерти. Когда вскрытие было произведено, оказалось, что сердце «умершего» пациента все еще билось, что дало повод родственникам обвинить Везалия в убийстве. Везалия спасло заступничество короля Филиппа II, но, чтобы замолотить свой грех, он был вынужден отправиться в паломничество на Святую Землю¹⁹. Наконец, сразу три сюжета с оживлением мнимоумершей находим в «Декамероне» (по одному из них, рыцарь вскрывает гробницу, чтобы поцеловать свою возлюбленную; дотрагиваясь до ее груди, он чувствует, что у нее бьется сердце).

Характерно, что почти все вышеизложенные истории являются анекдотическими и обыгрывают один и тот же ситуационный курьез. Последний в самом общем виде состоит в нарушении читательского ожидания и соответственно в усложнении логической последовательности фактов, заставляющей считать, что мертвый *должен быть* мертв. Возвращение мертвого к жизни – это эксцесс, вынуждающий читателя соотнести сюжет с неким аксиоматическим «порядком ве-

щей», признаваемым в данной культуре. Внося диссонанс в привычное представление о мире, истории о мнимоумерших замечательны возможностями дискурсивной реконвенциализации повседневного опыта – реконвенциализации, которую, вероятно, можно счесть какой угодно, но только не скучной²⁰.

Роль литературы и фольклора в тематизации конвенциональных «ошибок» в репрезентации смерти представляется, с этой точки зрения, вполне универсальной, а медицинские проблемы, возникающие при констатации смерти, напротив, – вторичными и только косвенно относящимися к истории создания текстов о мнимоумерших. Дело не в превратностях медицинского знания, а в закономерностях дискурсивного повествования, призванного по меньшей мере удивить его автора и читателя. Можно заметить, что истории о мнимоумерших изначально предстают не просто в «олитературенном» виде, но и каким-то образом связаны с теми, кто является творцами самой этой литературы. Таковы, в частности, вышеупомянутые легенды о Петрарке и Шубарте. Медико-филантропические призывы к спасению мнимоумерших хотя и апеллируют в этих случаях к дидактике «человеколюбия», кажутся не в меньшей степени обязанными инерции читательских пристрастий и искушению воображаемого *соавторства* с творцами фольклорных и лите-

ратурных текстов. Я сомневаюсь, что Гуфеланд оставил без внимания первые издания народных немецких сказок, предпринятые его другом и соучастником по писательским встречам И. Музеусом (Musäus), а после него братьями Гримм. Между тем лучшие и наиболее известные из этих сказок – «Белоснежка и семь гномов», «Спящая красавица», «Кайзер Барбаросса» – реализуют топику «мнимой смерти»²¹.

В истории русской культуры наиболее известным примером страха перед мнимой смертью (как в плане биографии, так и в плане собственно литературы) стало творчество Н.В. Гоголя, в частности «Завещание» писателя, давшее повод к созданию широко бытующей легенды о захоронении самого Гоголя в состоянии летаргического сна. В своем «Завещании» (1845) Гоголь предписывал не погребать его тела «до тех пор, пока не покажутся явные признаки разложения» [Гоголь 1952:219]. Легенда о том, что предостережения Гоголя оказались трагически напрасными, повторяется не только в популярной, но также научной литературе [Vogl 1986: 26–27]. Между тем происхождение этой легенды вполне адекватно объясняется литературными особенностями гоголевского творчества. Известно, что отношение Гоголя к смерти было в целом болезненно обсессивным, и у нас есть все основания согласиться с М. Вайскопфом, под-

черкивающим автореференциальный подтекст тематизации смерти в произведениях писателя. Кроме того, В.Д. Носов, подробно рассмотревший историю и варианты легенды о смерти Гоголя, убедительно продемонстрировал, насколько эти легенды зависимы от сюжетики самих гоголевских произведений [Носов 1985:109]. Свидетельства об эксгумации и перезахоронении тела Гоголя реализуют сюжеты, «предсказанные» Гоголем в «Завещании»: очевидцы «вспоминают» о том, что труп был найден в гробу с вытянутыми вдоль тела руками (а не так, как это должно было бы быть по православному обычаю – с руками, скрещенными на груди), о том, что «непосредственно из обложенной досками ямы наверх к надгробию вели две массивных полых трубки из красной меди <...> трубки были толстенные, с диаметром внутреннего отверстия около 3–4 сантиметров», сделанные, конечно, для того, чтобы очнувшийся от летаргического сна человек мог дышать и позвать на помощь, и т. д. [Носов 1985: 103, 109]. Заживо погребенный Гоголь – прежде всего *литературный* образ, соответствующий сюжетике, с одной стороны, произведений самого Гоголя, а с другой – традиции «готического» романа (Ф.Г. Дюкре-Дюмениля, А. Радклиф, М.Г. Льюиса, Ч. Метьюрина, Ж. Казотта), кладбищенской поэзии (Э. Юнга), текстов «неистового ро-

мантизма» (Ж. Жанена, Сентина, В. Гюго), теософской и мистико-спиритуалистической литературы (Я. Беме, И.Г. Юнга-Штиллинга, Фомы Кемпийского, отцов церкви)²².

В одной из своих последних работ Ю.М. Лотман писал, что в литературе тема смерти есть прежде всего проблема сюжета: текст, повествующий о смерти персонажей, позволяет понять описываемую реальность как нечто осмысленное и априори предопределенное [Лотман 1993. 1-13]. Смерть страшит, но она же и увлекает, поскольку проясняет открытое. Под таким углом зрения обыгрывание смерти – не итог и не кульминация, а инициальная ситуация, завязка сюжета. В литературе репрезентация смерти обнаруживает зависимость от ситуации текстопорождения и связываемого с ним контекста [Bronfen/Goodwin 1993: 4]. Но вопрос состоит в том, каковы эти условия и с каким именно контекстом (религиозным, литературным, научным и т. д.) мы имеем дело. Очевидно, что контексты эти могут быть разными. Для христианского сознания любая смерть в конечном счете есть мнимая смерть: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе...» [Ис 26:19]. Умершие восстанут и, как уверял Тертуалиан, обретут прежнюю телесность («И вот восстанет тело, все тем же, тем же самым, тем же без

изменения»)²³. Между тем то же самое убеждение, выраженное средствами литературы и искусства, куда более вариативно и метафорично: литературные тексты, использующие мотив мнимой смерти, представляют для этого особенно богатые возможности. Так, например, в конце XIX века православный богослов Е. Тихомиров ополчается на протестантских авторов за богохульное истолкование воскресения Спасителя в терминах медицины, как пробуждение мнимоумершего: «рационалисты прошлого столетия (и между ними – в особенности – Х.Э.Г. Паулюс, К.Ф. Бардт, Ф.Э.Д. Шлейермахер), утверждали, что Иисус Христос не умер на кресте, а только приведен был в состояние летаргии и потом, в прохладном каменном гробу, снова приведен был в чувство – попечением друзей и сильным запахом ароматов. После этого Он показывался ученикам в разных местах и, наконец, изнемогая в томительных страданиях, умер где-то в неизвестности» [Тихомиров 1999:102]. К середине века именно христологические декларации о радикальном обновлении мира придают традиционному мотиву мнимой смерти историософскую глубину. В европейской литературе наиболее ярким примером в данном случае могут служить исключительно влиятельные для своей эпохи романы Жорж Санд «Консуэло» и «Графиня Рудольфштадт» (1843–1844). Загадоч-

ный герой «Консуэло» граф Альберт фон Рудолынтадт страдает «припадками непробудного сна», чем-то «вроде оцепенения» [Жорж Санд 1981:123]. В конце романа Альберт умирает (успевая перед смертью обручиться с главной героиней романа, Консуэло, напомним тем самым о вящей традиционности фольклорного мотива «соумирания мужа и жены») [Еремина 1991], но, как сообщается в эпилоге и выясняется из продолжающего «Консуэло» романа «Графиня Рудолынтадт», графа погребают заживо. Из могилы Альберта спасает мать, Ванда фон Прахалиц, знающая о припадках сына и ранее сама пережившая мнимую смерть и преждевременные похороны. Отныне в развитие истории, растянувшейся на сотни патетических страниц, повествование о жизни графа, умершего для окружающих, соотносится с рассказом о летаргии, погребении и спасении графини. Рассказ завершается счастливо: героиню, лежащую в бессильном оцепенении под гробовой плитой, спасает ее друг-врач, догадывающийся о возможности ужасной ошибки и похищающий тело из фамильного склепа. Мистериальный подтекст совпадения судьбы матери и сына очевидно знаменует в романе Санд новое рождение и предвосхищает некое равно религиозное и революционное обновление мира. У текста Санд был и другой, сегодня менее очевидный, но вполне кон-

кретный адрес, отсылающий к христианско-социалистическому учению П. Леру (трактату «De l'humanite», 1840). В развитие идей К. А. Сен-Симона Леру полагал, что жизнь индивидуума неавтономна, а зависит от коллективного бытия «солидарных» друг с другом людей. «Солидаризм» или «социализм» (считается, что именно Леру ввел этот термин в политическую теорию) не имеет в истории временного ограничения: живущие сегодня наследуют живущих вчера и предвосхищают тех, кто будет жить после них. Преемственность между умершими и живыми есть единство «человека-человечества» (l'homme-humanite), объяснявшееся самим Леру вполне эзотерически – как результат перерождения, метемпсихического продолжения уже существовавших жизней. В своем понимании истории Леру не был одинок. Естественно-научные доводы в пользу «метемпсихического» единства человеческой истории в эти же годы высказывал известный зоолог и натурфилософ, профессор Бернского университета Ж.М. Перти («Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur», 1861). «Консуэло» и «Графиня Рудолынтадт» иллюстрируют учение Леру в описании судьбы Альберта, чьи странные припадки и обмороки, как выясняется к концу дилогии, есть результат «реинкарнации», а конкретно – памяти о судьбе Я. Гуса. В России учение Леру было

востребовано сторонниками М.В. Буташевича-Петрашевского [Seddon 1985: 52]. В 1840-е годы им зачитываются в кружке Герцена – Огарева – Грановского [Панаев 1950: 242]²⁴. Много лет спустя бывший петрашевец Ф.М. Достоевский, ославивший увлечения своей собственной юности, будет мазохистически вспоминать об энтузиазме В.Г. Белинского, «по целым вечерам» толковавшего о Санд, Леру, Э. Кабе и П.Ж. Прудоне – «двигателях человечества, к которым предназначалось примкнуть Христу» [Достоевский 1980: п]²⁵. В 1860-е годы имена Санд и Леру неизменно ставятся вместе: даже трезвомыслящий Д.И. Писарев, усматривавший у Леру «достаточное количество самой вопиющей галиматши», признавал «чарующее влияние его фантазий» и расценивал навеянные ими романы Санд как «превосходные» [Писарев 1956: 87, 88].

«Консуэло» и «Графиня Рудольнтадт» стали своего рода апофеозом литературной символизации мнимой смерти, сочетая в себе философскую претенциозность с авантюрной интригой и романтическим антуражем. Ко времени их появления сюжетные возможности мотива мнимой смерти были, однако, уже не единожды использованы авторами, вкладывавшими в него не только развлекательно-ужасающий, но и символический смысл.

В русской литературе наиболее масштабным опы-

том в использовании мотива мнимой смерти в структуре повествовательного сюжета стал авантюрный роман Вс. Крестовского «Петербургские трущобы». Первоначально опубликованный в журнале «Отечественные записки» (1864–1867) роман Крестовского будет многократно переиздаваться впоследствии и в ретроспективе может быть назван бесспорным бестселлером русской литературы второй половины XIX века. Современники вспоминали, что «роман... читался... нарасхват, и добиться его в публичных библиотеках было не легко; нужно было ждать очереди месяц и более»²⁶. Другой мемуарист вспоминает, что Ф.М. Достоевский «упрекал самого себя, что упустил из „Эпохи“ (т. е. издававшегося самим Ф.М. Достоевским журнала. – К.Б.) такое сокровище, как „Петербургские трущобы“... которые привлекли массу подписчиков, „Отечественным запискам“ Краевского» [Бунаков 1909: 60]. Особо рьяные читатели организуют коллективные экскурсии по описанным в романе местам [Берг 1985:356]. Маршрут таких «экскурсий» нам неизвестен, но в принципе он должен был бы включать в себя также посещение Митрофаньевского кладбища в Санкт-Петербурге – места, где разворачивается кульминационная сцена четвертой части романа. Эта сцена – погребение мнимоумершей героини и спасение ее от кошмарной смерти граби-

телями, раскапывающими ее могилу. По стилистике повествования Крестовский очевидно ориентировался на Э. Сю и А. Дюма, но, как и Санд, тоже не был чужд философско-публицистических претензий, позволявших современникам угадывать за сюжетными перипетиями романа социально-политические аналогии и «вчитывать» в роман не только приключенческий смысл.

Литературный интерес к мотиву мнимой смерти устойчив на протяжении всего XIX века, но преследует разные стилистические, сюжетные и жанровые задачи. Филантропия и квазихристианское обновленчество являются доминирующими, но не единственными стратегиями, поддерживающими интерес к мнимой смерти. Для В.И. Даля, например, это не более чем тема для анекдота (рассказ «Мнимоумершие», 1840-е годы). Рассказчик-доктор вспоминает две истории из своей врачебной практики. В первом случае мнимоумершим оказывается больной, который перепутал больничную палату и забрел в морг, где был застигнут инспектирующим больницу ревизором. Опешивший ревизор решил, что это больной, который очнулся в морге после того, как он был отвезен туда врачами, посчитавшими его умершим. Во втором случае доктор вспоминает о рекруте-еврее, симулянте, бежавшем из больницы и выдумавшем историю о сво-

ем погребении. Будучи пойман, беглец рассказывает о том, как в больнице он подговорил служителей-единоверцев инсценировать его похороны, что те якобы и сделали, закопав его на время в могилу, а потом откопав и дав ему возможность убежать. На поверку, однако, выяснилось, что еврей врал, а историю о своей мнимой смерти сочинил, чтобы вызвать к себе сострадание необычностью своих походов. Так, и в первом и во втором случае необычное оказывается объяснимым, а страшное – поучительно фарсовым.

Однозначное вышучивание и рациональное развенчание страхов на предмет мнимой смерти, определяющее пафос рассказа Даля²⁷, должно тем не менее считаться для русской литературы скорее исключением, чем правилом. Во второй половине XIX века легкомысленному неверию в рассказы о заживо погребенных препятствует прежде всего медико-образовательная литература, а также церковные и гражданские постановления относительно погребения умерших, обязывавшие совершать похороны не ранее чем по истечении трех дней после смерти. По уложению о наказаниях (статья 1081), если смерть последовала не от чумы или другой заразной болезни, совершение похорон прежде истечения трех дней формально считалось правонарушением, но, по-видимому, не вызывало реального судебного преследо-

вания. Незвестный автор статьи, опубликованной в 1862 году в журнале «Руководство для сельских пастырей», доказывая практическую пользу медицинских познаний для священника, аргументирует ее, в частности, тем, что священник должен уметь отличить истинную смерть от мнимой и, во всяком случае, не совершать погребения ранее установленного законом трехдневного срока. Между тем запрет этот, как пишет тот же автор, повсеместно нарушается. В 1880-е годы примеры мнимых смертей неоднократно упоминаются и обсуждаются в журнале «Врач» (см., например: 1887. № 30. С. 593). В 1894 году в пространной статье, опубликованной в «Пастырском собеседнике», устрашающие рассказы о случаях захоронения мнимых покойников по-прежнему описываются как вполне достоверные, а авторское обращение к читателю содержит весь арсенал риторических приемов, растиражированных век назад (см., например, вышеприведенную цитату из книги Еллизена): «Заставьте ваше воображение представить себе в подробной картине положение несчастного, зарытого в могилу и просыпающегося в этой сени смерти и ужаса, и у вас, конечно, встанет волос дыбом и дрожь пробежит по всему телу. Несчастный открывает глаза – тьма его окружает; он хочет приподняться, но усилие его тщетно: голова придавлена неподвижно; он подается в сторону

– и там нет места. Ему становится душно и страшно. Ощупывая руками, он начинает распознавать окружающие его предметы и с ужасом, наконец, узнает свое положение. Тщетно он силится кричать: крик его умирает в тесном гробе и не достигает до человеческого уха; тщетно он силится удалить от себя крышку заколоченного гроба и тяжелую неподвижную толщу земли, лежащую всюю тяжестью на нем; холодный пот обливает его тело; количество воздуха, которым он дышит, ежесекундно поглощается, и он ежеминутно ожидает последнего вздоха. Счастье его, если мучения прекратятся скоро...» [ПМИ 1894:469].

Появляющиеся к концу XIX века скептические доводы ученых медиков на предмет многочисленности врачебных ошибок при констатации смерти (один из таких скептиков, французский врач Э. Бушу, в 1883 году настаивал, что истории о мнимой смерти по преимуществу выдуманы и врач всегда способен распознать действительную смерть [Bouchut 1883: 402]) не меняли общераспространенной уверенности в реальности историй о заживопо гробенных. В 1896 году в русском издании энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона признавалось возможным, что «иной раз... мнимоумершие были заживо похоронены», хотя и оговаривалось, что «многие рассказы о подобных роковых ошибках недостоверны» [Энциклопед-

дический словарь 1896: боб]. Дополнительную роль в поддержании уверенности в возможности преждевременного погребения играли, наконец, муссировавшиеся во время холерных эпидемий слухи о мнимоумерших больных. Случаи мнимой смерти у холерных больных действительно отмечались [П-ский 1862:149]²⁸. Кроме того, в силу особенностей клинического протекания болезни даже после смерти холерного больного его тело иногда продолжало содрогаться от судорог, создавая впечатление, что больной жив [Watts 1999:173].

В контексте традиционной, прежде всего сельской, культуры XIX века рассказы о мнимоумерших поддерживаются фольклорными представлениями о заложенных покойниках и бродячих мертвецах. В конце 1890-х годов автор статьи в «Руководстве сельских пастырей» осуждает поверья об оживающих по ночам мертвецах и страх крестьян перед кладбищами [Цветаев 1897: 648–651]. Суеверные представления при этом сложно контаминировались с традициями погребальной обрядности, заставляя думать, что «душа продолжает жить в устроенном для нее „домовище“ – гробе», и в общем наделена «такими же потребностями, как и земная» [Генерозов 1883: 21], [Warner 2000: 73 ff.]. Фольклорные рассказы о мнимой смерти существовали с этой точки зрения в ряду традиционных наррати-

вов и обрядовых практик, апеллирующих к «потустороннему» миру, например, практик «окликания» мертвых, пасхального «христосования» с предками. Рискну предположить, что при всей разнице сельской и городской культуры интерес интеллектуалов конца XIX века к мотивам мнимой смерти не только не исключает фольклорных аналогий, но и сам способствует фольклоризации, а в широком смысле – мифологизации общественного сознания. Буквальное прочтение элегических монологов, обращенных к умершим, характерных для кладбищенской поэзии конца XVIII – начала XIX века, позволяет, к примеру, «дополнить» тот же сюжет диалогической реакцией виртуального собеседника голосом самого умершего, превращающего элегическую резиньяцию лирического героя в своеобразное напоминание о характерных для фольклора «живых мертвецах». Скандальным примером такого буквализма в русской поэзии стало стихотворение К.К. Случевского «На кладбище» (1860), в котором герой – посетитель кладбища – сам *слышит* обращенную к нему речь мертвеца. Начиная с юношеской повести «Профессор бессмертия» и заканчивая произведениями, написанными в старости (особенно в стихотворных циклах «Загробные песни» и «В том мире»), Случевский постоянен в своих проповедях всеприсутствия смерти и вместе с тем ее онто-

логической мнимости (см.: [Ильин 1967:76–93], [Tschiewskij 1968:15–18]). Таков, в частности, короткий рассказ «Полусказка», непосредственно обыгрывающий сюжет мнимой смерти и лишний раз заставляющий автора сделать саркастический вывод о превратностях «посюстороннего» истолкования смерти (несостоявшаяся смерть прекрасной девушки, очнувшейся во время отпевания, подытоживается при этом вполне иллюстративным анекдотом: один из репортеров, не дождавшись конца панихиды, уехал и опубликовал сообщение о состоявшихся похоронах) [Случевский 1898: 273].

В 1890-е годы сюжетные возможности мотива мнимой смерти использует А.Н. Апухтин в фантастической повести «Между жизнью и смертью». Умерший, но при этом продолжающий «видеть» и «слышать» герой Апухтина безучастно наблюдает за своим обрядом, траурной суетой родственников и домочадцев и, наконец, панихидой. В какой-то момент «умерший» герой ужасается, предположив, что он впал в летаргическое состояние. Вспоминая «какую-то французскую повесть, в которой подробно описывались впечатления заживо погребенного человека», он силится восстановить ее в подробностях, но никак не может вспомнить главного – как мнимоумершему удалось спастись, «что именно он сделал, чтобы выйти

из гроба» [Апухтин 1895:211]. В конечном счете страх сменяется фантасмогорическими видениями и смутным припоминанием прежних перерождений, жаждой жизни и новым рождением – рождением, беспмятным к прошлому. Будучи очевидно близкой к уже сложившейся литературной традиции «протоколирования смерти» от лица умирающего, повесть Апухтина интересно соотносится с физиологическими теориями, активно обсуждавшимися в те же годы в научной литературе. Еще за десять лет до появления рассказа Апухтина Н.Н. Страхов в программной статье «Главная задача физиологии» (1886) высказывал идею, в общем виде созвучную замыслу Апухтина. По мнению Страхова, опиравшегося в объяснении начал органической жизни на гипотезы Д. Тиндаля и Г.Л.Ф. Гельмгольца (жизнь на планете началась с органической пылинки, залетевшей на землю из глубины небесного пространства), изучение живых организмов предполагает рассмотрение законов, характеризующих, с одной стороны, взаимосвязь, а с другой – структурную самодостаточность животного мира. Все живые организмы на планете связаны единством органического происхождения, единством процесса развития и дивергентной преемственностью рождения и смерти. Исходя из понимания жизни как тотального органического процесса, смерть, по мнению Страхова,

предстает дискурсивно конвенциональным и в принципе мнимым событием. Упоминание о некой «французской повести», которую пытается вспомнить героиня Апухтина, усугубляет тот же тезис риторически: вопрос не в том, что такое смерть, а в том, что мы не знаем наперед, как нам удастся выйти из гроба.

Неравнодушие литераторов и ученых к теме мнимой смерти делает понятнее истоки и такого, казалось бы, странного и «одинокого» интеллектуального продукта конца XIX века, как философия «общего дела» Н. Федорова (1828–1903), придавшего идее воскресения умерших буквальный смысл²⁹. «Преодоление» индивидуальной смерти в литературе 1880-1890-х годов, вписываясь в историософские и естественнонаучные концепции конвенциализации смерти перед лицом Истории (как это было уже у Леру) и Природы (как это было уже у натурфилософов начала XIX века, но по новому заявлено у Тиндаля и Гельмгольца), оказывается вместе с тем созвучным медицинскому изучению процессов умирания, предвосхитившему обособление в начале XX века нового направления в сфере традиционной патологоанатомии – «науки о смерти», танатологии. Декларативный для позитивистской медицины Вирхова-Рокитанского причинно-следственный (казуистический) подход к объяснению патогенеза осложняется, а постепенно и оттес-

няется конвенциональным, позволяющим представить болезни и саму смерть как процессы, сопутствующие человеку в течение его жизнедеятельности. Понятая в терминах умирания смерть предстает, таким образом, не отрицанием жизни, не противостоящим ей Другим, но ее со-природным, онтогенетическим свойством [Шор 1925]. Замечательно, что и подход к объяснению мнимой смерти подразумевает отныне более широкий круг клинико-казуистических наблюдений на предмет *естественного* развития организма (например, случаи так называемой «мнимой смерти у детей») [Косоротов 1902].

Случайно или нет, но в области патологоанатомической практики последняя треть XIX века знаменует неординарный всплеск научного и общественного интереса к возможностям бальзамирования покойных. В России традиция бальзамирования в целом восходит к эпохе Петра, но специализированные исследования в этой области начинают вестись много позже, по-видимому только в 1830-е годы. В 1860-е годы оригинальные методы консервации анатомических препаратов предлагают академик И.В. Буяльский, профессора В. Грубер (в 1860-е годы он бальзамировал тело императрицы Александры Федоровны, а в 1881 году – Александра II), Н.Э. Ляковский, Буров, А.С. Венедиктов [Кузнецов и др. 1999: 65–67]. В 1870 году про-

фессор Петербургской медико-хирургической академии Д.И. Выводцев публикует работу «О бальзамировании вообще и о новейшем способе бальзамирования трупов без вскрытия полостей, посредством салициловой кислоты и тимола». В начале 1881 года издается обширная монография Выводцева «Бальзамирование и способы сохранения анатомических препаратов и трупов животных», и в этом же году ее автор бальзамирует тело скончавшегося 23 ноября Н.И. Пирогова. История о сохранении останков великого хирурга и одного из самых знаменитых людей России была широко освещена в прессе. Газета «Врач» подробно описывала процесс бальзамирования, предпосылки к которому были крайне неблагоприятны: Выводцев приступил к работе только на четвертый день после смерти, когда «уже наступило резко выраженное трупное разложение, выразившееся сильным запахом и зелеными пятнами на груди, животе и даже лице». Бальзамирование совершалось без вскрытия полостей с помощью инъекционной обработки тела тимолово-глицериновым раствором, в результате которой, «к общему удовольствию» присутствовавших, «зеленые пятна совсем исчезли; трупный запах совершенно прошел, все тело приняло свежий вид, а лицо – нормальное выражение. Николай Иванович напомнил спящего человека»³⁰. В ретроспективе обще-

ственно-политической мысли история бальзамирования тела Пирогова любопытна своим идеологическим контекстом: труп Пирогова будет сохраняться в замечательной сохранности в застекленном гробу долгие годы, и затем именно этот способ погребения станет прецедентным для схожего погребения (а возможно, и для самого решения о бальзамировании) тела В.И. Ленина в 1924 году³¹. Важно отметить вместе с тем, что для современников похорон Пирогова практика предпогребального бальзамирования не была уже исключительной редкостью и, более того, не ассоциировалась только с похоронами. Когда-то Петр I, движимый восторгом перед неразличением живого и мертвого, целовал в кабинете Рюйша забальзамированный труп ребенка. Бальзамировщики конца XIX века стремятся к тому же: умерший должен выглядеть как живой. Профессор Медико-хирургической академии М.А. Попов (забальзамировавший более 100 трупов, и в частности труп Александра III) становится в 1890-е годы автором характерного экспоната, выставленного в стеклянной витрине академической кафедры – забальзамированного трупа молодой девушки, «спящей красавицы», утопавшей в волнах розового газа [Кузнецов и др. 1999: 71]. По свидетельству консерватора при Анатомическом институте доктора Эндрихипского, бальзамирование трупов богатых и знатных людей

в Петербурге в 1880-е годы становится своеобразной модой [Горелова 2000]. Известно во всяком случае, что в 1877 году в забальзамированном виде был погребен поэт Д.П. Ознобишин. Тело Ознобишина хранилось в фамильном склепе до 1927 году, пока он не был разрушен: неистлевшее тело позднее показывали экскурсантам, чтобы рассказать об обрядах захоронения помещиков [Гольц 2001: 374].

Фамильные склепы с забальзамированными трупами в символическом плане подобны «домам для умерших», о строительстве которых хлопотали европейские и русские единомышленники Гуфеланда. Бальзамирование спасает тело от разложения, уподобляя его живому, а в определенном смысле – сохраняя его живым. Спасители мнимоумерших, призывавшие руководствоваться признаками разложения в качестве единственного критерия в определении смерти, настаивали во избежание преждевременных похорон на необходимости дождаться гниения и трупного запаха умерших. Забальзамированные трупы служат предметом схожей предусмотрительности. Для бальзамирщиков Древнего Египта предотвратить разложение значило гарантировать посмертную жизнь покойного. Посетителям ленинского мавзолея ведомы схожие, пусть и гораздо более смутные, надежды: до тех пор пока труп не гниет, можно верить, что смерть

обратима.

Примечания

¹ Специализации термина «тафофобия» в указанном значении способствовала работа Е. Морселли «Sulla dismorfobia e sulla tafefobia» (1891). Примеры клинических описаний: Psychitric Quaterly. 1942. Vol. 16. P. 641–645; Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie. 1977. Bd. 120. S.195–203.

² По объяснению З. Фрейда, упоминающего страх быть похороненным заживо в «Толковании сновидений» (1900), он обозначает одну из фантазий «о пребывании в материнской утробе» – «бессознательное обоснование веры в загробную жизнь, которая представляет собою лишь продолжение в будущем загадочной жизни до рождения» [Фрейд 1913: 218, примеч.].

³ См. также резюме доклада Д. Гросса (Groß) «Zwischen Auferstehungsglaube und Aufklärung: Scheintodangst, Religion, Medizin und Staat im 18.Jahrhundert», прочитанного в 2002 году в рамках ежегодной конференции Немецкого общества истории медицины, естествознания и техники (см.: http://www.dggmnt.de/tagungen/tagung_2002.html).

⁴ В наши дни этот вопрос касается права общества «наделять» и «лишать» человека жизни: [Muller/Koennig 1988:351–374], [Агамбен 1999:75–79]. О проблеме достаточного критерия в определении смерти см.: [Wann ist der Mensch tot? 1994].

⁵ Вступивший в ложу «Петра к Правде» граф Ф.П. Толстой позже уверенно характеризовал ее как «лучшую» и «изобилующую более всех других сурьезными, образованными и дельными людьми»: «Ни в одной другой ложе ни один из братьев совсем не знает настоящие работы масонов и думают, что все таинство масонов состоит в аллегорических действиях, производимых в заседаниях лож» [Толстой 2001:177,178,179].

⁶ Полный текст письма Еллизена: [Пыпин 1916:400–406].

⁷ Еллизен цитирует книгу Тьери [Thierry 1787], вышедшую на следующий год в немецком переводе (Unterricht von den Fürsorge, die man den Todten schuldig ist. Lübeck, 1788).

⁸ Прокл in semp. II113, 6 Kroll [Фрагменты Демокрита 1955].

⁹ «Всякий друг человечества будет согласен сказать с г. Гуфеландом: „Не станем оставлять умершего,

но окажем ему такое почтение, внимание и попечение, каковое оказывали пред смертью его; поелику может быть он слышит, и внутренно благославляет человеческие попечения. Не оставим его до тех пор, пока гнилость не удостоверит нас, что и последняя искра жизни угасла“» [Еллизен 1801: 84].

¹⁰ Электронная версия издания:
www.nursehistory.org/ar-text.htm

¹¹ О читательском контексте повести Эмина см.: [Сиповский 1910: 598–603, след.].

¹² Друг Просвещения. 1804. № 3. С. 228. Автор здесь же призывает не хоронить мертвых тел до тех пор, покуда не покажутся признаки гниения, и призывает к строительству соответствующих домов, где бы тела умерших находились под медицинским призором.

¹³ Анекдот / Пер. с нем. Ф. Бунакова // Вестник Европы. 1808. № 20. С. 290–294.

¹⁴ Викторина Ольмон // Вестник Европы. 1810. № 9. С. 28–38.

¹⁵ Рейхмут фон Адохт / Соч. Еленшлегера // Вестник Европы. 1816. № 8. С. 241–258.

¹⁶ *Groß D.* Zwischen Auferstehungsglaube und Aufklärung: Scheintodangst, Religion, Medizin und Staat

im 18. Jahrhundert (<http://www.dggmnt.de/tagungen/tagung2002.html>). Схожим образом рассуждал Р. Финьюкэн, связывая страх перед мнимой смертью с латентно болезненной для эпохи научного позитивизма «жаждой бессмертия» [Finucane 1996:177–178].

¹⁷ В переводе на русский язык роман Харитона был издан уже в 1766 году: Похождения Керее и Каллирои: Соч. на греч. яз. Харитоном Афродийским / С немецкого (sic!) [пер. Иван Акимов]. СПб., 1766. В 1793 году в Калуге вышло второе издание того же перевода: Славные язычник, или Весьма достойнешие любопытства приключения Керее и Каллирои, знатнейших сиракузян.

¹⁸ Интерпретацию этих текстов с историкомедицинской точки зрения см: [Amundsen 1974:320–337].

¹⁹ История эта, судя по всему, неправдоподобна. См: [O'Malley 1964:304–364]. Другие версии той же легенды: [Milanesi 1991: 100–106].

²⁰ Можно согласится с Б. Зигертом, полагающим, что тема «мнимой смерти» является частным случаем медиальной «фантасмагоризации» смерти в образах оживших покойников, вампиров, зомби и т. п. К сожалению, насколько можно судить по резюме прочитанного им университетского курса («Das Unheimliche der Medien. Scheintod, falsches Leben, lebende Leichen,

„Neomorts“ in Literatur, Photographie und Film»), объяснение соответствующей топике ограничено у Зигерта психоаналитическими концепциями о бессознательном страхе (das Unheimliche), испытываемом человеком перед «неопределенностью» различения живого и мертвого (<http://www.uni-weimar.de/medien/kulturtechniken/lehre/scheintod.html>).

Д. Шмидт, рассмотревший сюжеты о мнимоумерших в литературных текстах второй половины XIX–XX века в лекционном курсе «To be continued. Scheintod und Literatur», прочитанном в 2003 году в университете Эрфурта, объясняет интерес литераторов к мнимой смерти конструктивной схемой романа, предполагающего смерть персонажей в качестве обязательной компоненты сюжета. Если смерть приносит завершенность и вместе с тем смысл в повествование, то мнимая смерть («игра со смертью») этот смысл разнообразит (<http://www.uni-erfurt.de/literaturwissenschaft/master/lehre/detail.html>).

²¹ См. анализ этих текстов в третьей главе докторской диссертации, посвященной репрезентации неестественной смерти в немецких народных сказках: [Beier 1997 (электронная версия: <http://dohost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/medizin/beier-bar-bara/HTML/beier.html>)].

²² О «ближайшем контексте» гоголевских произведе-

дений см.: [Вайскопф 1993], [Алексеев 1978:30–31].

²³ «Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra» [Tertullian. De carnis resurrectione].

²⁴ О спорах на тему бессмертия и мистических настроениях, царивших в кружке Герцена – Огарева – Грановского в 1830-1840-е годы см.: [Фреде 2001: 173~174]. В 1848 году Н.П. Огарев, окончательно порвавший с религиозными убеждениями юности, пишет Н.А. Тучковой: «Меня занимает одно – свести проблему жизни к ее простейшим элементам и, вооружившись этим материализмом, окончательно отрезать от власти всякую мистическую идею» [Русские пропилеи 1916: 38 (оригинал по-фр.)].

²⁵ В письмах, написанных Белинским в последние годы жизни, прежнее почтение к Леру сменяется иронией [Белинский 1956:100,330].

²⁶ *Посадский Я.* Из местных литературных воспоминаний // Волжский вестник. Казань, 1899. С. 393 (цит. по: *Отрадин М.*

Роман В.В. Крестовского «Петербургские трущобы» [Крестовский 1990:з]). В 1902 году Е. Соловьев характеризовал роман Крестовского как «известный всей читающей России» [Соловьев 1902: 453].

²⁷ «Зашла речь в беседе о мнимоумерших, о зары-

тых живьем, каждый из собеседников знал несколько подобных случаев, с большими подробностями, знал наверное, что все это точно так было, но на поверку выходило, что все это было Бог весть где начитано и наслышано, а из семи человек собеседников ни один не мог подкрепить подобного случая своим личным свидетельством, ни один всех этих страстей сам не видел» [Даль 1898:108].

²⁸ Как бы в виде иллюстрации к слухам о том, что больные от холеры хоронятся живыми, бельгийский художник А. Виртц изобразил такого мнимоумершего, открывающего крышку гроба с надписью «Mort du cholera» («Inhumation precipitee», Musees royaux des Beaux-Arts de Belgiques).

²⁹ О возможности воскрешения умерших мечтал уже Ж.Э. Ренан, но, как полагал Федоров, малодушно отступился от собственной мысли после того, как идею «преодоления смерти» отверг химик П.-Э.-М. Бертло: «Бездушный химик не мог возвыситься до этой мысли, и Ренан согласился с ним» [Федоров 1913:32]. См. также: [Кийко 1980:121].

³⁰ Цит. по: [Кузнецов и др. 1999: 84] (здесь же, на с. 85–90, говорится о реставрации и повторном бальзамировании тела Пирогова в 1945 г.). См. также: [Даль 1956: 65–74]– Предыстория посмертного сохра-

нения тела Пирогова остается в определенной мере загадочной. Известно, что Выводцев прислал Пирогову свою монографию о бальзамировании, однако неясно, сам ли Пирогов завещал забальзамировать его тело, или это было сделано по инициативе его родных [Горелова 2000 (<http://www.rmj.ru/main.htm/rmj/t8/n8/349.htm>)]. Очевидно во всяком случае, что бальзамирование могло быть эффективным только будучи произведено вскоре после смерти. Неотложный приезд Выводцева из Петербурга на Украину, в село Вишня Винницкого уезда, где Пирогов умер, мог состояться, только если поездка оговаривалась заранее.

³¹ Об истории бальзамирования Ленина см.: [Лауэр 1924: 23–24], [Збарский/Солоухин 1998], [Кузнецов и др. 1999: 90–94].

Литература

Агамбен 1999 / *Агамбен Д.* Политизация смерти // Новое литературное обозрение. № 44 (1999).

Алексеев 1978 / *Алексеев М.П.* Ч.Р. Метьюрин и русская литература // От романтизма к реализму: Из истории международных связей русской литературы. Л., 1978.

Апухтин 1895 / *Апухтин А.Н.* Сочинения. СПб., 1895. Т. 2.

Аръес 1992 / *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Аттенгофер 1820 / *Аттенгофер Г.Л. фон.* Медико-топографическое описание Санкт-Петербурга, главного и столичного города Российской империи. СПб., 1820.

Белинский 1956 / *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. М., 1956. Т. 12.

Берг 1985 / *Берг Ф. В.В.* Крестовский // Русский вестник. 1985. № 2.

Блейхер 1983 / *Блейхер В.М.* Расстройства мышления. Киев, 1983.

Бунаков 1909 / *Бунаков Н.Ф.* Записки. СПб., 1909.
Бычков 1887 / *Бычков И.А.* Бумаги В.А. Жуковско-го // Отчет Императорской публичной библиотеки за

1884 год. СПб., 1887.

Вайскопф 1993 / *Вайскопф М.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993.

Вицман 1799 / *Вицман А.* Краткая для народа книжка, содержащая: легкое и удобопонятное наставление, как с усопшими, замерзшими, удавившимися, упавшими в обморок, повесившимися... поступать... СПб., 1799-

Гейзлер 1778 / *Гейзлер Ф.* Показание главнейших спасительных средств таким людям, которые по внезапным несчастливым случаям лишились жизни. СПб., 1778.

Гельдерлин 1988 / *Гельдерлин Ф.* Гиперион. Стихи. Письма. М., Наука. 1988.

Генерозов 1883 / *Генерозов Я.К.* Русские народные представления о загробной жизни на основании записок, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883.

Гоголь 1952 / *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений. Л., 1952. Т. 8.

ГОЛЬЦ 2001 / *Гольц ТМ.* «Поэт и полиглот...» // Ознобишин Д.П. Стихотворения и проза. М., 2001. Кн. 2.

Горелова 2000 / *Горелова Л.Е.* Тайна Н.Е. Пирогова // Русский медицинский журнал. 2000. Т. 8. № 8.

Даль 1894 / *Даль В.И.* Собрание сочинений. СПб.,

1898. T. 4.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.