



Ніжинський державний педагогічний університет
імені Миколи Гоголя
Гоголівський науково-методичний центр



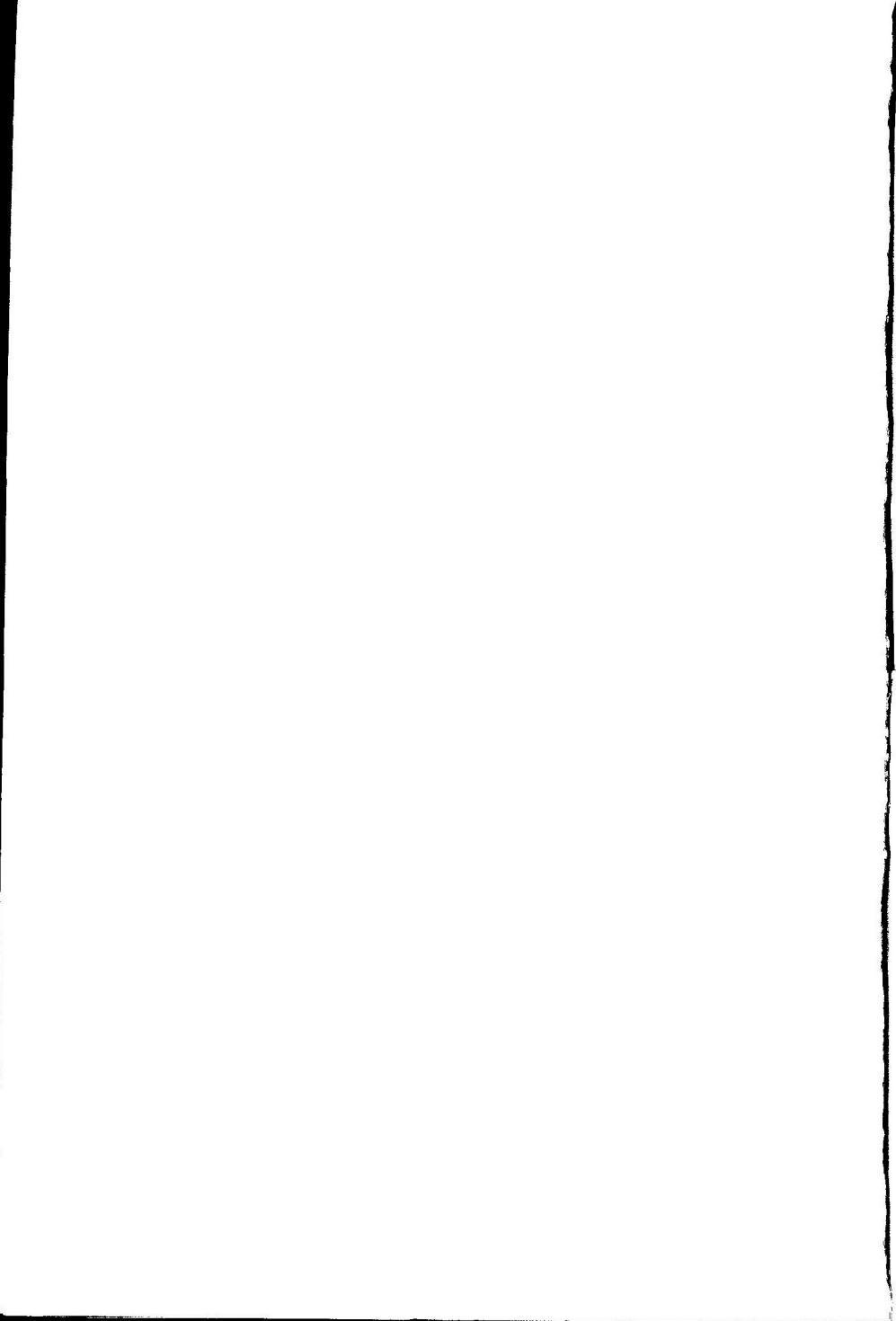
**ГОГОЛЕЗНАВЧИ
СТУДІЇ**

Выпуск четвертый

**ГОГОЛЕВЕДЧЕСКИЕ
СТУДИИ**

Выпуск четвертый

Ніжин 1999



Ніжинський державний педагогічний університет
імені Миколи Гоголя
Гоголівський науково-методичний центр

ГОГОЛЕЗНАВЧИ СТУДІЇ

Выпуск четвертый

ГОГОЛЕВЕДЧЕСКИЕ СТУДИИ

Выпуск четвертый

ББК (Ш5(2=P)5-4я43)

Гоголезнавчі студії. Гоголеведческие студии. Ніжин, 1999. – 213 с.
Гоголеведческие студии. Нежин, 1999. – 213 с.

У черговому збірнику наукових праць досліджуються різні аспекти проблеми “Гоголь і християнство”.

Він розрахований на науковців, студентів, широке коло читачів, які цікавляться творчістю Гоголя.

Редакційна колегія: Михед П.В. (відп.ред.) Казарін В.П.,
Кирилюк З.В., Киричок Г.А., Ковальчук О.Г., Маєвська Т.П.,
Самойленко Г.В.

ББК (Ш5(2=P)5-4я43)

ISBN 966-7291-01-9

Підписано до друку 14.04.99
Гарнітура Computer Modern
Тираж 300 пр.

Формат 60x84/16 Папір офсетний
Офсетний друк Ум.друк.арк. 19.45

Замовлення №

Різограф НДПУ імені Миколи Гоголя, м.Ніжин,
Кропив'янського, 2.

© Ніжинський держпедуніверситет імені Миколи Гоголя.
1999 р.

Комп'ютерний набір, верстка та макетування
Лисенко Л.І., Лисенко М.М.

Редакційно-видавничий відділ університету



8 (04631) 2-23-53

E-mail: yavp@gogol.semicond.kiev.ua

Від редакторів

Новий випуск наукових праць Гоголезнавчого центру Ніжинського державного педагогічного університету ім. Миколи Гоголя присвячений різним аспектам проблеми “Гоголь і християнство”. Зміна наукових парадигм в останні десятиліття поставила на часі перегляд багатьох звичних уявлень про культурний контекст, оскільки вилучення при інтерпретації творів літератури з християнського культурного контексту закономірно приводило до вихолощення їх змісту, а неухвага до цих проблем при дослідженні творчої еволюції письменників вела до викривлень, а то і фальсифікацій.

І творчість Гоголя - не виключення. Радше правило. Автори статей, вміщених у пропонованому збірнику, аналізують під різними кутами зору “християнство Гоголя”. Вияви цієї грані творчого профілю письменника різноманітні. Автори статей роблять спробу висвітлити деякі з них.

У цьому випуску читач віднайде огляди нових праць, присвячених творчості письменника. А ще - вже традиційну бібліографічну довідку: Гоголіана 1997 року в Україні і Росії, а також бібліографію “Гоголь в літературі русского зарубезья”.

Гоголівський науково-методичний центр при Ніжинському державному університеті ім. Миколи Гоголя готує до друку п'ятий випуск “Гоголезнавчих студій”, які будуть присвячені ранній творчості Миколи Гоголя. Редакційна колегія запрошує до участі в цьому виданні вчених-гоголезнавців.

Наша адреса: 251200, Україна, Ніжин, Чернігівської обл., вул. Озерна, 21-33

МИХЕДУ Павлу Володимировичу

СТАТТИ, ДОСЛІДЖЕННЯ

Владимир Воропаев

ПОЗДНИЙ ГОГОЛЬ (1842 - 1852): НОВЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

Долгие годы в силу известных причин духовно-нравственные произведения Гоголя не только не изучались, но были как бы изъяты из наследия писателя. В академическое Полное собрание сочинений Гоголя (1937 - 1952) не включены, например, "Размышления о Божественной Литургии" как текст, "не представляющий литературного интереса". В биографических словарях "Русские писатели", выпущенных издательствами "Советская энциклопедия" (1989) и "Просвещение" (1990), это сочинение Гоголя даже не упомянуто. Столь же незавидная судьба была и у "Выбранных мест из переписки с друзьями" - центрального произведения позднего Гоголя, впервые переизданного отдельной книгой в 1990 году [1].

Многие десятилетия советская школа литературоведения либо вовсе оставляла в стороне развитие идейных исканий Гоголя, либо объясняла их слишком узко. Попытки изучения религиозных воззрений писателя предпринимались в основном авторами Русского зарубежья. "Художественное творчество Гоголя, - писал профессор протопресвитер Василий Зеньковский, - при всей внутренней свободе Гоголя как художника, находилось в несомненной, хотя часто и скрытой зависимости от его идейных построений" [2].

Исследования русских ученых-эмигрантов, имевшие свои плодотворные результаты, оказали несомненное влияние на отечественную гоголеведческую мысль. Их опыт широко осваивается [3]. Постепенно преодолевается традиционное противопоставление художественных произведений Гоголя его позднейшей публицистике, ведущее начало от В.Г.Белинского. В этой связи особо отметим диссертацию И.А.Виноградова "Художественное мирозерцание Н.В.Гоголя второй половины 1840-х годов" (1994). Но нельзя не признать, что и сегодня Гоголь далеко не открыт как художник-мыслитель, а его произведения недостаточно изучены в их содержательном и

мировоззренческом аспектах. Однако и здесь есть положительные сдвиги. В недавнее время появились работы, в которых жизнь и творчество Гоголя рассматриваются в контексте христианской православной культуры [4]. Вышли монографии и статьи о “Выбранных местах из переписки с друзьями” и “Размышлениях о Божественной Литургии” [5]. Религиозным воззрениям Гоголя посвящают исследования и диссертации философы [6]. Статьи о Гоголе включаются в философские энциклопедические словари, в которых утверждается, что Гоголь должен быть зачислен в разряд крупнейших мыслителей России. Западные слависты все чаще обращаются в своих работах к религиозным истокам творчества Гоголя [7].

Вместе с тем новая эпоха, открывая читателям произведения Гоголя последнего периода его жизни, поставила перед исследователями целый ряд проблем как текстологического, так и историко-литературного характера. Многие десятилетия в архивах Киева, Москвы и Санкт-Петербурга не востребуемыми хранились рукописи Гоголя: тетради его выписок из творений святых отцов и богослужебных книг. Эти материалы были впервые изданы, атрибутированы и прокомментированы в новом девятитомном собрании сочинений Гоголя [8]. Опубликованные тексты показывают позднего Гоголя в новом свете и в то же время заставляют пересмотреть многие традиционные представления о духовном облике писателя. Как не раз признавался Гоголь, сочинения его самым непосредственным образом связаны с его духовным образованием.

Жизнь и творчество Гоголя являют собой неразрывное единство. “Художник воспитывается на почве человека...” [9]. Научная биография Гоголя донныне не создана. И дело здесь не столько в недостатке фактов, сколько в поразительной многосторонности личности Гоголя, сложности его духовного облика.

Последнее десятилетие жизни писателя вызывает особенно много противоречивых суждений. Они порождаются нередко предвзятым отношением исследователей к тому пути, которым шел Гоголь, и, как это часто бывает, неполным использованием материалов. Чаще всего эти две тенденции соединяются. Обращает на себя внимание отсутствие в современном литературоведении концептуальных исследований об этом периоде жизни и творчества Гоголя. Да и в дореволюционной науке можно указать на едва ли не единственный труд подобного рода - обобщающую работу церковного историка и публициста В.З.Завитневича [10].

Один из плодотворных путей постижения личности Гоголя -

выявление круга его знакомств. Долгое время многие факты биографии писателя оставались в тени, по разным причинам исследователи не придавали им должного значения. Это относится прежде всего к лицам духовного звания, соприкасавшихся с Гоголем в последний период его жизни. Спустя сорок лет после смерти Гоголя его биограф писал: "...нельзя не сознаться, что мы еще не только более чем недостаточно знаем его жизнь и почти еще не уяснили его нравственную личность, но даже характер его отношений к более или менее близким людям остается мало известным и почти вовсе не был до сих пор предметом внимательного изучения" [11].

Сегодня мы по-прежнему очень мало знаем о ближайшем окружении Гоголя, особенно в последнее десятилетие его жизни. И в первую очередь это касается таких людей, как граф Александр Петрович Толстой и протоиерей Матфей Константиновский. Почти все писавшееся о них в связи с Гоголем (в том числе и дореволюционными исследователями) требует пересмотра. Их отношения с Гоголем превратно истолкованы частью за недостатком сведений, а частью, может быть, и намеренно.

Гений Гоголя до сих пор остается неизвестным в желаемой полноте не только широкому читателю, но и литературоведам, которые при нынешнем состоянии отечественной науки, очевидно, не всегда способны осмыслить судьбу писателя и его зрелую прозу. Только подробный и объективный анализ христианского мирозерцания Гоголя приблизит нас к постижению своеобразия его духовного облика и глубинного смысла его творений.

Характер духовного образования Гоголя во многом определился еще в Нежине. Законоучитель гимназии протоиерей Павел Волынский, помимо преподавания катехизиса и Священной истории с географией Святой Земли, читал в старших классах своеобразный курс нравственного богословия, знакомя воспитанников с творениями святых отцов и учителей Церкви.

Можно думать, что уже в школьные годы Гоголь ознакомился с "Лествицей" преподобного Иоанна Синайского, ставшей его любимой духовной книгой. Образ лестницы (в церковнославянском - *лествицы*), соединяющей землю с небом, встречается в ранних произведениях Гоголя, например, в "Майской ночи, или Утопленнице". Сохранились свидетельства, что Гоголь внимательно изучал "Лествицу" и делал из нее подробные выписки.

Интерес к церковному чтению у Гоголя не только никогда не

прекращался, но со временем стал глубже [13]. Он не мог не отразиться на творчестве писателя. Отсюда неоспоримая необходимость изучения прочитанных Гоголем книг духовного содержания. Отдельные суждения на этот счет содержатся в работах В.В.Гиппиуса, П.Г.Паламарчука, В.В.Зеньковского, Ч. де Лотто и других. Однако целостного осмысления этого вопроса, по-прежнему, нет. До сих пор не составлен список духовных книг, которые были в поле зрения Гоголя в 1840-е годы. Отчасти это объясняется нечеткостью библиографического описания, отрывочностью сведений, содержащихся в переписке Гоголя и его записных книжках. К тому же Гоголь по собственному признанию тщательно скрывал свою внутреннюю жизнь и, следовательно, старался не обнаруживать те влияния, которым был подвержен.

Записная книжка Гоголя 1841- 1846 годов свидетельствует о широте его творческих интересов. В ней перечислены имена древних отцов и учителей Церкви, творения которых читал или предполагал читать Гоголь. Список этот весьма внушителен. Здесь Макарий Египетский, Максим Исповедник, Ефрем Сирин, Авва Дорофей, Симеон Новый Богослов, Игнатий Богоносец, священномученик Поликарп, Дионисий Ареопagit, Иустин Философ, Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Кирилл Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Симеон Солунский, Андрей Критский, Григорий Богослов, Иринея Лионский, Поликарп Смирнский, Амвросий Медиоланский, Августин Блаженный.

Особенно следует отметить интерес Гоголя к пастырскому, проповедническому слову. В его записных книжках упомянуты сочинения Симеона Полоцкого, архимандрита Иоанникия (Галытовского), преосвященного Лазаря Барановича, святителя Димитрия Ростовского, знаменитого иерарха Стефана Яворского, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Амвросия (Подобедова), епископа Рязанского Гавриила (Бужинского), митрополита Новгородского Димитрия (Сеченова), митрополита Санкт-Петербургского Михаила (Десницкого), епископа Нижегородского Питирима, святителя Филарета Московского, преосвященного Никифора Феотоки, Киевского митрополита Петра Могилы. Из древних отцов отмечены "творения патриарха Иеремии и Мелетия Пигаса".

Гоголь при чтении духовной и богослужебной литературы выписывал в специальные тетради все, что его интересовало. Зимой 1843/44 года в Ницце он составил обширный сборник выписок из творений

святых отцов и учителей Церкви, пользуясь в основном журналом “Христианское Чтение” за 1842 год. Помимо древних святых отцов Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина, Кирилла Александрийского и других, в этом сборнике содержатся также отрывки из сочинений современных Гоголю духовных писателей: святителя Филарета, митрополита Московского, Задонского затворника Георгия, епископа Костромского и Галичского Владимира (Алявдина), епископа Полтавского Гедеона (Вишневецкого), епископа Рязанского Гавриила (Городкова), протоиерея Стефана Сабинина.

Тогда же у Гоголя появляется потребность глубже войти в молитвенный опыт Церкви. В письме к С.Т.Аксакову из Рима от 18 марта (н. ст.) 1843 года он просит прислать ему “молитвенник самый пространный, где бы находились почти все молитвы, писанные отцами Церкви, пустынноиками и мучениками”. Результатом этой духовной жажды явилась целая тетрадь (около ста листов) переписанных Гоголем из служебных Миней церковных песней и канонов.

Эти выписки Гоголь делал не только для духовного самообразования, но и для предполагаемых писательских целей. В статье “В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность” он, в частности, замечал: “Еще тайна для многих этот необыкновенный лиризм - рождение верховной трезвости ума, - который исходит от наших церковных песней и канонов...”. Тайна этого лиризма (кстати, знакомая лишь редким и глубоким натурам) была открыта Гоголю и известна не понаслышке. Как явствует из содержания тетради, он внимательно прочел Минеи за полгода (с сентября по февраль) и сделал выдержки на каждый день.

Такой метод чтения Гоголя - с выписками - можно назвать “келейным”, - им пользовались, например, многие монахи. Его смысл - уяснение сложных, не поддающихся точному пониманию с первого раза духовных вопросов. К тому же, переезжая с места на место, Гоголь не мог возить с собой книг и имел при себе свою компактную библиотеку - рукописные сборники.

Сохранившиеся тексты свидетельствуют о хорошем знании Гоголем христианской книжности. Отсюда тянутся нити к “Размышлениям о Божественной Литургии” и второму тому “Мертвых душ”, “Выбранным местам из переписки с друзьями” и “Авторской исповеди”. Судя по всему, Гоголь искал путей к тому, чтобы стать духовным писателем в собственном смысле этого слова.

Духовная, церковная литература по форме отличается рядом особенностей от литературы светской, хотя между этими видами словесности имеются некоторые общие приемы, в том числе и художественные. Духовное творчество имеет строго определенную цель, направленную к объяснению смысла жизни по христианскому вероучению. Оно основывается на Священном Писании и имеет свои определенные признаки. Во-первых, писатель, взявшийся решать вопросы сокровенной жизни “внутреннего человека”, сам должен быть православным христианином; во-вторых, он должен иметь благословение на свой труды от священника или архиерея. В-третьих, он обязан основательно знать предшествующую традицию церковной литературы, а она корнями уходит в Святое Евангелие - источник духовного слова, резко отличающийся по своей направленности от начал, породивших художественную литературу во всем разнообразии ее проявлений. Наконец, для церковного писателя необходима живая вера в Промысл Божий, в то, что все во вселенной совершается по непостижимому замыслу ее Создателя. В своем позднем творчестве Гоголь приблизился именно к такому пониманию цели литературы.

Основное содержание эволюции Гоголя как писателя заключается в том, что от чисто художественных произведений, где литургическая, церковная тема была как бы в подтексте, он переходит к ней непосредственно в “Размышлениях о Божественной Литургии” и сочинениях, подобных “Правилу жития в мире” (собственно *духовная* проза), а также в публицистике “Выбранных мест из переписки с друзьями”. В этом смысле “Размышления...” имеют принципиальное значение для понимания творческой эволюции писателя. По образному слову Б.Зайцева, в этой книге “Гоголь поступил как музыкант, в зрелом возрасте перешедший от создания светской музыки к созданию духовной” [14].

К новым жанрам позднего творчества Гоголя можно отнести также составленные им молитвы, систематизированные выписки из творений святых отцов и учителей Церкви - труды, характерные скорее для аскета, чем для светского писателя. Молитвы Гоголя, написанные во второй половине 1840-х годов, свидетельствуют о его богатом молитвенном опыте и глубоком знании святоотеческой традиции.

Отражение духовной жизни Гоголя начала 1840-х годов можно найти во второй редакции повести “Портрет” (1842). Художник, создавший портрет ростовщика, решает уйти из мира и становится монахом.

Приготовив себя подвижнической жизнью отшельника, он возвращается к творчеству и создает картину, которая поражает зрителей как бы исходящей из нее духовностью. В конце повести монах-художник наставляет сына: "Спасай чистоту души своей. Кто заключил в себе талант, тот чище всех должен быть душою. Другому простится многое, но ему не простится". Вторая редакция "Портрета" свидетельствует, что Гоголь вполне сознательно шел по избранному пути религиозного осмысления искусства. В повести он как бы наметил программу своей жизни.

Летом 1845 года Гоголь имел намерение оставить литературное поприще и уйти в монастырь. Об этом рассказывает в своих записках Марфа Степановна Сабинаина - дочь веймарского православного священника Стефана Сабинаина. Гоголь приехал в Веймар, чтобы поговорить с ее отцом о своем желании поступить в монастырь. Но священник, видя его болезненное состояние, убедил не принимать окончательного решения. О душевном состоянии Гоголя говорит его запись в альбом матери Марфы Сабинаиной: "Совсем забыл свою фамилию, кажется, был когда-то Гоголем" [15]. Эти слова подтверждают, что Гоголь уже как бы видит себя монахом.

Отзвук поездки в Веймар можно найти в письме Гоголя "Нужно проездиться по России", вошедшем в книгу "Выбранные места из переписки с друзьями" и адресованном графу А.П.Толстому, чьи устремления также были направлены к монашеству: "Нет выше звания, как монашеское, и да сподобит нас Бог надеть когда-нибудь простую ризу чернеца, так желанную душе моей, о которой уже и помышление мне в радость. Но без зова Божьего этого не сделать. Чтобы приобрести право удалиться от мира, нужно уметь распротиться с миром".

По словам В.А.Жуковского, настоящим призванием Гоголя было монашество. "Я уверен, - писал Жуковский П.А.Плетневу в марте 1852 года из Бадена, получив известие о смерти Гоголя, - что если бы он не начал свои "Мертвые Души", которых окончание лежало на его совести и все ему не давалось, то он давно бы стал монахом и был бы успокоен совершенно, вступив в ту атмосферу, в которой душа его дышала бы легко и свободно" [16].

Последнее десятилетие жизни Гоголя проходит под знаком все усиливающейся тяги к иночеству. Не давая монашеских обетов целомудрия, нестяжания и послушания, он воплощал их в своей жизни. Гоголь жил, как бы не имея своего дома, - сегодня у одного, завтра у другого. Свою долю имения он отказал в пользу матери и остался нищим,

помогая при этом бедным студентам из средств, полученных за издание своих сочинений. После смерти Гоголя все личное имущество его состояло из нескольких десятков рублей серебром, книг и старых вещей - а между тем созданный им фонд "на вспоможение бедным молодым людям, занимающимся наукою и искусством", составлял более двух с половиной тысяч рублей.

Мария Ивановна Гоголь писала М.П.Погодину спустя три месяца после кончины сына: "...У него ничего не было в большом количестве, он говорил: блажен, кто все состояние свое имеет при себе - не боится ни огня, ни воров..." [17].

Современники не оставили никаких свидетельств о близких отношениях Гоголя с какой-либо женщиной. В литературоведении, однако, сложилось убеждение, что он был увлечен графиней Анной Михайловной Виельгорской (в замужестве княгиней Шаховской) и даже пытался сделать ей предложение. Анализ имеющихся в нашем распоряжении фактов (в том числе неопубликованных писем А.В.Гоголь к А.М.Черницкой, хранящихся в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки) приводит к заключению, что вопрос о сватовстве Гоголя не имеет сколько-нибудь серьезного научного обоснования [18].

О церковном отношении Гоголя к послушанию говорит тот поразительный факт, что он по совету своего духовного отца сжег главы незаконченного труда и фактически отказался от художественного творчества. О том, насколько труден этот шаг был для Гоголя, можно судить по его признанию в "Авторской исповеди": "Мне, верно, потяжелей, чем кому-либо другому, отказаться от писательства, когда это составляло единственный предмет всех моих помышлений, когда я все прочее оставил, все лучшие приманки жизни, и, как монах, разорвал связи со всем тем, что мило человеку на земле, затем чтобы ни о чем другом не помышлять, кроме труда своего".

Однако подлинный трагизм ситуации заключался в том, что монашеский склад был только одной и, вероятно, не главной стороной гоголевской натуры. Художническое начало преобладало в нем; кризис Гоголя - следствие глубочайшего внутреннего конфликта между духовными устремлениями и писательским даром.

По словам профессора И.М.Андреева, "огромный дар словесного художественного творчества был ниспослан Гоголю свыше, с одной стороны, как евангельский талант, требующий умножения и роста, а с другой - как исключительное богатство, препятствующее достижению

Царства Небесного” [19]. Гоголь стремился распорядиться своим богатством, то есть талантом, по-евангельски. “Способность созидания есть способность великая, - писал он А.О.Смирновой 22 февраля (н. ст.) 1847 года, - если только она оживотворена благословением высшим Бога. Есть часть этой способности и у меня, и я знаю, что не спасусь, если не употреблю ее, как следует, в дело”.

Устремление Гоголя к монашескому образу жизни выражено в конкретных словах составленной им молитвы, которая содержится в его записной книжке 1846 -1851 годов: “Милосердия, Господи. Ты милосерд. Прости все мне грешному. Сотвори, да помню, что я один и живу в Тебе, Господи; да не возложу ни на кого, кроме на одного Тебя, надежду, да удалюсь из мира в святой угол уединения”. Это устремление Гоголя было открыто не только его ближайшим родственникам или таким литературным соратникам, как Жуковский, но и некоторым школьным приятелям [20].

Попытка Гоголя оставить мир летом 1845 года, по всей видимости, не предполагала окончательного отказа от творчества, но как бы подразумевала возвращение к нему в новом качестве. Путь к большому искусству, полагал Гоголь, лежит через личный подвиг художника. Нужно на время умереть для мира, чтобы пересоздаться внутренне, а затем вернуться в мир, то есть к творчеству.

Напряженная внутренняя жизнь этих лет отразилась и на внешнем облике Гоголя. П.В.Анненков, встретивший его в 1846 году в Париже, вспоминает: “Гоголь постарел, но приобрел особенного рода красоту, которую нельзя иначе определить, как назвав красотой мыслящего человека. Лицо его побледнело, осунулось; глубокая, томительная работа мысли положила на нем ясную печать истощения и усталости, но общее выражение его показалось мне как-то светлее и спокойнее прежнего. Это было лицо философа” [21].

Здесь мы видим весьма выразительный портрет, который показывает нам духовно зрелого Гоголя, нашедшего свой путь.

1. См.: *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями /Сост., вступ. статья и коммент. В.А.Воропаева. -М., 1990.

2. *Зеньковский В.* Н.В.Гоголь // Гиппиус В. Гоголь; Зеньковский В. Н.В.Гоголь. -СПб., 1994.-С. 192.

3. См., например, *Моисеев Д.* Н.В.Гоголь как писатель-христианин в оценке

Русского зарубежья // Духовный мир. Сборник работ учащихся Московских духовных школ. - Вып. 3. - Сергиев Посад, 1996. - С. 33-88.

4. См.: *Паламарчук П.* "Ключ" к Гоголю // *Паламарчук П.* Козацкие могилы. - М., 1990. — С. 336 — 422 (первоначально книга вышла отдельным изданием в Лондоне в 1985 году под псевдонимом В.Д.Носов); *Котельников В.А.* Близ оптинских стен // *Котельников В.А.* Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). - СПб., 1994 — С. 159 — 167; *Есаулов И.А.* Спектр адекватности в истолковании литературного произведения ("Миргород" Н.В.Гоголя). — <2-е изд.> — М., 1995; *Дунаев М.М.* Н.В.Гоголь // *Дунаев М.М.* Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. — Ч.2. — М., 1997. — С. 85-214; *Гончаров С.А.* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте: Монография. — СПб., 1997.

5. См., например, *Барабаш Ю.* Гоголь. Загадка "Прощальной повести" ("Выбранные места из переписки с друзьями". Опыт непредвзятого прочтения). — М., 1993; *Марголис Ю.Д.* Книга Н.В.Гоголя "Выбранные места из переписки с друзьями": Основные вехи истории восприятия. - СПб., 1998; *Барабаш Ю.* "Ныне отпускаши..." // *Гоголь Н.В.* Размышления о Божественной Литургии. — М., 1990. — С. 5—14; *Кырлежев А.* Преодоление душевной черноты // Наше наследие. - 1990. - № 5. - С. 56 - 57; *Анненкова Е.И.* "Размышления о Божественной Литургии" в контексте позднего творчества Н.Гоголя // Гоголевский сборник /Под ред. С.А.Гончарова. - СПб., 1994. - С. 124-141.

6. См.: *Лазарева А.Н.* Духовный опыт Гоголя /Ин-т философии РАН. - М., 1993; *Птиченко М.В.* Религиозные искания Н.В.Гоголя. Автореферат дис. ...канд. филос. наук.-СПб., 1994.

7. См., например, *Schreier H.* Gogol's religioes Weltbild und sein literarisches Werk: Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. — Munchen. 1977; *von Lilienfeld F.* Gogol'als der Verfasser der "Betrachtungen uber die Gottliche Liturgie // *Wegzeichen.* - Wurzburg, 1979. - S. 377 - 404; *Амберг Л.* Литургия и храм у Гоголя // *Dissertationes Slavicae. Slavistische Mitteilungen.* Материалы и сообщения по славяноведению. Sectio Historiae Litterarum. — XVI.-Szeged, 1984. - С. 51-63; Его же. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N.V.Gogol'. (Slavica Helvetica Bd. 24.) - Bern; Frankfurt am Main; New York; Paris, 1986; *de Лотто Ч.* Лествица "Шинели" // Вопросы философии. - 1993. - № 8. - С. 58 - 83; *Хьетсо Г.* Гоголь-проповедник: Новые материалы // Гоголь: Материалы и исследования. - М., 1995. - С. 11-21.

8. См.: *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 9 т. /Сост., подгот. текстов и коммент. В.А.Воропаева, И.А.Виноградова. - Т. 8. - М.: Русская книга, 1994.

9. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. - Л., 1940. - С. 385.

10. См.: *Завитневич В.* Религиозно-нравственное состояние Н.В.Гоголя в последние годы его жизни // Памяти Гоголя. Научно-литературный сборник, изданный Историческим Обществом Нестора-летописца. - Киев, 1902. - Отд. II. - С.338- 424.

11. *Шенрок В.И.* Магериалы для биографии Гоголя. - Т. I. - М., 1892. - С. 30 -

31.

12. См.: *Хойнацкий А.Ф.* Из прошлого. К истории философской науки в России в начале XIX века // *Древняя и новая Россия.* — 1879. — №6. — С. 175—176.

13. Само собой разумеется, что Гоголь до конца жизни интересовался современной светской литературой. Л.И. Арнольди, вспоминая о встрече с ним в 1849 году в Москве, замечает: “Я прежде никогда не видал у Гоголя ни одной книги, кроме сочинений отцов Церкви и старинной ботаники, и потому весьма удивился, когда он заговорил о русских журналах, о русских новостях, о русских поэтах. Он все читал и за всем следил” (Гоголь в воспоминаниях современников. - Без м. изд., 1952. - С. 490).

14. *Зайцев Б.* Жизнь с Гоголем // *Лит. учеба.* - 1988. - №3. - С. 123.

15. *Записки Марфы Степановны Сабининой* // *Русский Архив.* — 1900. — №4. — С. 535.

16. *Сочинения и переписка П.А.Плетнева.* - СПб., 1885. - Т. 3. - С. 732.

17. *Литературное наследство.* - Т. 58. - М., 1952. - С. 765.

18. См. об этом: *Воропаев В.А.* Сватался ли Гоголь к графине Виельгорской? // *Московский журнал.* - 1999. - №2. - С. 43-45.

19. *Андреев И.М.* Религиозное лицо Гоголя // *Андреев И.М.* Очерки по истории русской литературы XIX века (Краткое конспективное изложение некоторых лекций, читанных в Свято-Троицкой Духовной семинарии). - Сборник 1. - Holy Trinity Monastery, Jordanville, NY, 1968. - С. 126-127.

20. См., например, воспоминания В.И. Любича-Романовича, напечатанные С.Глебовым: *Русская Старина.* - 1910. - № 1. - С. 73-74.

21. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. - М., 1983. - С. 115.

Владимир Денисов

МЕТАФОРА ХРАМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ Н.В. ГОГОЛЯ

Изображение Храма - одного из главных воплощений любой эпохи - всегда по-своему **метафорично**, ибо передает ее «дух», «идею», т.е. основные, порой противоречивые интенции развития общества. Подобное соотношение свойственно общественному сознанию, будь то размышления о «долгострое» Исаакиевского собора как памятнике «двух царствований» или образ разрушенной (перестроенной в клуб) церкви, который, пожалуй, лучше всяких исследований помогает понять, что произошло с нами, нашей страной и нашей культурой. В христианской аксиологии человек

- **живое воплощение храма Божьего:** по словам апостола Павла, «вы храм Бога живого...» (2 Кор., 6:16), - храм символизирует **Веру, Отечество, народ, его верховную власть, дом и семью.** Для романтизма, обратившегося к национальному на основе христианского, использование такой метафоры было принципиально (например, изображение средневекового храма у В. Скотта и его русского последователя М.Н. Загоскина, воплощенной метафорой стал роман В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» 1831 г.). Гоголевская статья о средних веках представляла их так: «...величественные, как колоссальный готический храм, темные, мрачные, как его пересекаемые один другим своды, пестрые, как разноцветные его окна и куча изуворивающих его украшений, возвышенные, исполненные порывов, как его летящие к небу столпы и стены, окапчивающиеся мелькающим в облаках пшицем» (VIII, 25). В контексте художественной прозы Гоголя метафора храма, разветвляясь, приобретает особое значение.

Метафорический образ храма возникает в первом произведении Гоголя, которое тот подписал своим именем. Философский диалог «Женщина» (1831) обозначает место действия несколькими деталями: мраморная колонна с коринфским оглавием, купол, «истукан» и - главное - как бы растворяющее стены обилие света. Так создается представление не столько о культовом сооружении (пренебрежительное авторское «истукан» определяет отношение к языческому), сколько о «пространстве света» - добра, мудрости, красоты. Оно «освящено» и в какой-то мере актуализировано монологом Платона, где многобожие, Зевс, Аид соседствуют с утверждениями о Боге и рае (подобное противоречивое единство, соответственно романтическим взглядам автора, характеризовало «юную и светлую» древнегреческую эпоху). Само «пространство храма» как бы инициирует мудрость суждений Платона и последующее примирение, и духовное единство героев.

Простой православный храм - каким он предстает на страницах исторических фрагментов и «Тараса Бульбы» - отражает «всю летопись страны, терпевшей кровавые жатвы» (III, 302). В главах из исторического романа именно «старая, истерзанная временем» сельская церковь на Пасху становится местом стихийного выступления Козаков против оккупантов и их приспешников. Прямое нарушение канонов (оружие в храме, насилие) обусловлено народной ненавистью к тем, кто, используя силу, попирает православные традиции, обычаи предков. Сама борьба за Веру

оправдывает в глазах Козаков насилие (даже «злодейства») - так в черновой ред. «Тараса Бульбы») и то небрежение религиозными установлениями, какое, например, проявляется по отношению к храму: «...вся Сечь молилась в одной церкви и готова была защищать ее до последней капли крови, хотя и слышать не хотела о посте и воздержании» (II, 66), а по словам кошевого, «не то уже чтобы наружность церкви, но даже внутренние образа без всякого убранства, хотя бы серебряную ризу кто догадался им выковать. Они только то и получили, что отказали в духовной иные казаки. Да и даяние их было бедное, потому что они почти все еще пропили при жизни своей» (II, 74). При этом вторая ред. «Тараса Бульбы» противопоставляет аскетизм «деревянной небольшой церкви» обольстительному великолепию католического собора [см.: I, с.452, 471-473] так же, как обычную ратную одежду Козаков показному богатству наряда «польских витязей». На этом фоне предательство Андрия объясняется и обычным, общепринятым забвением догматов Веры, и его податливостью к дьявольскому (здесь, несомненно, - «европейскому») соблазну гордыни, богатства, красоты.

По Гоголю, дьявольское с течением времени все больше «порывается показаться в мир», искажая природу человека (III, 443). Идиллия и эпопея в «Миргороде» заканчиваются мелким убожеством «существователей» нового времени. За «Тарасом Бульбой» следует «ужастик» (самое точное по жанру современное определение) «Вия». Разрушена семья-республика Сечи - и все больше сирот без роду и племени, которым, собственно, нет дела до других и до всего света, если нечего поесть. Они еще помнят, каким должен быть козак, держат в голове догматы, молитвы, заклинания и применяют при случае и службу в общем знают, только сам смысл этого для них утрачен, поскольку зубрежка канонов, налеты на рынки и сады, стычки бурсаков-«республиканцев» заменили козацкие походы и битвы за Веру. Казалось бы, все почти то же (за исключением «приспособляемости» к торговле и торговкам), что было у бурсаков Остапа и Андрия, но *будущее* соратников Бульбы для Хомя Брута и его однокашников - *только прошедшее*. Те не боялись ничего, пока находили опору в Вере, - мир «Вия» пронизан страхом. человека здесь обессилила формальная, недостаточная вера, и душа его доступна соблазнам плоти, обогащения, «внешней» красоты.

Так возникает образ «темного» храма. «Церковь, деревянная, почерневшая, убранная зеленым мехом, с тремя конусообразными

куполами [2], уныло стояла почти на краю села. Заметно было, что в ней давно уже не отправлялось никакого служения <...> ее ветхие деревянные своды» показывали, «как мало заботился владетель поместья о Боге и душе своей» (II, 200, 216). Внутри «черный гроб», «темные образа». «Отдаленные углы ... закутаны мраком <...> Позолота в одном месте опала, в другом вовсе почернела; лики святых, совершенно потемневшие, глядели как-то мрачно»; даже когда Хома зажигает много свечей, «вверху только мрак сделался как будто сильнее, и мрачные образа глядели угрюмей...» (II, 206). Темнота, мрак - метафоры «морока» недостаточной веры Хома, и здесь свет «физический» не может заменить «духовного Света». Недаром «темнота» усугубляется «страшной, сверкающей красотой» умершей, «внешней» красотой, поражающей и *соблазняющей* героя, который и осознает-то себя «черт знает чем» (II, 205). Заметим, что ожившая панночка как бы реализует опасения самого Хома: «Вот, вот встанет! вот поднимется, вот выглянет из гроба! <...> Что... если встанет она? <...> Ну, если подымется?...» - хотя раньше успокаивал себя: «Ведь она не встанет из своего гроба, потому что побоится Божьего слова» (II, 207). Но при чтении о будущем **воскресении души праведной** происходит лишь оживление мертвого, причем «страшная красота» превращается в ужасающее безобразие «трупа» (II, 208) [3].

По-видимому, чудесное связано с характером героя, его «податливостью» к искушению, отступлением от канонов панихиды-«бдения» из-за боязни мирского суда-наказания: согласие отпевать убитую им же и- как явствует - нераскаившуюся ведьму, совмещение экзорцистской практики с богослужением и само неосмысленное, «механическое чтение» - во хмелю, с помыслами о «люльке». Потому все происходящее в «темном» храме первой и второй ночью можно истолковать и как видения Хома от страха («...страх загорался в нем вместе с тьмою, распростиравшеюся по небу».- II, 209), нечистой совести, обильного предшествующего возлияния и проч. Однако на третью ночь защита храма нарушается вроде бы извне: «Вихрь поднялся по церкви, попадали на землю (! - В. Д.) иконы, полетели сверху вниз разбитые стекла окошек. Двери сорвались с петель, и несметная сила чудовищ влетела в Божью церковь» (II, 216). - Ср. в ред. 1835 г. во вторую ночь «... вдруг сквозь окна и двери посыпалось с шумом множество гномов, в таких чудовищных образах, в каких еще не представлялось ему ничто, даже во сне <...> Но крикнул петух: все вдруг поднялось и полетело сквозь двери

и окна» (II, 574-575). Следует добавить, что в гоголевской «Книге всякой всячины» слово *гном* имеет значение *знак* [1, с. 483].

Дальнейшее, неоднократно переработанное описание «гномов» и самого Вия (см.: II, 574-575, 583-586) удивительно напоминает образы картин Иероцима Босха о Страшном Суде, явно вне православной традиции совмещающая черты католических химер и языческих божеств [4]. Это те «духи земли», что обступают «голого человека на голой земле», подменившего общий спасительный храм-«ковчег» личным ограниченным «кругом» Веры. Земля нависает над Хомой вместо храма «крутой горой» с бурьяном, по которой идет дорога - обратная, запретная для героя. Земле принадлежат соблазняющие его «дьявольские» золото [5] и зелье - табак и «горелка», как и в фольклоре. Земля порождает не только плоды, но и сопутствующие Хоме «бурьян» и «терновник» - последствия первородного греха [6], своего рода «страшная месть» человеку за унижение природного и возвышение духовного. Это противоборство происходит в душе, и потому взгляд героя на Вия (в первой публикации было: «Две черные пули глядели прямо на него», - II, 584) одновременно обнаруживает ужасающе пустое «подземелье» души Хомы, ее темную сторону, которая родственна чудовищам. «Бездыханный, грянулся он на землю (! - В. Д.), и тут же вылетел дух из него от страха» (II, 217). Посрамленную «Божью святыню» как «труп» поглощает земля; «Так навеки и осталась церковь с завязнувшими в дверях и окнах чудовищами, обросла лесом, корнями, бурьяном, диким терновником (! - В.Д.); и никто не найдет теперь к ней дороги» (II, 217). Поруганный храм предстает и символом опустошенной, «мертвой души». Став «звонарем самой высокой колокольни» [7], Халява все равно остается во власти земли: постоянно «являлся с разбитым носом», а во хмелю, перед тем как спрятаться «в бурьяне... не позабыл, по прежней привычке своей, утащить старую подошву от сапога...» (II, 218).

От «Вия» становится «видимо далеко во все концы» гоголевского творчества (возьмем хотя бы «подземную» и «подводную» тематику предшествующих «Вечеров»). Подземный ход приведет Андрия «под высокие темные своды» католического собора. В мрачном подземелье, которое противостоит православному храму, полякам является призрак казненного «кровавого бандуриста». В полутемной церкви будут молиться одинокие, ослепленные враждой герои «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» - каждый о своей, но одинаково

неправедной победе в тяжбе из-за пустяков, на что оба не жалеют ни денег, ни оставшейся жизни. А старая подошва от сапога выгянет из плюшкинской кучи хлама. Романтическая оппозиция земного и небесного усложняется Гоголем за счет множества исторических, фольклорных и библейских ассоциаций, образуя «притчевую подошву» текста, ныне «затемненную» для исследователя, а тем более - читателя. И один из ее главных элементов - изображение храма.

В Диканьскую церковь, где кузнец Вакула изобразил на стене «Святого Петра в день Страшного суда», ходит и ведьма Солоха, отвлекая прихожан и самого дьяка от молитвы. Там даже на Рождество многих одолевают мирские заботы и страсти. В канун праздника богобоязненный кузнец-художник Вакула, который был черту «противнее проповедей отца Кондрата», решается на самоубийство из-за Оксаны. Затем он использует бесовскую силу лишь для выполнения прихоти красавицы, пропуская праздничную службу среди огненного миража Петербурга, хотя впоследствии искупит все искренним покаянием. Народный мир «Вечеров» еще отторгает дьявольское начало, оно здесь, скорее, поддерживает естественное равновесие как одна из основ. Однако дьявольское постепенно «прорастает», сотрясая мир и человека, как в «Страшной мести», и мирские соблазны, распри и недоверие привносятся в церковь. Вероятно поэтому Пидорка («Вечер накануне Ивана Купала»), в надежде излечить Петруся, обращается к знахарям и колдуньям, только не в храм св.Пантелея (Пантелеймона) - великомученика и целителя [1, С.434], а святая вода не помогает от бесовского наваждения.

Мотив гибельного искушения человека, особенно художника, современным миром главенствует в повести «Портрет». Религиозный живописец запечатлел ужасного ростовщика с мыслью использовать это для «священного изображения» в храме, а когда осознал содеянное, то удалился в монастырь, где со смирением стал искупать свой грех «подвигами» и созданием высоких, истинно христианских произведений. Обветшавшая монастырская церковь со «множеством деревянных почерневших пристроек», для которой художник-монах написал образ Богородицы, «благословляющей народ» (III, 441-442), противопоставлена петербургскому «ветхому дому» ростовщика Петромихали, дому «со множеством пристроек... на Козьем болоте» (III, 431). В этом своеобразном «антихраме» хранится все материальное - без различия ценности (ср. кучу хлама в комнате Плюшкина), грубо вещественное, ремесленное, зачастую

негодное, испорченное, и поклоняются деньгам, бесчеловечной наживе. Именно здесь «нерв» гоголевского Петербурга, а «всемогущий Невский» со знаменитой «выставкой вещей» - лишь его эманация.

Меркантильная суэта Невского проспекта не дает прохожим заметить строящуюся церковь. В погоне за незнакомой красавицей поручик Пирогов проходит «темными Казанскими воротами» (III, 36), т.е. мимо храма, символизировавшего славу русского оружия в Отечественной войне 1812 года. Зато в Казанском соборе будет молиться «с выражением величайшей набожности» пропавший нос майора Ковалева (III, 55; отвергнутая цензурой ред. «Носа», не менее значима последовавшая авторская замена церкви на Гостинный двор). У главного храма столицы просят милостыню старухи-нищенки с провалившимися носами, немногочисленные «оглашенные» стоят «при входе» в почти пустой собор. Здесь Ковалев спорит со своим носом, затем, увидев дам, привычно охорашивается, желая привлечь внимание и, если повезет, завести интрижку. Испытание героя-пошляка не в силах изменить его натуру: для спасения он обратится не к Богу (что за него делает нос, пусть лицемерно, пародийно), а к официальной власти - церковной, полицейской, «газетной», к мирским связям и докторам, поскольку верит лишь в силу порядка вещей. Оскудение «храма души» делает невозможным единение, любовь и гармонию.

Храм как прообраз Царства Божьего, «ковчег», спасающий от страстей и соблазнов, представляет в современном автору мире только «храм искусства». Настоящее искусство, по словам художника-монаха, религиозно, оно - «намек о божественном, небесном рае» и «не может поселить ропота в душе, но звучащею молитвой стремится вечно к Богу» (III, 135; 2-я ред. «Портрета»), то есть от земли. Служение искусству фактически приравнивается к богослужению: художник «чище всех должен быть душою», избегая мирских соблазнов [8], а создавать свои произведения может только в особом «храмовом» пространстве монастыря или Рима. В отличие от «антихрама» картинной лавки и «залы» аукциона, где властвует страшный портрет, «зала», где выставлено творение истинного художника, сопоставима с храмом: «Чистое, непорочное, прекрасное как невеста стояло... произведение художника. Скромно, божественно, невинно и просто как гений возносилось оно над всем. Казалось, небесные фигуры, изумленные столькими устремленными на них взорами, стыдливо опустили прекрасные ресницы <...> Почти

невозможно было выразить той необыкновенной тишины, которою невольно были объяты все, вперившие глаза в картину - ни шелеста, ни звука; а картина между тем ежеминутно казалась выше и выше; светлей и чудесней отделялась от всего <...> Невольные слезы готовы были покатиться по лицам посетителей... Казалось, все вкусы, все дерзкие, неправильные уклонения вкуса слились в какой-то безмолвный гимн божественному произведению» (III, 111-112).

Для гоголевского творчества принципиально важны случаи, когда изображение храма, подразумеваемое данным контекстом, отсутствует. Так в повести «Старосветские помещики», как выясняется, единственная церковь - кладбищенская, иначе Пульхерию Ивановну отпевали бы в домовой. Но старички не посещали церковь *вне* своей усадьбы. Таким образом, бездуховность и замкнутость их «самодостаточного» существования связана и с неисполнением христианского долга (вероятно, сознавая это, Пульхерия Ивановна завещает похоронить себя «возле церковной ограды»). Для них храмом стали семья, дом, усадьба, хозяйство, и богослужение травестировано, подменено культом еды - непрерывным гомерическим насыщением плоти *от зари до ночи* [9]. Можно понять иначе: идиллия «старосветского Эдема», где вместе «душистая черемуха», «багрянец вишен», «море слив» и «дыни» (II, 13-14), хотя и выродившаяся в «низменную буколическую жизнь», - все-таки единственное, что оставалось от библейской истории и времен Филемона и Бавкиды в современном автору мире.

«Фигура умолчания» о храме принципиальна для «чиновничьих» петербургских повестей. Его посещение государственными служащими было обязательно и фиксировалось, особенно по праздникам, причем в издаваемых накануне специальных распоряжениях зачастую была оговорена и форма одежды. В «Записках сумасшедшего» перерыв («Ноября 13» - «Декабря 5») позволяет предположить, что, отсутствуя в департаменте «более трех недель», Поприщин пропустил службу 21 ноября в двенадцатый праздник Введения во храм [10]. В жизни Акакия Акакиевича «днем самым торжественнейшим», когда им владело «самое праздничное расположение всех чувств» (III, 156-157), стал вовсе не религиозный праздник - обычный день, когда бедный чиновник, в результате поистине религиозного самоотвержения, наконец обрел... новую шинель вместо «вечных» духовных ценностей. Языческий, по сути, культ вещи возникает потому, что герой, по мысли автора, «служил букве,

а не духу» (впрочем, как все окружающие его - от рождения - в «темном» петербургском пространстве). И утрата шинели происходит после полуночи на окраинной «бесконечной площади», на которой вместо церкви, «Бог знает где, мелькал огонек в какой-то будке...» (III, 161; церкви не было на Дворцовой и Сенатской площади да на военных плацах). Вероятно поэтому в «темном», стихийном пространстве и действительны первобытный закон силы, заклатья и призраки. Итак, слепая вера в спасительный «храм службы» отбрасывает к язычеству, к «детству» человечества, и разрушается предсмертным прозрением, когда потрясенный утратой герой в бреду «даже сквернохульничал, произнося самые страшные слова... слова эти следовали непосредственно за словом “ваше превосходительство”» (III, 168).

В первом томе «Мертвых душ» церковь как главный элемент городского и деревенского пейзажа зачастую отсутствует, или оказывается однорядна с другими, или замещена, т.е. искажена. Так в начале 6-й главы автор, перечисляя поражавшие его в детстве и юности дорожные впечатления от какого-нибудь города, наряду с единственным «каменным... казенным домом», рынком и уездным франтом упоминает «правильный купол... над выбеленною, как снег, новою церковью <...> Подъезжая к деревне какого-нибудь помещика, я любопытно смотрел на высокую узкую деревянную колокольню или широкую темную деревянную старую церковь <...>

Теперь равнодушно подъезжаю ко всякой незнакомой деревне и равнодушно гляжу на ее пошлую наружность... и безучастное молчание хранят мои недвижные уста» (VI, 110-111).

Если теперь обратиться к предшествующим главам, то обнаружится, что хотя «несметное множество церквей, монастырей с куполами, главами, крестами рассыпано на святой, благочестивой Руси...» (VI, 109; конец 5-й главы), но «охлажденный взор» автора и его героя церковей пока не замечает. Чичиков по приезду в город N лишь интересуется, «куда можно пройти ближе, если понадобится к собору, к присутственным местам, к губернатору...» (VI, II), т.е. храм для него сродни любому официальному учреждению. В усадьбе Манилова о церкви напоминает похожая на нее «беседка с плоским зеленым куполом, деревянными голубыми колоннами и надписью: “храм уединенного размышления”...» (VI, 22). Навес придорожного трактира украшают «деревянные выточенные столбики, похожие на старинные церковные подсвечники» (VI, 62). Почетное место

и в ренне Поздрева отведено псарне - «выстроенному очень красиво на пыльном домику», где «Ноздрев был... совершенно как отец среди молодежи...» (VI, 73).

Только в поместье Плюшкина обнаруживаются «две сельские церкви, одна возле другой: опустевшая деревянная (старинная, брошенная. В Д) и каменная, с желтенькими стенами, испятнанная, истрескавшаяся» (VI, 112). Но их жалкий, недостойный храма вид говорит сам за себя и сопоставлен, в свою очередь, с заброшенным домом и садом, где «зеленые ограда и ... купола... разросшихся на свободе дерев», «белый колоссальный ствол березы, лишенный верхушки... как правильная мраморная сверкающая колонна; косою остроконечный излом... вместо капители» (VI, 112-113) и другие подробности создают образ древнего и вечного «храма природы» без человека (ср. изображение древнегреческого храма в начале нашей работы). И дом Плюшкина, загроможденный «множеством всякой всячины», в частности, знаменитой пыльной кучей хлама, уподобляется «антихраму», чей служитель утратил человеческий облик и походит на пещера. На этом фоне можно рассматривать как «антихрамы» и помещичьи усадьбы, и дома чиновников, и государственные учреждения (например, «храм Фемиды», его плутоватые «жрецы» во главе с начальствующим «Зевесом» и приносящие им «жертвы» просители), и весь город N с его «бездельем», «сплетнями», «пустотой и бессильной праздностью жизни», и все «мертвые души», да и всю мертвую бюрократическую машину Российской империи.

Заброшенный, пустой (или вовсе непостроенный - так в «Ревизоре»), разворованный собственничеством, разоренный страстями храм символизирует и духовную опустошенность заблуждающихся, погрязших в пороках героев, и надежду на их грядущее духовное воскрешение, которое возможно, если каждый очистится, возродив «храм души» на непоколебимой Вере в предвстии Высшего суда. Созиданию «храма души» Гоголь в дальнейшем посвятит «Выбранные места из переписки с друзьями». А в обеих сохранившихся редакциях второго тома «Мертвых душ» дом и деревню Тентетникова как бы освещает сверху «своими пятью позлащенными, играющими верхушками старинная деревенская церковь [11]. На всех ее главах стояли золотые прорезные кресты, утвержденные золотыми прорезными же цепями, так что издали казалось - висело на воздухе ничем не поддержанное, сверкавшее горячими червонцами золота» (VII, 8). И этому вторит «искра золотой церковной маковки»

1. Воропаев В.А., Виноградов И.А. Комментарии // Гоголь Н.В. Собр. соч.; В 9 тт.- М., 1994. -Т. 1/2.

2. Три главы храма означают «три Лица Св. Троицы» (Закон Божий для семьи и школы / Сост. Протоиерей Серафим Слободский. - М., 1993. - С.610. - Репринт. изд.). Однако «встречаются упоминания, что трехчастные деревянные храмы на Украине были по преимуществу церквями униатскими <...> Кстати, носящий «римское» имя... Хома Брут - воспитанник Братского монастыря, бывшего одно время униатским...» - Воропаев, Виноградов. Цит. соч., с. 481-482.

3. «Служба отпевания состоит из песнопений, в которых кратко изображается вся судьба человека... несмотря на множество грехов, человек не перестает быть «образом славы Божьей», созданным по образу и подобию Божьему, а потому Св. Церковь молит Владыку и Господа, по Его неизреченной милости, простить усопшему грехи и удостоить его Царствия Небесного... говорится о будущем воскресении мертвых...» - Закон Божий, с. 674. В 19 в. достаточно распространен сюжет о ведьме, ожившей в церкви и убивающей или уродующей служителя, которые отпевал ее (см.: Русский демонологический словарь. - СПб., 1995. - С.67-68).

4. Репродукции этих картин Гоголь мог видеть во время зарубежной поездки 1829 г. или посещая Академию художеств. Нуждается в уточнении «давно уже сделанное исследователями наблюдение, что завязнувшие в окнах и дверях церкви гномы «Вия» определенно соотносятся с химерами готических храмов» (Воропаев, Виноградов. Цит. соч., с. 481-482). Химеры символизировали дьявольские силы, для которых «священное» пространство храма непроницаемо, и потому всегда находились **вне** храма. Гномы «Вия» в это пространство проникают и здесь же остаются, причем в ред. 1835 г. они «завязнули» не только в отверстиях окон и дверей, но и «в куполе, в углах», а купол храма изображает небо.

5. Интересно развитие этого мотива: герой говорит старухе, что не оскормится в пост «и за тысячу золотых», но затем в действительно аскетических условиях сразу отыскивает «молодую вдову», после чего у него оказался «ползолотой»; у гроба. еще не видя покойницы, Хома надеется, что ему за службу «пан набьет... оба кармана чистыми червонцами»; наконец, зловещее обещание сотника: «Не исправишь (то есть не исполнишь. - В. Д.) - не встанешь; а исправишь - тысяча червонных!» - напоминает об отказе Хома в начале действия и предшествует катастрофе.

6. Адаму - букв. «взятому из земли» - было определено: «За твой грех земля не будет плодотворна, как прежде. Тернии и волчцы произрастит она тебе» (Закон Божий. с. 122, 130). Давно уже отмечено, что имя Хома перекликается с евангельским «Фомой неверующим» и лат. Ното - «человек». Кроме того, перед встречей с ведьмой, последней службой героя и появлением Вия звучит волчий

ной как знак дикой, «земляной» жизни, своеобразная замена «волчцов», а в данном контексте - как несомненная антитеза «возвышающему» колокольному звону.

7. Звонарь сзывает верующих на богослужение в храм колокольным звоном «яко да веи слышащие звенение его, или во дни или в нощи, возбуждятся к словословию имени Святаго Твоего» (Закон Божий, с.699), - то есть он, в какой-то мере, вестник Божий. Ср. в «Мертвых душах»: деревню Коробочки характеризует не колокольный звон, а ночной «собачий концерт» (лай), один из эпизодов которого «отхватывал наскоро, как пономарь».

8. Ср., характеризуя отношение Пушкина к поэзии, в статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность» из «Выбранных мест...» Гоголь утверждает: «Даже и в те поры, когда метался он сам в чаду страстей, поэзия была для него святыня - точно какой-то храм. Не входил он туда неопрятный и исприбранный; ничего не вносил он туда необдуманного, опрометчивого из собственной жизни своей; не вошла туда нагишом растрепанная действительность. А между тем все там до единого есть история его самого. Но это ни для кого не зримо. Читатель услышал одно только благоуханье; но какие вещества перегорели в груди поэта затем, чтобы издать это благоуханье, того никто не может услышать. И как он лелеял их в себе! как вынашивал их!» (VIII, 382).

9. В этой связи следует указать на одновременное сходство дома с «химической лабораторией» - «храмом науки» и на «жреческий тренажник» с котлом или медным тазом для варки плодов, под которым «вечно был разложен огонь <...> кучер вечно перегонял в медном лембике водку...», причем это происходило «под яблоней». Смерть Пульхерии Ивановны связана и с тем, что она «не могла уже принимать никакой пищи». В дальнейшем Афанасию Ивановичу момент обычной трапезы представляется поминальной тризной.

Органичный в данном контексте, травестийный мотив *непорочного зачатия*: «...не проходило нескольких месяцев, чтобы у которой-нибудь из... девушек стан не делался гораздо полнее обыкновенного; тем более это казалось удивительно, что в доме почти никого не было из холостых людей...», - некоторые современные исследователи склонны объяснять участием Афанасия Ивановича, забывая, что у старичков «вся привязанность... сосредоточивалась на них же самих», а границы сакрализованного пространства относительно непроницаемы только для них (свободу и легкость, с которой покидает это пространство - после ритуального кормления! - кошечка-фаворитка, хозяйка истолковывает как разрушение своего мира, весть о смерти). Кроме того, если у супругов не было детей, то настоящие христиане должны были взять на воспитание ребенка или заниматься благотворительностью. Нарушение этих норм и провоцирует явление наследника-«реформатора».

10. Способность любить у героя по-своему проявляется только в сумасшедшем доме - «храме скорби». И происходит это, судя по датировке записей, предельно близко к Рождеству Христову.

11. Пять глав храма означают «Иисуса Христа и четырех евангелистов» (Закон Божий, с. 610).

**«СТРАШНА ПОМСТА»:
РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНИЙ ВИМІР
(Фрагменти)* .**

1. Для російської літературної opinii «Страшна помста» здавна була Попелюшкою. Пушкін у своєму відгуку на другу частину «Вечорів» її попросту обминув, певно через те, що не знайшов там «племени поющего и пляшущего». «Несамовитий Віссаріон» спочатку був прохопився стримано-доброзичливою реплікою, та скоро припечатав повість налічкою «уродливое произведение». Далі вся увага критики зосередилася на «Мертвих душах», потім знялася веремія навколо «Вибраних місць». «Страшна помста» довгий час так і залишалася на маргінесі. Чи не першим щирим її поціновувачем (якщо мати на увазі тих, чия думка для нас важить) став Іван Бунін. «Страшна помста» належала, поряд із «Старосвітськими поміщиками», до найсильніших його ранніх літературних вражень. Обидві повісті, згадає Бунін в автобіографічній книзі «Жизнь Арсеньева», з самого дитинства увійшли до складу того найважливішого, «из чего образовался мой, как выражался Гоголь, «жизненный состав». Письменник захоплено, наче йому несила зупинитися, цитує зі «Страшної помсти» уривок за уривком. І от кульмінація спогадів: «Несравненной всего - эпилог». Мистецьке чуття непомилково підказало Бунінові, що тут, в епілоді Божого суду над Петром та Іваном, сконцентровано головну релігійно-моральну ідею Гоголевої повісті, суть її суті. Та перш ніж прокоментувати рефлексії Буніна на епілог «Страшної помсти», перечитаймо сам цей епілог, зосібна під кутом зору проблеми помсти і покарання.

2. Слово «помста», ключове для повісті, вперше з'являється саме в епілозі, і то спочатку без означення «страшна». Цей епітет знаходимо нижче, там, де колишні побратими постають перед лицем Отця Небесного й Іван благає його, щоб Він призначив страшне покарання для юди-Петра і всіх Петрових нащадків. Спрагу помсти, яка спалює Івана, по-людському можна зрозуміти, та жодною мірою не виправдати, його задум не назвеш

* Тут у стислому вигляді подаю деякі положення з присвяченого означеній темі розділу, який входить до розлогішої розвідки про «Страшну помсту»; тобто це, сказати б, частина частини.

львіше, як пекельним. Розум і серце відмовляються бачити перемогу справедливості у тому, що цілі покоління людей, ні сном ні духом не причетних до давнього злочину, мають бути приречені на нечувані муки, то того ж не лишень прижиттєві, а й посмертні. Ні, тут над злом торжествує (чи прагне восторжествувати) не добро, а таке саме зло. Тут кров волає по крові. Іван наперед хтиво смакує насолоду від очікуваної помсти, і це може на якийсь моральний оргазм... «...І повеселився б я, дивлячися на твою муку!» - каже він, мріючи про жадливу кару, якою хотів би покарати останнього з Петрового роду. Уявлення про помсту, типове для родової, архаїчної свідомості.

3. Навряд чи помилимося, означивши таке уявлення (та й ширше - таку свідомість) як старозавітне. Адже мотив помсти, і то у найжорстокіших її формах, буквально переймає книги Старого Завіту. Ось лише кілька прикладів. Із законів, які дано Мойсеєві: «Якби ж хто замислив підступно вбити ближнього свого, то навіть від жертovníка Мого відірвеш його, щоб смертю скарати» (Вих 21,14) [1]. Там само: «...Даси життя за життя, око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опочину за опочину, рану за рану, синяка за синяка» (Вих 21,23-25). В іншій книзі: «Хто вбив би на смерть яку людину, його треба скарати смертю» (Лев 24,17). І ще: «Кровомесник сам може скарати душогубця; будь його десь зустрине, то сам може його вбити» (Чис 35,19). Богом відшлати постає і сам Ягве у гнівних інвективах псалмопівця і пророків.

4. У нецерковної людини можуть виникнути дражливі й зухвалі запитання. Чому, власне, в епілозі Гоголевої повісті Бога так вражає жорстокість того плану помсти, який народився у завогненій уяві Івана: «Страшну кару ти вигадав, чоловіче!»? Хіба ж менше жаху, менше крові на багатьох і багатьох сторінках історії обраного Ним народу? Чи Іванова помста є страшнішою, приміром, від моління псалмопівця про те, щоб праведник скупав «свої ноги в крові беззаконних» (Пс 58 [57], 11)? І врешті - у чому взагалі полягає гріх Іванів, такий великий і непростимий, що грішника покарано нестерпною мукою спозирання наслідків своєї помсти, ба більше, його позбавлено надії на спасіння душі? Адже згадаймо, що каже Іванові у повісті Господь: «...І ти сиди вічно там на коні своєму, і не буде тобі Царства Небесного, доки ти будеш сидіти там на коні своєму!» Називаю ці запитання зухвалими, бо зухвалим з самого початку є зіставлення літературного твору (як явища природою своєю світського, створеного людиною) зі справді сакральним, від Бога даним текстом; у кожному разі, таке зіставлення якщо й припустиме, то в обмежених рамцях,

з чітким відчуттям неперехідної грані. Та, гадаю, все ж припустиме - хоча б з огляду на те, що сконцентрований у Святому Письмі моральний досвід людства - як позитивний, так і негативний, - є вічним і універсальним. Це стосується і проблеми помсти, що її витлумачення, до речі, не уникає і біблійна екзегетика.

5. Авторитетний «Словник Біблійного Богослов'я», укладений французькими теологами, розглядає концепт помсти у спеціальній статті. «У сучасній мові, - пишуть її автори, - слово «помститися» означає «покарати за будь-яку кривду». На біблійній мові «помста» означає насамперед відновлення правди, перемогу над злом» [2]. Етичному атавізмові, рудиментарним архаїчним моральним нормам, які й досі зберігаються у нашій свідомості й мові, теологія протиставляє біблійне трактування, згідно з яким дискурс помсти неодмінно включає у себе уявлення про Вищу Мету і Вищий Сенс як вирішальні вартісні, моральні, а деякою мірою і соціально-історичні критерії. Автори «Словника» привертають увагу до того, що у П'ятикнижжі помста присутня не тільки як реальний атрибут певного етапу історичного життя людства, але разом і регламентований Божим Промислом засіб нейтралізації зла, стримування низьких пристрастей, як такий спосіб реалізації принципів справедливості й правосуддя, який відповідає духові доби, архаїчному рівневі людської свідомості й моралі. Недаремно вже у перших книгах Старого Завіту поняття помсти введено у рамці обмежень і заборон морального порядку: «Не будеш мститися і не будеш злопам'ятним супроти земляків своїх. Любитимеш ближнього свого, як самого себе: я - Господь» (Лев 19,18). Біблійна телеологія відплати забороняє помсту як самоціль, помсту «за себе». Хто впливається сліпою злобою і ненавистю, насильством і жорстокістю, того спостигає кара Господня: «За те, що він мечем переслідував свого брата і заглушив у собі милосердя, і гнів його рвав безнастанно, і він зберіг лють свою назавжди, - пошлю вогонь...» (Ам 1,11). 6. Тож, якщо повернутися до Гоголевої повісті, мотивацію суворого вироку, що його Бог признає Іванові, слід шукати саме у цьому біблійному засудженні самоцільної жорстокості. А Іванова помста не просто жорстока - вона замкнена на особистій і родовій образі й тільки на ній, позбавлена Вищого Сенсу. До того ж Іван свою помсту не передає Богові; засліплений ненавистю і гординою, він по суті сам з зухвалістю претендує на право відплати, прагнучи від Бога лише конфірмації на свій вердикт. Тим часом іще у прадавні часи стало надто очевидним, наскільки небезпечною буває зброя помсти в руках не те що окремої особи, але й

духовних інституцій, і тому Господь відкриває Себе людям як абсолютного Суддю і єдино правочинного Месника: «Мені належить помста і відплата...» (Втор 32,35). Посилання на цю Господню пересторогу знаходимо і у Новому Завіті, у Посланні апостола Павла до Римлян: «Самих себе не відомщайте, любі, а дайте місце гніву, написано бо: «Мені належить помста, я відплачу», - говорить Господь» (Рим 12,19). Тільки вперця істина постає у цілком новій історичній і духовній ситуації. Стався визначений релігійний і моральний перелам: уже Ісусом виголошено Царину Дроповідь, у якій провіщено геніальну у своїй простоті істину християнської моралі - не тільки не «ненавидіти брата твого» і любити «ворогів твоїх» (Лев 19,17,18), як те заповідав і старий Закон, але молитися «за тих, що гонять вас» (Мт 5,44); цей новий Закон підтверджено трагічною долею і подвигом Спасителя, який потоптав смерть, подолавши зло не злом, зненавистю і помстою, а любов'ю, милосердям і всепрощенням.

7. Під цим оглядом, на тлі християнського морального Закону, в епілозі «Страшної помсти» ще достоту явно відчутний відгомін старозавітних етичних уявлень. Якщо Бог призначає Іванові суворе покарання за надмірну жорстокість, за намір взяти на себе місію Месника, тоді як за Законом ця місія належить тільки Йому, - якщо це так, то чим пояснити, що Він все ж вважає за можливе дати згоду на «вигадану» Іваном «страшну кару»? Відповідь треба шукати у поліфонії, внутрітекстуальному диалогові, множинності точок зору як засадничих принципах структурної організації тексту Гоголевої повісті в цілому і найбільшою мірою - її епілогу. В останньому оповідь побудовано на чергуванні й, головне - контрверсійному зіткненні кількох «голосів»: авторський вступ змінюється «піснею» бандуриста, який переповідає звернений до Бога монолог Івана і відповіді Бога, а у фінальній частині текст являє собою переплетіння і внутрішню полеміку двох «голосів», двох різних, щоб не сказати - протилежних моральних засад. З одного боку, логіка буденного, інерційного мислення, родової свідомості, яка залишається на рівні архаїчних уявлень про помсту і кару (візьмімо до уваги, що у романтичній естетиці постать співця-бандуриста часто-густо виконує знакову функцію, втілюючи патріархальні ідеали «добрих старих часів»); «Хай буде все так, як ти сказав...» - зрештою, про це Божове рішення ми знаємося з переказу і в інтерпретації бандуриста, це на його думку Він *можливо* був би саме так сказати Іванові. З другого боку, тут-таки цю позицію скориговано втручанням авторського «голосу»: Іванів проект помсти

морально засуджено фактом покарання самого Івана, і в цьому імпліцитно виявлене передвістя Нового Закону, що його дав Син Божий, зерно іншого, ніж раніше, потрактування відплати. Дихотомія фіналу «Страшної помсти» полягає в тому, що це потрактування, що етичну норму реалізовано в легенді ще типово старозавітним способом, але разом з тим характер призначеного Іванові покарання вже співвіднесено з ідеєю Царства Небесного - однієї з фундаментальних складових християнського вчення. Цей вузол контроверсій відбиває перехідну природу релігійно-моральної позиції Гоголя.

8. Тепер повернімося до згадуваних вище міркувань Івана Буніна. Захитую їх мовою оригіналу: «Страшная месть» пробудила в моей душе то высокое чувство, которое вложено в каждую душу и будет жить вовеки, - чувство священнейшей законности возмездия, священнейшей необходимости конечного торжества добра над злом и предельной беспощадности, с которой в свой срок зло карается. Это чувство есть несомненная жажда Бога, есть вера в Него. В минуту осуществления Его торжества и Его праведной кары оно повергает человека в сладкий ужас и трепет и разрешается бурей восторга как бы злорадного, который есть на самом деле взрыв нашей высшей любви и к Богу и к ближнему». Є тут і енергія бунінського слова, і, здавалось би, здатна підкорити внутрішня авторова переконаність, але при всьому тому щось невловне не дає змоги погодитися з письменником.

9. Передовсім - щодо головних понять: це помста і кара. Щоб бути впевненим, як упевнений Бунін, у «священнейшей законности» першої і «праведности» другої, у тому, що вони насправді визначають «конечное торжество добра над злом», мусимо твердо знати, *за яким законом, ким і в ім'я якої цілі* ця помста і ця кара здійснюються. Інакше може трапитися, що замість Божої відплати і справедливої кари матимемо звичайнісіньку мстивість і кровожерну розправу. Те саме стосується і слів про «сладкий ужас и трепет» при здійсненні помсти, про «злорадный восторг», що його народжує «предельная беспощадность» кари. Це моторошні слова, їх годі витримати при читанні, вони бо дихають якоюсь архаїчною, первісною жорстокістю, тією самою, з якою гоголівський Іван змальовує усі жажливі подробиці страшної кари для свого ворога та його нащадків. У «дикого» Іванового сміху і в бунінського «злорадного восторга» подібні, якщо не ідентичні, психологічні та емоційні мотивації, вони закорінені у невтишимій жадобі до помсти; ототожнювати *таку* жадобу з «жаждой Бога», з вірою у Нього, з «высшей любовью и к Богу и к ближнему» є -

своїй мені пробачать - правдивим блюзнірством. Тут логіка навіть не старозавітна, що можна було б пояснити впливом міфологічного періоджерела; тут інше - буденна логіка буденної свідомості, яка торкається у потоці злободенного, «живого» часу і є травмованою цим часом. Читаючи «Жизнь Арсеньєва», не можеш позбутися враження, що цитований вище пасаж виглядає у тексті чужорідною домішкою, дисонує, не стилістично, так і інтонаційно, із загальною тональністю спогадів; цей проривок належить *іншому* Буніну - авторові щоденника 1917-18 рр. «Окаянные дни». Міфоісторичний хронотоп «Страшної помсти» заступано й підмінено хронотопом профаним, де історичний час «окаянных» революційних днів пов'язаний з реальним простором тодішнього півдня Росії. Палюча ненависть, яка переймає щоденник, спорений Буніним «там і тоді», «тут і тепер», у загальмованому часі, на чужині, нагадала про себе і виявилася суголосною ненависті гоголівського Івана...

10. Проте аж ніяк не самого Гоголя. У тому, що Гоголь глибоко співчуває своєму Іванові - жертві підступної зради й злочину, немає й тіні сумніву, але примиритися з «етикою» жорстокості йому, на відміну від Буніна, не дозволяє моральний принцип - принцип «засудження зла» (дозволю собі таку інверсійну паралель до «Виправдання добра» В Соловйова); зло, хоч би у якій іпостасі воно виступало, нехай це буде братовбивство чи кровна помста, підпадає під беззастержене засудження, єдиною альтернативою злу Гоголь бачить тільки добро. Втім, самого цього слова - добро - в епілозі не знайдемо, як не знайдемо й інших слів з того ж ряду - любов, милосердя, покута, прощення. Бо немає ще тут прориву до християнської етики, є лише натяк на такий прорив, угадується його потенційна можливість, перспектива, закладена у факті «засудження зла», у зверненні письменника до думки про Царство Небесне, про спасіння душі як істинну ціль нашого земного існування, ціль, позбавлення якої - що й сталося з Іваном - є для людини найбільшою карою Божою. Такий прорив відбудеться в Гоголя значно пізніше, у 40-ві роки. Тільки на завершальному етапі свого духовного розвитку, у «Вибраних місцях із листування з друзями», в «Авторській сповіді», у передсмертних записках і нотатках. Гоголь наважиться, і то з багатьма застереженнями, сказати, що він «прийшов до Христа», що певною мірою осягнув і, може бути, зумів перенести у царину свого життя незбагненну мудрість «людинолюбного закону Христового», який наказує «більш за все прощати і любити». Раннім передвістям, обіцянкою цього морального

прориву стала «Страшна помста».

11. Природним було б припустити, що подальший Гоголів шлях, вектор якого деякі гоголезнавці визначають, як на мене, доволі спрощеною формулою «від естетики до релігії» [3], від письменства до схимництва, - що далі цей шлях піде по висхідній. Проте він виявився і довгим, і далеко непростим. Наступним кроком на цьому шляху стала повість «Тарас Бульба», де мотив помсти - і то аж надто страшною - виступає однією із сюжетних і метафоричних домінант. Сказати точніше, *мала б стати*, якби жива діалектика духовного визрівання людини (а митця - поготів) завжди вкладалася у рамці зручної для дослідника логіки поступального руху; але так практично не буває, не сталося і тут. Візьму на себе сміливість висловити думку, що стосовно проблеми «страшною помсти» у її християнсько-етичному вимірі (для потенційного свого опонента вважаю за потрібне підкреслити, що мовиться зараз тільки про цей аспект) «Тарас Бульба» обернувся радше запинкою, ніж кроком вперед, а коли вже бути щирими до кінця, то доведеться визнати, що й відворотом. Річ ясна, це твердження потребує серйозної аргументації, а значить, і спеціальної розмови. Тут скажу коротко, аби тільки «застовпити» тему. Перейшовши після «Страшною помсти» з метафізичної височини на грішну землю людської історії. Гоголь опинився перед проблемою кричущої несумісності її кривавих реалій, «нешадної люті і жорстокості», які на кожному кроці супроводжують боротьбу за «предківську віру і святий обряд», - з християнськими моральними постулатами про непоборювання зла насильством, братолюбство і милосердя. Суб'єктивно Гоголь не приймає страшних ознак «люті напівдикого віку», жахається їх, але, не вмючи знайти виходу із трагічних контроверсій, обмежується конфесійно-патріотичною риторикою. Сучасні коментатори слушно зазначають, що автор «Тараса Бульби» так і «не розв'язав для себе проблеми можливої участі «фізичної залізної сили» у розповсюдженні й захисті християнства...». А хто, запитаймо, її розв'язав?.. Болюче питання завдавало Гоголеві мук і після «Бульби», про що свідчать його численні виписки з творів св. отців і учителів Церкви, із сучасних богословських праць, однак і тут він не знаходить несуперечливої відповіді; дедалі більше Гоголь покладається на спасенну силу молитви. Пізніше в українській літературі до розв'язання проблеми помсти на засадах християнської моралі прийшов Шевченко, хоча так само непростим шляхом - від «Гайдамаків» до другого варіанту «Москалевої криниці» [6] (стосовно літератури російської під цим оглядом слід згадати імена Ф. Достоєвського

... (Гоголя). Але то вже предмет окремої розвідки.

- 1 Тут і далі, посилаючись на текст Святого Письма, послуговуюся виданням: Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Б/м. Untited Bible Societies. 1990.
2. Словник Біблійного Богослов'я. Під ред. Ксав'є Леон-Дюфура та ін. Переклад з другого французького видання. Загальна редакція доктора богослов'я Миколи Софрона Мудрого, ЧСВВ. Львів, 1996, с.601, ст.2.
- 3 Воропаєв В.А., Виноградов І.А. Духовное наследие Гоголя. - У кн.: Н.В.Гоголь. Собр. соч. в 9-ти томах. Т.6. М., 1994, с.395.
4. Жахнулися і редактори виданої для студентів і школярів Гоголевої повісті (Микола Гоголь. Тарас Бульба. К., 1998), вилучивши з тексту відповідні місця.
5. У кн.: Н.В.Гоголь. Собр. соч. в 9-ти томах. Т.1/2. М., 1994, С.458.
6. Див. про це: Плющ Леонід. Екзод Тараса Шевченка. Навколо «Москалевої трищини». Дванадцять статтів. Едмонтон, 1986; Нахлік Євген. Гайдамаччина і «Гайдамаки» Т.Шевченка: нетрадиційний погляд. - Ратуша, 1993, ч.32.

Семен Абрамович

«ТАКОЙ НЕХОРОШИЙ НАРОД, ЧТО ЕМУ НАДО НА САМУЮ ГОЛОВУ НАПЛЕВАТЬ?» (ПОЛЬСКИЙ И ЕВРЕЙСКИЙ МИР В «ТАРАСЕ БУЛЬБЕ»)

Проект памятника Богдану Хмельницкому в Киеве включал первоначально еще две фигуры: связанных поляка и еврея, долженствующих символизировать подавление славянорусской народностью враждебных ей этносов. Впрочем, времена были уже цивилизованные, и сегодня Киев украшает лишь всадник, указующий булавой на Москву, всем городам мать. Но данная ситуация высветила всю глубинку неприязни и недоверия к инородцам, желающим в Русской империи оставаться не-русскими. Во времена же Гоголя данная ситуация переживалась намного острее: еще не остыл пепел польского освободительного движения; к «клеветникам России» готовы были примкнуть со времен Мазепы бывшие на подозрении «изменники, злодеи-украинцы»; о евреях и говорить нечего: «малый народ» упрямо противился

ассимиляции, но прав требовал, как для людей. Все это не могло не определять неписанного литературного этикета, согласно которому все, что не совпадало с нормами православия, самодержавия и народности, исключалось из сферы положительного - и, увы, не только на уровне официоза. Гоголь, входивший в русскую литературу как свой, русский, был все же вынужден при случае доказывать не стесняющемуся сантиментами Ф. Толстому-Американцу, что душа у него все же, может быть, и «русская», а не только «хохлацкая». Нужно было даже перед родной матерью отречься от фамилии «Яновский», польской фамилии. Нужно было поименовать «русским» в «Тарасе Бульбе» все староукраинское, и даже приписать казакам Украины идею «русского царя». И, наконец, нужно было показать известные ужасы освободительной войны в Украине достаточно смягченно, чтобы читатель не сомневался: бить инородца, самое душу русского человека, отнимающего (церкви-то теперь у жидов на аренде!), - дело, ну, не то чтобы похвальное, а... смешное, что ли?.. Жидовские ноги в чуждых русскому человеку западноевропейских чулках и башмаках дрыгающие из воды, куда побросали жидов запорожцы, принадлежат уже как бы и не человеческим существам - есть признак иной, вроде лягушачьей, породы, а лягушке в воде и место... Знаменитая гоголевская метонимическая образность (в данном случае часть вместо целого) работала на смягчение ситуации - настолько, что после Великой Отечественной войны и в хрестоматию по русской литературе для 5-го класса нашли необходимым включить данный отрывок; ведь и вправду не жутко, а как-то даже забавно...

То же и поляки. Избиение их запорожцами рисуется в интонациях гомеровского эпоса (рефлекс только что переведенной на русский язык «Илиады»); но эпическое настроение нарушается тем, что противник все же моментами снижен:

«Немало было и всяких сенаторских нахлебников, которых брали с собою сенаторы на обеды для почета, которые крали со стола и буфетов серебряные кубки и после сегодняшнего почета на другой день садились на козлы править конями у какого-нибудь пана. Всяких было там» (I, II, с. 136).

Интонации «старосветские», «диканьские» перебивают эпический гон. Запорожцы же, при явственном оттенке «фламандского» живописания (домашний быт Бульбы), на войну, на Сечь отправляются как бы сквозь «пространство инициации», исполненную суровых опасностей степь, что отсекает само существование запорожца от всякого бытового, не-

героического прозябания (2, с. 101-102). В своей суровой простоте кшнорожцы противостоят сниженному образу польского воинства:

“Иной раз и выпить было не за что, а на войну все принарядились» (1, II, с.136; это, естественно, о поляках), и: «Козацкие ряды стояли тихо перед стенами. Не было на них ни на ком золота, только разве кое-где блестело оно на сабельных рукоятках и ружейных оправах. Не любили козаки богато выражаться на битвах; простые были на них кольчуги и свиты, и далеко чернели и червонели черные черномверхие бараньи их шапки» (там же).

Это суровое воинство, для которого ратный подвиг - профессия, противостоит «несерьезному» польскому войску, ярко и декоративно обряженному:

“Медные шапки сияли, как солнца, оперенные белыми, как лебедь, перьями. На других были легкие шапочки, розовые и голубые, с перегнутыми набекрень верхами; кафтаны с откидными рукавами, шитые и золотом и просто выложенные шнурками; у тех сабли и ружья в дорогих оправах... » (1, II, с. 135).

Это разделение положительного и отрицательного начал, явственное «подыгрывание своим» не было чем-то необыкновенным для русской литературы, сложившейся в многовековой привычке идеализировать, полярно противопоставлять добро и зло: начало тому коренится в средневековой церковной словесности, и даже светский классицизм в России, не вдаваясь в сложности по Расину, изображал праведника и злодея как должно, без полутонов*. Романтизм начала XIX в. с его поляризацией света и тьмы, при всем своем противостоянии классицизму, только усугубил такую идеализацию. Словом, литература, возбуждающая негодование против низких злодеев и возвышающая достойных, была не то что привычной, но как бы даже единственно возможной. Если угодно, корни здесь и вовсе необыкновенной длины: дуализм Ормузда и Аримана, как стремятся показать многие сегодняшние исследователи отечественной ментальности, чуть ли не в крови у славянина...

Правда, как раз во времена Гоголя Белинский пытался привлечь внимание к тому обстоятельству, что именно до Гоголя литература была «идеальной поэзией». При всех промахах и торопливостях, свойственных Белинскому, суть ситуации он уловил очень точно, и склонен был даже историю «реальной поэзии» в России начинать не с Пушкина, а с Гоголя

* Например, Димитрий Самозванец у Сумарокова

(4, с.141, 145-162). С этим сегодня согласиться трудно, но верно то, что «идеализирующее обобщение» Гоголю в целом не присуще. Позже, в «Мертвых душах» он с убийственной иронией скажет о приемах романтической лепки характера: широкополая шляпа, огненный взгляд, черный или алый плащ через плечо - и портрет готов... Зато в «Петербургских повестях» выступает у Гоголя художник, часами пытающийся перевести на полотно какую-нибудь жалкую мину убогой старушонки - таков Чартков до его падения. Очертить «пошлость пошлого человека», непростоту пошлости станет главной задачей Гоголя-реалиста. Хотя как раз психологическая сфера не была его стихией. В «Тарасе Бульбе» же мы сталкиваемся с интересным случаем: Гоголь изо всех сил стремится быть «русским» и «пристрастным», возвышать «своих» и принижать «чужих», да как-то в памяти остаются не только суровый Бульба, собственноручно убивший сына-изменника; не только героический Остап, вытерпевший во имя родины нечеловеческие муки, но и прекрасный в своей любви и самоотречении Андрий, жизнью заплативший за право поступать лично, и терзаемые голодом жители осажденного польского города, и смешной, мудрый Янкель, сочетающий в себе робость и неукротимость, корысть и человечность... Да и собственно, сам Тарас - кто спорит? - грандиозное обобщение..., но - чего? Малороссийского населения, уповающего на «белого царя»? украинской вольницы и козачьей морали? Ох, непросто свести все к одной формуле!

Непросты и образы поляков и евреев на страницах «Тараса Бульбы». Настолько непросты, что русское неопочвенничество наших дней высказало устами покойного В. Солоухина старинное и нехорошее подозрение: душа у Гоголя, видимо, все же не вполне русская, и ему присуща «тайная любовь к католической Польше» (слава Богу, повесть «Нос» не навела на мысль о тайном сионизме писателя). В. Солоухину очень не понравился дух отрывка «Тараса Бульбы», в котором описано утреннее богослужение в костеле, и впрямь исполненное высокого религиозного и художнического настроения: *“У одного из алтарей, уставленного высокими подсвечниками и свечами, стоял на коленях священник и тихо молился. Около него с обеих сторон стояли также на коленях два молодые клирошанина в лиловых мантиях с белыми кружевными шемизетками сверх их и с кадилами в руках. Он молился о ниспослании чуда: о спасении города, о подкреплении падающего духа, о ниспослании терпения, об удалении искусителя, нашептывающего ропот и малодушный, робкий плач на земные несчастья. Несколько женщин,*

нахожих на привидение стояли на коленях, опершись и совершенно положив изнеможенные головы на спинки стоявших перед ними стульев и темных деревянных лавок; несколько мужчин, прислонясь у колонн и пилястр, на которых возлежали боковые своды, печально стояли также на коленях. Окно с цветными стеклами, бывшее над алтарем, озарилось розовым румянцем утра, и упали от него на пол голубые, желтые* и других цветов кружки света, осветивши внезапно темную церковь. Весь алтарь в своем далеком углублении показался вдруг в сиянии; кадилный дым остановился в воздухе радужно освещенным облаком, Андрий не без зумления глядел из своего темного угла на чудо, произведенное светом. В это время величественный рев органа наполнил вдруг всю церковь. Он становился гуще и гуще, разрастался, перешел в тяжелые ропоты грома и потом вдруг, обратившись в небесную музыку, понесся высоко под сводами своими поющими звуками, напоминавшими тонкие девичьи голоса, и потом опять обратился он в густой рев и гром и затих.. И долго еще громовые ропоты носились, дрожая, под сводами, и дивился Андрий с полуоткрытым ртом величественной музыке» (I, II, с. 113).

В самом деле, для человека, который твердо знает, что католическое - дурно, здесь все странно-волнующе, все вызывает неясную тревогу, все - благородно и прекрасно: вместо хулы - хвала, вместо издевки - сочувствие и уважение. Более того, величественный интерьер костела венчает долгий путь Андрия сквозь подземелье, сквозь поблекшие алтари и могилы, мягкие от сырости и рассыпавшиеся кости - "видимо, и здесь также были святые люди и укрывались от мирских бурь, горя и обольщения" (I, II, с. 111). Православной душе, возросшей на почитании, скажем, лаврских святых, все это не только не чуждо, а вполне понятно, вполне «свое»? Более проникательный литературовед догадается: ведь это же уровень восприятия Андрия, а не автора? Это он, Андрий, поддается колдовским чарам католицизма? Гоголь же - шалишь! - пропишет Андрию и его разлюбезным полякам кузькину мать в нужном месте повести? Если бы и впрямь так, Андрий такая же частица души Гоголя, как и Тарас с Остапом; костел такое же христианство, как и православный храм; а изможденные жители польского осажденного города, кидающиеся на кусок хлеба и умирающие от того в страшных мучениях - такие же люди, как и украинцы-русские. Опять же татарка, проводившая Андрия в город, - человек

* Странно, что здесь еще не обнаружили также тайной пропаганды национального стяга Украины.

человеком; а уж кого бы нелюдьё написать в контексте XVII ст., так это перво-наперво татарина... Вопрос в ином: отчего это восстает царство на царство и язык на язык? доброе ли это дело?

Разумеется, давно известно и твердо установлено, что Гоголь в повести своей воспел казачество как носителя высоких добродетелей. Но в повести и сами добродетели эти подчас выступают устрашающе расчеловеченными. Героическая Сечь, отделенная от обычной жизни как некий остров, не допускает ни женщины, ни сантиментов; убившего хоронят заживо с убитым в одной могиле; запорожцы, хотя и носители праведного гнева, в повести обрисованы как наступательная, осаждающая сторона, а их враги - поляки и жидаы - как страдающие жертвы (речь идет о событиях сюжета, об образном развертывании сюжета, а не о репликах из-за кадра). Пусть гибель Остапа и самого Тараса уравнивает этот страшный счет: кровавые реки льются не одними поляками. Но тут нет желания опорочить свое гнездо, нет и бездушного объективизма. Есть что-то вроде гамбургского счета и к родному народу, и к носителям западной, католической культуры. И счет этот состоит в тайном вопросе: по-христиански ли поступают и те, и другие? Дидактизм свойствен Гоголю не только на последнем этапе его творчества: он воспитан всем строем русской и украинской культуры, зиждущейся на церковности как на собственной античности. Но в «Тарасе Бульбе» дидактическая нота еще только зреет, только вырисовывается в подтексте, приходя в кричащее несоответствие с установками официальной идеологии. Истребление казаками жизнерадостного ренессансно-барочного мира Польши вдруг оказывается не менее проблематичным предметом для воспевания, нежели Бульба, сокрушающий горшки и крынки своего дома (дело казака - война?). Мечь же, похоже, не насыщает сердца писателя, и читатель чувствует это. Особенно тот, который ждет воспевания мести. Все это очень сродни ситуации подступа Л. Толстого к «Войне и миру» («мне было совестно писать о наших победах»),

Более того, не об одной лишь распре между христианами скорбит Гоголь. Потопив было жидов в реке в начале развития событий, он тут же переключает внимание читателя на фигуру Янкеля, уцелевшего от погрома благодаря великодушью Бульбы, И, странное дело, снова-таки пишет не «инородца», а человека.

Еврей в России той поры был настолько презираемым существом, что Пушкин, приняв было гонимого на каторгу Кюхельбекера за еврея, отвернулся от омерзения, ибо с этой нацией неразрывно связано

представление о шпионстве (5, с.533-534). Правда, тот же Пушкин, трактуя в известной эпиграмме Булгарина, ставшего уже вполне благонамеренным русским патриотом, скажет и такое: «не то беда, что ты поляк... будь жид - и это не беда»: беда - быть «Видоком», тайным осведомителем правительства... Остается лишь гадать, правда, в какой степени массовогодашнее еврейство в России составляло когорту шпионов - статистических данных нет. Впрочем. Янкель таки шпионит - в пользу Бульбы, и тут благодарность смешивается с азартом, великодушие - с хитростью ...непрост человек! Да, евреи одеты, ровно какие иностранцы, в чулки и башмаки, а не в салоги, как подобает мужчине; и пейсы-локоны носят; да, они разговаривают-кричат только улице, а языка их сам дьявол не поймет; да, они в своем простодушном стяжательстве берут в аренду (как это было заведено в Западной Европе) христианские церкви — для них это прежде всего строение, а храм, как известно, должен быть один - на горе Мориа, в Ерушалаиме ... Но, притопив в начале событий какую-то часть этих небезвредных чудаков, Гоголь не без некоторого художнического и человеческого увлечения начинает следить за существованием оставшихся, и взгляд его как бы теплеет. Вот, например, Тарас ночует в еврейском доме перед казнью сына:

“Рыжий жид выпил небольшую чарочку какой-то настойки, скинул полукафтанье, и, сделавшись в своих чулках и башмаках несколько похожим на цыпленка, отправился со своею жидовкою во что-то похожее на шкаф” (I, II, с. 189) - такую, видимо, представилась Тарасу барочная кровать под балдахином. Сочная, «фламандская» сконденсированность чужого быта становится бесприютному Тарасу как бы домашне-близкой, хотя остается смешноватой и странной.

Фраза о «нехорошем народе», которому следует на голову наплевать, вложена в уста того же Янкеля, и относится, вроде, к полякам. Но тут речь не о поляках вообще - о тех несговорчивых лицах, которых Янкель пытается подкупить для «пана графа», для Бульбы. Для автора же, похоже, в конечном счете нет такого народа, которому надо на голову наплевать. Это фатально не совпадает с позицией, которую виднейший критик русской эмиграции XX в. Г. Адамович, подводя итоги «русской идее» и попыткам создать на этой почве положительные образы, скажет так: «русские утверждения на всем протяжении прошлого века вплоть до революции ужасны в торжествующей звероподобности своей. От них мутит до сих пор. Ужасен был русский самоуверенный и ограниченный национализм. Ужасны все попытки «положительного», «здорового»

творчества, все вообще, - кроме Пушкина» (3. с.403).

Итак, Гоголь действительно пытался в «Тарасе Бульбе» стать выразителем таких «утверждений». Но при этом он оставался и подлинным украинцем, живо и глубоко любящем свой народ и его историю. Именно «украинство» Гоголя было прививкой против шовинистических идей: для писателя «чужие» этносы и их культура все же пребывали в той же аксиологической сфере, что и его родная, украинская. Впрочем, и свою Украину Гоголь изображает достаточно взыскательно, скрещивая с волной запорожского гнева - справедливого гнева? - польский и еврейский миры как сторону страдательную, терпящую поражение, и тут становится ясно, что для Гоголя не в силе Бог, а в правде, что не только «своему» народу принадлежит право дышать и радоваться бытию.

Эта позиция в «Тарасе Бульбе» вырисовывается имплицитно: наружно (и субъективно для себя!) Гоголь всецело в русле официозного «утверждения», чего стоит хотя бы финальный языческий возглас о необоримости русской силы. Как мало совпадает он по духу с финалом первого тома позднейших «Мертвых душ», в котором разоблаченный подлец Чичиков отправляется навстречу возможному духовному возрождению на птице-тройке, от которой шарахаются другие народы и государства...

И, ограничься Гоголь «утверждениями», он не стал бы классиком великой русской литературы.

1. Гоголь Н.В. Тарас Бульба // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 5 т. - Т.2. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. - С.42-208.

2. Абрамович С.Д. Способ художественного обобщения у Н.В. Гоголя // Гоголь и современность». К.: Вища школа, 1983. — С.98-105.

3. Адамович Г. Верность России // Литература русского зарубежья: Антология. - Т.3. -1931-1935. - М.: АО «Книга и бизнес», 1997. -С.400-407.

4. Белинский В. Г. О русской повести и повестях г. Гоголя // Белинский В.Г. Собр. соч.: В 9 т. - Т.1. - М.: Худ. лит, 1976. - С.138-184.

5. Пушкин А.С. Встреча с Кюхельбекером // Пушкин А.С. Собр. Соч.: В 6 т. - Т.5. - М.: ГИХЛ, 1950. - С.533-534.

«ПЕТЕРБУРГСКИЕ ПОВЕСТИ» Н.В.ГОГОЛЯ И ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ТОПИКА

Принципиальная значимость ориентации Гоголя в «Петербургских повестях» на христианскую этическую и поведенческую традицию наиболее непосредственно и очевидно раскрывается при анализе мотива “ребенка” - одного из «сквозных» мотивов, придающих «петербургскому» прозаическому циклу свойства единого текста [1]. Для изображения ряда персонажей (Пискарева, Чарткова, Башмачкина, Поприщина и др.) Гоголь обращается здесь к евангельской *детской* топике [2], актуализируя в определенных (семантически отмеченных) сюжетно-фабульных и нарративных ситуациях как отдельные речения о *детях*, так и образ Божественного Младенца [3].

Аллюзии на евангельский текст и евангельские *детские* реминисценции формируют в «Петербургских повестях» особое смысловое пространство, где персонажи приобретают внебытовой статус “ребенка”, что радикально изменяет перспективу их восприятия и оценки. Ср.: Пискарев: «Он был чрезвычайно смешон и прост, как дитя» [4]; «...мысли его были совершенно чисты, как мысли ребенка» (III, 30); Чартков: «...как ребенок стал обсматривать себя беспрестанно...» (III, 97); «Минуточку только говорил Чартков простодушным и просящим голосом ребенка» (III, 102); «Когда в журналах появлялась печатная хвала ему, он радовался как ребенок...» (III, 108); Башмачкин: «...сказал он почти умоляющим голосом ребенка» (III, 150); Поприщин: «Матушка! пожалей о твоём больном дитятке!..» (III, 214) и т.д.

В «Петербургских повестях» ‘герой-ребенок’ [5] поставлен по способу изображения в некое ожидание; это прежде всего ожидание определенного отношения («жалости» и «милости»), поверяемого соответствием или же несоответствием евангельским заповедям.

В «Невском проспекте» повествователь так комментирует потрясение Пискарева, принявшего юную красавицу-блудницу, в облике которой проступают черты еще не утраченной детскости, за *божество*: «В самом деле, никогда жалость так сильно не овладевает

нами, как при виде красоты, тронутой тлетворным дыханием разврата. Пусть бы еще безобразие дружилось с ним, но красота, красота нежная... она только с одной непорочностью и чистотой сливается в наших мыслях» (III, 22). Эта внутренняя связь красоты (как явления, соотносимого с сакральными ценностями) с *детскими* свойствами (непорочностью и чистотой) как раз и объясняет психологическое состояние художника: «Проникнутый разрывающей жалостью, сидел он перед нагоревшею свечою» (III, 22).

Еще один пример. В «Шинели» описывается воздействие на молодого чиновника *детской* реакции Акакия Акакиевича на причиняемую ему обиду: «Только если уж слишком невыносима была шутка, когда толкали его под руку, мешая заниматься своим делом, он произносил: «оставьте меня, зачем вы меня обижаете?» И что-то странное заключалось в словах и в голосе, с каким они были произнесены. В нем слышалось что-то такое преклоняющее на жалость, что один молодой человек, недавно определившийся, который, по примеру других, позволил было себе посмеяться над ним, вдруг остановился как будто пронзенный, и с тех пор как будто всё переменилось перед ним и показалось в другом свете» (III, 143-144). «Жалость» и есть то ожидаемое отношение, которое способно вызвать внутренний переворот в сознании персонажа, для которого в *проникающих словах* Акакия Акакиевича («оставьте меня, зачем вы меня обижаете») «...звенели другие слова: «я брат твой» (III, 144).

Гоголь намеренно акцентирует признаки незащитности, уязвимости и простодушной наивности персонажей, наделенных *детскими* чертами и свойствами (независимо от того, являются ли эти черты и свойства для того или иного персонажа константными или ситуативными). Речь идет о 'бедном' [6] герое («Так погиб, жертва безумной страсти, бедный Пискарев...» - III, 33; «Бедный Ковалев чуть не сошел с ума» - III, 55; «И всё это должен был терпеливо выслушать бедный живописец» - III, 94; «И закрывал себя рукою бедный молодой человек...» - III, 144; «Наконец, бедный Акакий Акакиевич испустил дух» - III, 168; «Бедное *значительное* лицо чуть не умер» - III, 172; «Чего они хотят от меня бедного?» - III, 214), страдание, униженность или человеческое «умаление» которого призваны напомнить (по значимой ассоциации или по выразительному контрасту) о смысле кеносиса, низводящего до состояния беспомощного младенца,

и одного из бедных, выступающего по парадоксальной евангельской логике абсолютной нормой человеческого существования [7].

В «заколдованном» петербургском пространстве [8] *детское* в персонажах может искажаться и деформироваться, не только не спасая от обмана и самообмана, но активно вовлекая в «миражную» интригу (ср. историю Пискарева), оборачиваясь инфантильным эгоцентризмом (ср. поведение Чарткова) и т.п [9]. Герой, утративший «непорочность» или «чистоту», превращается в «анти-ребенка» [10] (таковы, например, происшедшая с Чартковым метаморфоза, обнаружившая разрушительное начало в инфантилизме *свирепого учителя*, или поведение Башмачкина в виде *мертвеца-чиновника*, сдирающего «...под видом стащенной шинели... всякие шинели...» - III, 169), причастного или прямо принадлежащего сфере демонического. Так, Чартков, приобретя прекрасную картину, «...рвал, разрывал ее, изрезывал в куски и топтал ногами, сопровождая смехом наслажденья» (III, 115); в качестве «анти-ребенка» он инфофункционален *нечистому* пространству, где *детское* неизбежно профанируется и лишается значимых признаков сакрального.

Трансформация *детского* в инфантильное (что указывает на отрицательную переориентацию «героя-ребенка») мотивируется в «петербургском» цикле неспособностью персонажей противостоять разного рода искушениям и соблазнам, чреватой интериоризацией «заколдованного места». Они оказываются полностью зависимыми от этого *места* (в том смысле, что «заколдованным» становится их внутреннее пространство) - и только глубокое переживание или сильное нравственное потрясение может хотя бы на короткое время вернуть героя (ср. реакцию Чарткова на прекрасное произведение искусства, присланное из Италии: «Весь состав, вся жизнь его была разбужена в одно мгновение...» - III, 113) в утраченное им *детское* состояние, возратить ему хотя бы на миг (ср. восприятие Поприциным себя в качестве «сиротки» в финале «Записок сумасшедшего»: «Матушка, спаси твоего бедного сына! урони слезинку на его больную головушку, посмотри, как мучат они его! Прижми ко груди своей бедного сиротку! ему нет места на свете! его гонят» - III, 214 [11]) статус «ребенка».

Вина за искажение *детского* лежит как на самом «герое-ребенке», так и на тех персонажах, которые не видят в нем «ближнего»; у Гоголя

детская проблематика тесно связана с проблематикой «ближнего», включающей в себя способность или неспособность разглядеть в человеке - при всей его «малости» - образ Божий, открыть в нем «другого Христа» [12] (ср. значимость для контекста цикла и развития в нем *детской* темы и мотива 'ребенка' выбора религиозным живописцем в «Портрете» в качестве предмета своей картины Рождества Иисуса [13]).

На отношение к «ближнему» в петербургском мире Гоголя самым непосредственным образом влияет установка на «господство» или «служение» [14].

Так, *значительное лицо* в «Шинели» стремится стать еще более «значительным», то есть присвоить себе больше внешней власти, определяемой возможностью вызывать у «ближнего» чувство страха (например, его подчиненные постоянно были «в надлежащем страхе» - III, 164; ср. его отношение к Башмачкину: «Тут он топнул ногою, возведя голос до такой сильной ноты, что даже и не Акакию Акакиевичу сделалось бы страшно» - III, 167). Закрытость для *значительного лица* сакрального мира с его вечными ценностями (озабоченный своей «значительностью», он не может *принять* Акакия Акакиевича, этого 'героя-ребенка' [15], и *умалиться* для выполнения его просьбы) и вовлекает его в область греха и смерти: «...когда донесли ему, что Акакий Акакиевич умер скоропостижно в горячке, он остался даже пораженным, слышал упреки совести и весь день был не в духе» (III, 171).

Парадокс «фантастического окончания» гоголевской повести в том, что утративший *детское* призрака Башмачкина, «...наводя немалый страх на всех робких людей» (III, 170), уподобляется *значительному лицу*, тогда как последний, столкнувшись с *мертвецом-чиновником*, испытывает чувство беспомощности и унижения, внезапно ощутив собственную «малость»: «...почувствовал такой страх, что даже(не без причины даже стал опасаться насчет какого-нибудь болезненного припадка» (III, 173). Но было бы не вполне точно сводить происшедшее в финале «Шинели» к превращению «последних» в «первые», а «первых» в «последние» [16]. Речь у Гоголя идет о метафизической вине *значительного лица* перед «бедным» Акакием Акакиевичем, поскольку именно нарушение героем евангельских заповедей спровоцировало не только гибель

Башмачкина, но и его фантастическую метаморфозу [17].

«Герой-ребенок» у Гоголя несет в себе свою человеческую загадку (ср. в «Шинели»: «Там, в этом переписывании, ему виделся какой-то свой разнообразный и приятный мир» - III, 159) и свою мистическую тайну, так как окружающим, как правило (ср. исключение из правил - открытие молодым чиновником в Акакии Акакиевиче «брата» как следствие переворота, вызванного *детской* реакцией Башмачкина на причиненную ему обиду), недоступно его внутреннее существо, остающееся за пределами физической видимости. Между тем это существо может быть затемнено и самим героем-ребенком, приносящим *детское* в себе в жертву «мечте» или «обману» (ср. судьбу Пискарева или Чарткова). Все дело в том, что *детское* в гоголевских персонажах - это не набор каких-то заданных свойств и черт, но скорее некий замысел о герое, который может осуществиться или не осуществиться, стать онтологически реальным или остаться фантастически призрачным.

Евангельская парадигма отношения к *детям* («будьте, как») [18] актуализируется в «Петербургских повестях» в самых разнообразных эпизодах и ситуациях, но прежде всего там, где взаимодействие персонажей принимает форму «господства» или «служения». Между тем открыть в себе готовность «обратиться» и «умалиться» способны лишь те из них, кто безразличию холодного петербургского мира к «малым сим» [19] (для этого мира, например, существует не Акакий Акакиевич с его *детской* любовью к переписыванию, но *один чиновник из одного департамента*: «И Петербург остался без Акакия Акакиевича, как будто бы в нем его и никогда не было. <...> ...на другой день уже на его месте сидел новый чиновник...» - III, 169; случай Башмачкина с его неразгаданным окружающими существом - это здесь всего лишь случай *одного чиновника*, один из многих подобных случаев) может противопоставить отказ от «себя», опыт нового рождения.

Смысл ухода религиозного живописца в «Портрете» в монастырь (после пережитого им *падения*) как раз и заключается в стремлении заново родиться, чтобы «идти» за Христом [20], свидетельствовать своей картиной о чуде Воплощения. Обращение к теме Рождества Иисуса раскрывает онтологическое измерение мотива «ребенка» в «Петербургских повестях», обнажая связь между

младенчеством и святостью: «...все были поражены необыкновенною святостию фигур» (III, 134). *Детское* раскрывается у Гоголя не как аспект профанного мира, где 'герой-ребенок' своими реакциями и поступками или ожидаемым к себе отношением неизбежно отклоняется от господствующей здесь нормы, но как иная форма сакрального, т.е. специфическое проявление сакрального в профанном мире. Отблеск сакрального обнаруживается не только в облике религиозного живописца, лицо которого «...сияло светлостью небесного веселия» (III, 134) [21], но и в невзрачной внешности Акакия Акакиевича, вызвавшего «жалость» у молодого чиновника, неожиданно для себя ощутившего контакт с трансцендентным.

В «Петербургских повестях» *младенчество*, как и *святость*, представляя собой не просто какое-то характерологическое свойство или же «портретную» черту, но определенную «надчеловеческую сущность» [22], смысл которой не понять и не разгадать вне обращения к образу Божественного Младенца [23]. У Гоголя герой, помещенный в демонизированное петербургское пространство, где он потерял «правильную» ориентацию, не может стать 'ребенком', т.е. самостоятельно выбрать этот «божественный» статус, но он может быть избран *младенчеством* подобно тому, как он может быть избран *святостью* [24]. Другое дело, что отказ от «себя» есть результат совершаемого героем свободного выбора, без которого невозможно достижение *святости и младенчества* как даруемых свыше состояний.

Изображенные Гоголем в христианской (евангельской) перспективе, персонажи «Петербургских повестей» обнаруживают свою «бедность» (в том или ином существенном для контекста цикла значении) перед лицом Божественного Младенца, напоминающего каждому о его подлинном человеческом призвании. Проблема отношения к *детям* (открытие в другом «ближнего» с его особой внутренней реальностью, скрытой до момента сокровенного контакта с ним) оборачивается у Гоголя проблемой уподобления *дитяти* (т.е. изменения собственной внутренней реальности). Смысл *детского* как сакрального Гоголь ищет и находит как в «преобразившихся» (хотя бы на мгновение) героях, так и *между* героями, «преобразившими» отношения друг к другу [25]. Критерием же для оценки любой человеческой значительности оказывается в «Петербургских

повестях» осознание собственной «малости» и смиренная готовность принять помощь свыше - как дар [26].

См.: Кривonos В.Ш. Трансформация фольклорно-мифологических мотивов в «Петербургских повестях» Гоголя // Изв. РАН. Сер. лиг и яз. 1993. I. 52. №1. С. 44.

2. О значимости для Гоголя этой топики свидетельствует его предсмертная запись: «Аще не будете малы, яко дети, не внидете в Царствие Небесное» (Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 6. С.392). Гоголь цитирует в этой записи два евангельских стиха: «...Если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное; Итак, кто умалится, как младенец, тот и больше в Царстве Небесном» (Матф. 18:3-4). Образ-символ 'ребенка', включенный в гоголевскую смысловую парадигму, а также символическая роль детского возраста у Гоголя, связанная с евангельскими представлениями о детях, в сжатой форме рассмотрены нами: Образ-символ в поэтике Гоголя // Традиции и новаторство в русской классической литературе (...Гоголь ... Достоевский ...). СПб., 1992. С. 96-99; «Шинель» Гоголя в евангельской перспективе // Эйхенбаумовские чтения. Воронеж, 1996. С. 27-29.

3. Ср. сохранившийся в бумагах Гоголя набросок, содержащий важное для понимания его писательской позиции замечание: «Выше того не выдумать, что уже есть в Евангелии. Сколько раз уже отшатывалось от него человечество и сколько раз обращалось» (Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 383).

4. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. [М.:Л.], 1938. Т. III. С. 30. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием тома римскими и страниц арабскими цифрами.

5. См. специальную статью о типе гоголевского 'героя-ребенка' (образцом которого выступает Чертокуцкий, герой «Коляски»): Garrad J. Some thought on Gogol's "Kolyaska" // Publ. mod. lang. of America. 1975. Vol. 90. № 5. P. 848-860.

6. «Бедном» в смысле возбуждающем сострадание, достойном жалости. См.: Словарь русского языка: В 4 т. 2-е изд., испр., дол. М., 1981. Т. I. С. 68; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994 (репринт издания 1903-1909 гг.). Т. I. Кол.374. Так и гоголевский 'ребенок' - «бедный», поскольку в одном случае - смиренный, в другом "беззащитный, в третьем -наивный и т.д., но всюду и всегда открытый для гонений и унижений со стороны окружающего его мира.

7. См. подробное разъяснение смысла евангельских речений о 'детях'

(в связи с возникновением в христианстве новых ценностных представлений в сопоставлении с мифологической архаикой и античной классикой): Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 172.

8. См.: Кривонос В.Ш. Мотив «заколдованного места» в «Петербургских повестях» Гоголя // Кормановские чтения. Ижевск, 1995. Вып. 2. С. 139-147.

9. См.: Кривонос В.Ш. Инфантилизм и инфантильный-герой в «Петербургских повестях» Н.В.Гоголя // Russian Studies. 1996. Т. II. №3. С. 111-130.

10. Или в *злого ребенка*; ср.: Руднев В.П. «Злые дети»: мотив «инфантильного поведения» в романе «Бесы» // Проблема автора в художественной литературе. Ижевск, 1990. С. 105-113.

11. См. о семантике поприщинских самоопределений: Ковач А. Поприщин, Софи и Меджи (К семантической реконструкции «Записок сумасшедшего») // Гоголевский сборник. СПб., 1993. С. 120-121. Ср. также сюжет 'преследования' и образ 'бедного сиротки' в сказочной архаике: Новик Б.С. Дитя // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. М., 1987. Т. 1. С. 384. Можно также напомнить и библейское предостережение: «Ни вдовы, ни сироты не притесняйте...»(Исх., 22:22).

12. См.: Клеман Оливье. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии: Пер. с франц. М., 1994. С. 266. Ср.: «Любовь к ближнему -признак приобретения истинной любви к Богу» (Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. Вып. 8. С. 112).

13. См.: Белоусов А.Ф. Живопись в «Портрете»: К изучению «загадочной» повести Н.В.Гоголя // Преподавание литературного чтения в эстонской школе. Таллин, 1986. С. 12-13.

14. Ср.: «Идея Нового Завета заключается не в господстве над людьми, а в служении им. Не внешняя власть должна быть свойственна последователям Христа, а нравственная. Власть над людьми служители Христа приобретают, уподобляясь детям» (Толковая Библия. Пб., 1911. Т. 8. С. 291). Современным мыслителем радость господства над другим понимается как «суть садистского побуждения» (Фромм Э. Душа человека. Пер. с нем. М., 1992. С. 26).

15. Ср.: «И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает...» (Матф. 18:5).

16. Ср.: «Фантастически осуществляется потенциальная реальность, в которой «первые» становятся «последними», а «последние» - «первыми» (Бочаров С. Петербургские повести Гоголя // Гоголь Н.В. Петербургские повести. М., 1978. С. 207). Между тем эта «потенциальная реальность» остается - при всей своей фантастичности - земной. *петербургской*. В Новом

Это же превращение, о котором идет речь, имеет в виду не земную реальность, а Царство Божие: «Многие же будут первые последними, а последние первыми» (Матф. 19:30).

17. Ср. желание Поприщина «господствовать», в котором скрыта великая месть униженного *дитятки* своим обидчикам: «Желал бы я сам стать генералом, не для того, чтобы получить руку и прочее. Нет; хотел бы быть генералом для того только, чтобы увидеть, как они будут увиваться и велять все эти разные придворные штуки и эживоки, и потом сказать им, что я плюю на вас обоих» (Ш, 205).

18. «...Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Матф. 18:3).

19. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Матф. 18:10). «Под «малыми» нужно ближе всего разуметь детей, которые служат образцами для подражания и назидания взрослых, но затем и этих последних...» (Полковая Библия. Т. 8. С. 295).

20. «...Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Матф. 16:24).

21. Ср.: «И преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Матф. 17:2). См. о семантике словного света в христианстве: Бычков В.В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. С. 95-98.

22. Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии // Уч. зап. ТГУ. Тарту, 1986. Вып. 683. С. 123.

23. Человек в христианстве получает «...через Воплощение Бога... вечное измерение. Божественное измерение, трансцендентальное измерение...» (Антоний, митрополит Сурожский. Беседы о Боге и Церкви. М., 1991. С. 13).

24. Ср.: Плюханова М.Б. К проблеме генезиса литературной биографии. С. 122.

25. «Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает...» (Матф. 18:4-5).

26. Ср. историю религиозного живописца: «...не без некоторой гордости в душе...» (Ш, 127), он после *падения* смирил собственную гордость и предельно *умалился*, долго изнурял «...свое тело, подкрепляя его в то же время живительною силою молитвы», чтобы внутренне подготовиться «написать главный образ в церковь» - «Рождество Иисуса»: «Вся братья поверглась на колена пред новым образом, и умиленный настоятель произнес: «Нет, нельзя человеку с помощью одного человеческого искусства произвести такую картину: святая высшая сила водила твоею кистью и благословенье небес почило на труде твоём» (Ш, 133-134).

ГОГОЛЬ И БЕЛИНСКИЙ: К ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ

К началу XX века в литературе о Гоголе был накоплен богатый материал для основательного изучения творческого пути писателя, и в частности, появилось достаточно сведений для аргументированного опровержения ставшего расхожим со времен известного зальцбруннского письма В.Г.Белинского к Гоголю 1847 года мнения, будто Гоголь как социально и литературно “прогрессивный” писатель - обличавший в своих произведениях самодержавие и “реакцию” - вступил, вследствие изменившегося у него в последние годы мировоззрения, в противоречие со своим гением. Однако именно это мнение возобладало впоследствии в России в работах о Гоголе. Отношение к гоголевскому творчеству западника Белинского нашло как бы “законное” продолжение в советском литературоведении, развивавшемся в основном в русле “западнического”, марксистского направления. В работах многочисленных исследователей, написанных в духе классового подхода, закрепилось представление о Гоголе, с одной стороны, как сатирике, изобличителе самодержавия и основателе русского критического реализма, и, с другой, - как реакционно и монархически настроенном мистике. Poleмика по поводу того или иного понимания Гоголя была закрыта, и вопрос о происхождении концепции “двух Гоголей” остался практически не изученным.

Между тем сама попытка обнаружить истоки разгоревшейся в 1847 году полемики Белинского с Гоголем приводит к результатам весьма неожиданным. Оказывается, что противопоставление художественного творчества “раннего” Гоголя его позднейшей публицистике, введенное в оборот Белинским, не может быть принято уже потому, что в полемику с Гоголем - публицистом и художником - Белинский вступил отнюдь не с выходом в свет гоголевских “Выбранных мест из переписки с друзьями”. Уже в самой первой своей статье о Гоголе - “О русской повести и повестях г. Гоголя («Арабески» и «Миргород»)” (1835) - критик, высоко оценив художественные произведения Гоголя (“...г. Гоголь <...> становится

на место, оставленное Пушкиным [1]), с большой неприязнью отозвался об "ученых статьях" писателя, помещенных в сборнике "Арабески" ("...избавь нас Бог от такой учености!"); 1, 184). Насколько справедлив был отзыв критика об "ученых статьях" "Арабесок", можно судить из того, что читанные Гоголем с кафедры Петербургского университета статьи-лекции этого сборника произвели большое впечатление не только на студентов, но и на Пушкина и Жуковского [2]. Достоинство взглядов Гоголя как мыслителя отмечали в то время В.В.Стасов [3] и В.К.Кюхельбекер [4]. Позднее С.А.Венгеров окончательно опроверг представление о "ненаучности" ранних гоголевских статей [5]. В 1842 году и сам Белинский (в письме к Гоголю от 20 апреля и в "Литературных и журнальных заметках", опубликованных в начале 1843 года в "Отечественных Записках") оценил их иначе (см.: IX, 514; V, 378.)

Как показывает исследование, в основе неприятия Белинским "ученых статей" Гоголя лежали прежде всего идеологические причины. С первых своих статей Белинский вступает в литературу как убежденный западник, апологет петровских преобразований, откровенно сочувствующий протестантизму. В 1836 году он, в частности, сравнивая "Северную думу" - протестантизм - с католицизмом и Православием, без обиняков называл ее "истинным шанием". (В печать это признание не попало и было опубликовано впервые только в 1969 году; см.: 1, 322.) Осенью 1834 года, когда Гоголь готовил к изданию "Арабески" и "Миргород", Белинский в "Литературных мечтаниях" (первая значительная статья критика, принесшая ему известность) замечал о русском народе: "Крепко стоял он за Церковь Божию, за веру праотцев <...> Но <...> это была жизнь <...> односторонняя <...> Петр был совершенно прав..." (1, 63, 65); "Русская жизнь до Петра Великого была слишком <...> односторонна..." (1, 116). В статье "О стихотворениях г. Баратынского" (1835) Белинский добавлял: "...Народ довольствовался скудной житейскою философиюю, лениво наследованною им от праотцев <...> был чужд всякого движения вперед, всякого стремления к совершенствованию..." (1, 186). Подобное отношение к русской национальной культуре и ее сокровищнице - Православию, где духовное и нравственное совершенствование человека полагается целью всей его жизни, не было неожиданностью для Белинского. Все это он высказывал и ранее,

и с еще большей безапелляционностью, вполне предвосхищая обороты и интонации будущего Хлестакова. В 1830 году он писал матери: "Маменька, Вы уже в другом письме увещеваете меня ходить по церквам <...> Шататься мне по оним некогда, ибо чрезвычайно много других, гораздо важнейших дел <...> Я пошел по такому отделению, которое требует, чтобы иметь познание и толк во всех изящных искусствах. И потому я прошу Вас уволить меня от нравочений такого рода: уверяю Вас, что они будут бесполезны" (IX, 17). В своем западничестве Белинский выступал лишь против "слепой подражательности" и ратовал за создание "нашими руками" и "на родной почве" национального "просвещения", - в основе которого лежала бы, однако, идея европейского прогресса (см.: 1, 64, 69-70, 79-80, 124-125). Истолковав в 1835 году повести Гоголя в "Арабесках" и "Миргороде" как проявление этого национального "просвещения" (приведшего от "гимна", "поэмы" и "молитвы" "младенчествующего человека" к современным - якобы заменившим их - "повести и роману"; 1, 141-146, 150, 162), другими словами, найдя в гоголевских произведениях, по замечанию Я.М.Неверова, "свою любимую реальную поэзию" [6] (в противовес "идеальной" - древнего "источника религии и нравственности"), Белинский столкнулся с открыто выраженным иным отношением к идее прогресса в гоголевских статьях.

"Заметно, - писал Гоголь в одной из статей "Арабесок" о швейцарском историке И.Миллере (Мюллере), - <...> что он охотнее занимается временами первобытными и вообще теми эпохами, когда народ еще не был подвержен [цивилизации] образованности и порокам, сохранял [свою простую цивилизацию] свои простые нравы и независимость <...> Главный результат, царствующий в его истории есть тот, что народ тогда только достигает своего счастья, когда сохраняет свято обычаи своей старины, свои простые нравы и независимость". Это рассуждение Гоголя (которое, кстати, весьма явственно отразилось в замысле "Миргорода" - более всего в повестях "Старосветские помещики" и "Тарас Бульба") вызвало особое раздражение Белинского. В своей статье он восклицал: "Неужели перевести, или, лучше сказать, перефразировать и перепародировать некоторые места из истории Миллера, перемешать их с своими фразами, значит написать ученую статью? <...> Неужели сравнение Шлецера, Миллера и Гердера, ни в каком случае не идущих в

сравнение, тоже ученость?" Кроме того, раздражение критика в 1835 году вызвала и поднятая Гоголем в "Арабесках" (в статье об архитектуре) тема оцерковления жизни, в частности, обращения европейской цивилизации на служение религиозным целям, что Белинский назвал "детскими мечтаниями" (1, 184).

С наступлением "примирительного периода" своей критической деятельности Белинский, проникнувшись к концу 1830-х годов идеей об абсолютном, религиозном значении европейской цивилизации ("...все, что ни есть теперь, чем ни гордится, чем ни наслаждается современное человечество <...> вышло из <...> Нового Завета"; II, 187-188; см. также: II, 98), пересматривает свой взгляд на "ученые статьи" "Арабесок". Теперь он стремится увидеть в них прямое освящение технического прогресса. Потому 20 апреля 1842 года в письме к Гоголю Белинский замечает, что в свое время "изрыгнул <...> хулу на Духа", отрицательно отозвавшись о его "статьях ученого содержания", помещенных в "Арабесках" (IX, 514). "...Гоголь, - пишет он в начале следующего, 1843 года в "Отечественных Записках" (без подписи), - выступал на журнальное поприще и был критиком: в "Арабесках" напечатаны его превосходные критические статьи о Пушкине, о Брюллове, о Шлецере, Миллере и Гердере..." (V, 378). С тем большим раздражением встречает тогда Белинский критику Гоголем европейского "просвещения" в опубликованной в 1842 году повести "Рим". "Страшно подумать о Гоголе, - пишет он В.П.Боткину 1 апреля 1842 года, - ведь во всем, о чем он написал, одна натура, как в животном. Невежество абсолютное. Что он наблевал о Париже-то!" (IX, 502). В более "вежливой" форме эту же самую мысль критик высказывал и ранее, в 1835 году, в статье "О русской повести и повестях г. Гоголя": "Отдавая полную справедливость прекрасному таланту г. Гоголя как поэта, мы <...> желаем, чтобы кто-нибудь перюбрал его ученые статьи" (1, 184).

Еще важнее заметить то, что, определив в 1835 году Гоголя только как гениального бессознательного художника ("...только поэт, а не другое что-нибудь <...> большое участие ума <...> есть недостаток"; 1, 161-162), Белинский выступил не только против содержания "ученых статей" Гоголя, но и против вполне определенного смысла некоторых его художественных произведений, в частности, своеобразного литературно-художественного манифеста Гоголя, повести "Портрет". Об этой повести критик

писал, что это “есть неудачная попытка г. Гоголя <...> Здесь его талант падает <...> вторая <...> часть решительно ничего не стоит <...> это явная приделка, в которой работал ум, а фантазия не принимала никакого участия” (1, 180). О второй редакции “Портрета”, напечатанной Гоголем в 1842 году, Белинский высказался еще более резко (см.: V, 154). Вероятно, имея в виду эти суждения критика, С.П.Шевырев в 1843 году писал Гоголю: “Во время болезни я прочел и «Портрет», тобою переделанный. Ты в нем так раскрыл связь искусства с религией, как еще нигде она не была раскрыта. Ты вносишь много света в нашу науку и доказываешь собою назло немцам, что творчество может быть соединено с полным сознанием своего дела” [7]. В 1842 году Шевырев, имея в виду “Отрывок из письма, писанного автором вскоре после первого представления «Ревизора» к одному литератору” (1841), также замечал о Гоголе: “Разбором характера Хлестакова в «Ревизоре» он доказал, как отчетливо понимает свои создания. «Мертвые души» исполнены также глубокомысленных замет о состоянии души Поэта и о том, как он сам смотрит на свои произведения” [8].

По позднейшему свидетельству П.В.Анненкова, Гоголь в 1835 году “был доволен” статьёй Белинского “О русской повести и повестях г. Гоголя” - и более чем доволен: он был осчастливлен статьёй...” [9]. Думается, однако, что к свидетельству Анненкова, открыто признававшего себя “нравственным участником” создания зальцбруннского письма Белинского к Гоголю [10] и считавшего это письмо разоблачением “пустоты и безобразия всех идеалов Гоголя” [11], следует относиться с осторожностью. Примечательно, что тон переписки с Анненковым самого Гоголя весьма сдержан, а в последних письмах, 1847 года, прямо слышится продолжение полемики с Белинским. В письме к М.П.Погодину от сентября 1851 года Гоголь относил Анненкова к “господам, до излишества живущим в Европе”. (Известно, что Анненков весной 1846-го и 1848-го годов неоднократно встречался в Брюсселе и Париже с К.Марксом, с которым завязал переписку. Добавим, что даже в эпоху наибольшего сближения Гоголя с Анненковым, в период переписки последним в 1841 году, под диктовку Гоголя, первого тома “Мертвых душ”, их отношения, по свидетельству самого мемуариста, не обходились без идейных столкновений.)

Сам Гоголь в черновых набросках статьи “О движении

журнальной литературы, в 1834 и 1835 году” (опубликованных по инициативе Анненкова и, таким образом, оставшихся ему неизвестными) называл “вкус” Белинского “молодым и опрометчивым” - и лишь обещающим “будущее развитие” (такое суждение, конечно же, не исключает того, что какие-то замечания критика в 1835 году были приняты Гоголем во внимание). Можно заметить, что определение Гоголем “вкуса” Белинского как “молодого и опрометчивого” - “необразовавшегося”, но основанного “на чувстве и душевном убеждении” - во многом повторяет гоголевскую характеристику в той же статье европейской литературы, в которой, по словам писателя, вследствие “политических волнений” во Франции, “распространился беспокойный, волнующийся вкус. Являлись опрометчивые, бессвязные, младенческие творения, но часто восторженные, пламенные [12] <...> эти явления <...> отражались и в России...”. “Опрометчивость” же людей, “какими производятся мятежи в обществах”, Гоголь объяснял в статье “Петербургская сцена в 1835-36 г.” (также оставшейся неизвестной Анненкову) тем, что “они не видят границ, ломают без рассуждения все и всегда, и желая исправить несправедливость <...> в обратном количестве наносят столько же зла”. Очевидно, что статья Белинского “О русской повести и повестях г. Гоголя” была оценена писателем весьма критически.

Тот же Анненков неоднократно выражал недоумение, почему Гоголь в 1841 году совершенно забыл “услуги”, оказанные ему в 1835 году Белинским; по словам мемуариста, в отзывах писателя “о русских людях той эпохи Белинский не занимал никакого места” [13]. С другой стороны, своеобразный отклик на теорию о бессознательности художественного творчества, принятую в 1835 году Белинским в отношении к произведениям Гоголя, можно увидеть в черновой редакции “Ревизора”, создавшегося писателем непосредственно по прочтении статьи о его повестях Белинского. Завравшийся Хлестаков здесь, в частности, восклицает: “А как странно сочиняет Пушкин. Вообразите себе: перед ним стоит в стакане ром, рублей по сту бутылка <...> и потому уж как начнет писать, так перо только: тр... тр... тр...” [14]. На присутствии глубокой мысли в современных “романах и повестях” Гоголь настаивал в 1836 году и в одной из рецензий, написанных для пушкинского “Современника”: “Божественный Учитель и Спаситель наш первый открыл эту высокую тайну, облекши святые божественные мысли Свои в притчи, которые

слушали и понимали тысячи народов <...> Мы <...> наконец возвращаемся к той истине, которая была сказана еще в глубине младенческих сердец наших <...> Уже везде, во всех нынешних попытках романов и повестей, видно стремление осуществить, окрылить или доказать какую-нибудь мысль..." (рецензия на книгу Е.И.Ольдекопа "Картины мира"). Очевидно, прямо повторяя в этой рецензии слова Белинского из статьи "О русской повести и повестях г. Гоголя", что "может быть, некогда история сделается художественным произведением" (1, 145), Гоголь подчеркивал необходимость осмысленного подхода к созданию подобного произведения: "...Никогда мысль не кажется нам <...> так оглушительна своим величием <...> когда она <...> читается духовными нашими глазами из целого создания поэта. <...> И вот уже история показывает умам соединение с философией и образует великое здание".

По сути, теория о бессознательности художественного творчества и определение Гоголя как художника, творящего в состоянии "поэтического сомнамбулизма" (1, 164), означала для критика на практике возможность произвольного истолкования его произведений, а возникающие при этом противоречия выдавались в соответствии с этой теорией за противоречия между "гениальной" художественной интуицией писателя и его неглубоким мировоззрением. Стремление отрицать или дискредитировать авторскую мысль в художественном произведении, придав ему иное толкование, наряду с восторженными похвалами, пронизывает большинство критических выступлений Белинского, посвященных гоголевскому творчеству.

Оценивая в 1842 году сочинения Гоголя, Белинский замечает, что при верном "артистическом инстинкте" "непосредственность творчества у Гоголя имеет свои границы и <...> изменяет ему <...> там, где в нем поэт сталкивается с мыслителем..." (V, 153). Откровенно намекая на якобы недостаток "эрудиции" Гоголя, "интеллектуального развития, основанного на неослабном преследовании быстро несущейся умственной жизни современного мира", критик в качестве доказательства приводит как раз те художественные произведения писателя, которые наиболее не укладываются в схему радикальной интерпретации: "Вечер накануне Ивана Купала", "Страшная месть", "Портрет", "Рим" (см.: V, 153-155).

Безусловно, и новая книга Гоголя - "Выбранные места из переписки с друзьями" - не создала у Белинского нового мнения о писателе, но лишь обнаружила старое. Откликаясь в 1847 году на выход "Переписки с друзьями", Белинский лишь закрепил выдвинутое еще в 1835 году определение им Гоголя как гениального бессознательного художника и слабого мыслителя. В рецензии на книгу он восклицал: "...Горе человеку, которого <...> природа создала художником <...> если <...> он ринется в чуждый ему путь!" (VIII, 238). В альцбрунском письме к Гоголю (от 15 июля н.ст. 1847 года) он добавлял: "...Вы глубоко знаете Россию только как художник, а не как мыслящий человек..." (VIII, 282-283).

Очевидно, не случайной была та отповедь, которую намеревался дать Гоголь Белинскому в 1847 году в ответ на ставшие почти традиционными обвинения в "недостатке образования". Имея в виду высказывания критика о Церкви (например, замечание Белинского, что "смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века"; VIII, 283), Гоголь писал: "...Какое невежество блещет на всякой странице! [Как дерзнуть с таким малым запасом сведений толковать о таких великих предметах. Вы не кончили даже университетского курса]". В письме к Белинскому от 10 августа н.ст. 1847 года Гоголь также замечал: "...Вам <...> следует узнать хотя часть того, что знаю я и чем вы напрасно пренебрегаете".

Вполне очевидно, что если для Белинского в содержании новой книги Гоголя, по существу, не было ничего неожиданного, то и со стороны Гоголя издание в свет "Выбранных мест из переписки с друзьями", конечно же, не было следствием якобы совершившегося в то время в его мировоззрении внезапного "переворота" и последовавшего лишь тогда обращения к Православию. Издание книги было во многом обусловлено именно стремлением открыть читателю свой настоящий писательский облик, существенно искаженный в интерпретациях Белинского.

В 1843 году Гоголь, замечая в письме к С.П.Шевыреву по поводу истолкования критиком его произведений, что "Белинский смешон", и то же время начинает задумываться о том, какое употребление получают в обществе под влиянием критики его создания. Если прежде для нравственного воздействия на читателя он полагал достаточным мастерское и совершенное воплощение идеи в образах, то чем далее, тем более он убеждается, что общество, восторгаясь

живописностью созданных им произведений, его не слышит - и делает выводы, навязанные извне. В 1842 году Гоголь устами одного из героев "Театрального разъезда", словно утешая себя, говорит: "Смысл внутренний всегда постигается после. И чем живее, чем ярче образы, в которые он облекся и на которые раздробился, тем более останавливается всеобщее внимание на образах. Только сложивши их вместе, получишь итог и смысл создания. Но разбирать и складывать такие буквы быстро, читать по верхам и вдруг, не всякий может. А до тех пор долго будут видеть одни буквы". Четыре года спустя в этих размышлениях появляется известная доля трагизма. Главный герой "Развязки Ревизора" говорит об авторе комедии: "Дайте же ему хоть каплю ума, в котором вы не отказываете ни одному человеку". По замечанию гоголевского биографа, В.И.Шенрока, "Гоголь говорил с публикой исключительно художественными образами, а потому она была совершенно не посвящена в его мирозерцание" [15]. Спустя полвека века эту же мысль высказал Д.И.Чижевский: "...При чтении произведений Гоголя читатель часто не замечает «идеологической программы» этих произведений, так же как для слушающего «программную музыку» по большей части оказывается скрыта за «прекрасными звуками» «программа», которую хотели выразить в этих звуках композиторы..." [16].

И тем не менее Гоголь утверждал, что "везде есть нить, как во всякой ткани есть основа, хотя она иногда совершенно бывает заткана утком [17]..." (статья "О средних веках", 1834). В начатой в 1845 году "Учебной книге словесности для русского юношества" он писал, что цель словесности - "научение", а потому "только тот, кто больше, глубже знает какой-либо предмет, кто имеет сказать что-либо новое, тот только может быть литератором". "Полный и совершенный поэт - замечал он также в "Переписке с друзьями", - ничему не предается безотчетливо, не проверив его мудростию полного своего разума". Понятно в этом свете, что обещание Белинского, высказанное в 1847 году (и повторенное в 1846-м, незадолго до издания Гоголем "Выбранных мест..."), написать "разбор всех сочинений Гоголя от «Вечеров на хуторе» до «Мертвых душ»..." (V, 155-156), а также дополнительное рассуждение критика в 1846 году о "недостатках романа" "Мертвые души" в тех местах, где автор "из поэта, и художника силится <...> стать каким-то прорицателем" (VIII, 510-511), мало могли обрадовать Гоголя.

Проблемы, с которыми столкнулся писатель, заставляют его строже взглянуть на свое творчество, на употребление своего таланта, на который, он верил, даст ответ Богу. К 1842 году относятся первые попытки Гоголя восстановить свой настоящий писательский облик. Первоначально они делаются в кругу друзей. Объясняя в письме к Г. Аксакову свое намерение отправиться в Иерусалим, на поклонение Гробу Господню, Гоголь замечает: "Признайтесь, вам странно показалось, когда я первый раз объявил вам о таком намерении? <...> почему можно знать, что то, которое кажется нам минутным вдохновением <...> уже высшею волею Бога не вложено в самую природу и зрело в нас, невидимо для других". В 1844 году следует еще одно признание Аксакову: "С 12-летнего, может быть, возраста, я иду тою же дорогою, как и ныне, не шатаюсь и не колеблясь никогда во мнениях главных...". В письме к А.О.Смирновой от 28 декабря (н. ст.) того же года Гоголь замечает о своей жизни 1830-х годов среди петербургских литераторов: "Никто из них меня не знал. Но моим литературным разговорам всякий был уверен, что меня занимает одна только литература...". Одному из этих литераторов, П.А.Плетневу, он в то же время пишет о себе: "Друг, ну что если <...> вышел один такой страдалец, над которым обрушилась такая странность, что все, что ни сделает и ни скажет, принимается в обратном значении <...> что он не может произнести и слова в свое оправдание, подобясь находящемуся в летаргии". В "Выбранных местах из переписки с друзьями", начинающихся с размышлений писателя о смерти и предупреждения не погребать его "до тех пор, пока не покажутся явные признаки разложения", Гоголь повторит эту мысль в объяснение особенностей своего творчества: "Клянусь, бывают так трудны положенья, что их можно уподобить только положенью того человека, который находится в летаргическом сне, который видит сам, как его погребают живого...". В "Предисловии" к "Переписке" Гоголь прямо заговорит о том, что его сочинения почти всех привели в заблуждение насчет их настоящего смысла...".

Очевидно, что одним из существеннейших мотивов, побудивших Гоголя к изданию новой книги, явилось стремление писателя восстановить развернутое журнальной критикой во главе с Белинским фанатичное "погребение" настоящего смысла его художественных произведений. "Когда мы хвалили сочинения Гоголя, - заявлял Белинский, - то не ходили к нему справляться, как он думает о своих

сочинениях...” (“Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя”; VIII, 237).

Можно лишь удивляться, как при этом Белинский в своем зальцбруннском письме не постеснялся сделать самому Гоголю упрек в том, будто писатель “обвинил” его - надо полагать, несправедливо - “в намерении дать какой-то предосудительный толк” его сочинениям. “Я не умею говорить наполовину, - заявлял при этом Белинский, - не умею хитрить: это не в моей натуре” (VIII, 288). Точно также и по поводу письма Гоголя к С.С.Уварову от конца апреля 1845 года, где Гоголь благодарил Уварова за ходатайство перед царем в оказании ему материальной помощи и писал с сожалением, что “большинство приписывает” его сочинением “скорее дурной смысл, чем хороший”, Белинский в 1847 году замечал, что оно явилось как бы первым предвестием “монархических” гоголевских “Выбранных мест...”. Между тем в этом смысле “Выбранным местам...” предшествовало не одно, но целый ряд более ранних обращений Гоголя к Императору в 1830-х - 1840-х годах. Причем обращения эти были небезызвестны широкой публике, так что слухи о них доходили не только до Москвы (где жил тогда Белинский), но даже до Малороссии, - как это, например, случилось с письмом Гоголя к Императору от 18 апреля н.ст. 1837 года (недавно обнаруженным), о котором мать Гоголя, жившая в своем малороссийском имении, узнала из нелепых слухов, распространившихся по его поводу. Несомненно, об этих многочисленных ранних обращениях Гоголя к Императору не мог не знать Белинский [18].

Гоголь стремился изданием новой книги освободить свои произведения от наросшей на них коросты произвольных интерпретаций. В этом Гоголь не останавливался перед средствами самыми решительными. Шевырев по поводу слов Гоголя в “Переписке с друзьями” о “бесполезности всего”, доселе им напечатанного, замечал, имея в виду в первую очередь Белинского: “Ясно, что те самые люди, которые не поняли смысла его сочинений и начали ложный путь в нашей литературе, думая вести его от самого Гоголя, всего ближе навели его на ту мысль, что сочинения его были до сих пор бесполезны для большинства и что ему понадобилось снять с души хотя часть суровой за то ответственности <...> ...Если бы он сам сознал отсутствие пользы во всем им написанном, то не выдал бы вслед за «Перепискою» второго издания «Мертвых душ» [19]. Чуть

ранее, в письме к П.А.Плетневу от 6 ноября 1846 года, Шевырев упоминал также в этой связи и о готовившемся Гоголем новом издании "Ревизора". "...Давно пора ему, - замечал в этом письме Шевырев, - для славы своей скинуть с себя пятно похвал и восклицаний, которые приносил ему Белинский" [20].

Сам Гоголь, объясняя в 1851 году западнически настроенному И.С.Тургеневу появление своей книги, замечал об истолковании его произведений в революционно-демократическом духе Белинским и Герценом: "Мне досадно, что друзья придали мне политическое значение. Я хотел показать «Перепискою», что я не то..." [21]. Задумав в 1845 году издать "Переписку с друзьями", Гоголь писал министру народного просвещения С.С.Уварову о своих сочинениях, что, "хоть в основании" их "легла и добрая мысль", однако большинство читателей "приписывает" им "скорее дурной смысл, чем хороший", и "извлекает извлеченья из них скорей не в пользу душевную, чем в пользу". Отзыв Гоголя о том, что "критика Белинского злобно перетолковывала все его намерения и авторские цели", передавал также в своих воспоминаниях Анненков [22]. По воспоминаниям западника И.И.Панаева, когда "Белинский начал разъяснять великое общественное значение произведений Гоголя, Гоголь пришел в ужас от этих разъяснений и объявил, что вовсе не имел в виду того, что приписывают ему *некоторые* критики" [23].

"В каком превратном виде приняли вы смысл моих произведений", - замечал Гоголь в 1847 году в неотправленном письме к Белинскому. И продолжал: "Насмешки [и нелюбовь слышались у меня] не над властью, не над коренными законами нашего государства, но над извращеньем, над уклоненьями, над неправильными толкованьями <...> над струпом, который накопился...". В письме к В.А.Жуковскому от 10 января н. ст. 1848 года, задуманном Гоголем как новая вступительная статья под названием "Искусство есть примирение с жизнью" ко второму изданию "Выбранных мест...", он писал о "Ревизоре": "...В комедии стали видеть желанье осмеять узаконенный порядок вещей и правительственные формы, тогда как у меня было намерение осмеять только самоуправное отступление некоторых лиц от форменного и законного порядка". (Непредвзятый анализ гоголевской комедии позволяет согласиться с этим утверждением [24].) Делая из обильного пафоса Гоголя далеко идущие выводы и представляя

писателя непримиримым врагом “старой России”, радикальная критика вступала в противоречие с позицией самого Гоголя, открыто признававшегося в любви к этой России и говорившего о своем смехе как “смехе сквозь слезы”, - подразумевая под этим слова св. апостола Павла во Втором послании к Коринфянам, где тот объясняет причины суровости, с какой он обличал коринфян за их прегрешения в предыдущем, Первом послании: “От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы вы познали любовь, какую я в избытке имею к вам” (гл. 2, ст. 4).

Своеобразие гоголевской позиции заключалось в том, что стремление спасти от искажения настоящий смысл своих произведений сочеталось у писателя при создании “Выбранных мест...” с ярко выраженными “примирительными” намерениями по отношению к своим “перетолкователям”-западникам, по слову Апостола: “...Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти...” (Рим. 9, 3). Это, конечно, не означало согласия с их взглядами. “Разумеется, правды больше на стороне славянистов и восточников...” - замечал Гоголь в статье “Споры”. Гоголевская мысль заключалась в том, что, вместо бесплодной вражды, дружеские отношения с кем бы то ни было, а тем более со своими соотечественниками, приносят гораздо более пользы для распространения истины. В “Выбранных местах...” он прямо сравнивает гордого своей чистотой непримиримого “праведника” с евангельским богачом, отталкивающим “покрытого гноем нищего от великолепного крыльца своего”. “Не нужно отталкивать от себя совершенно дурных людей и показывать им пренебрежение, - пишет Гоголь сестре Елисавете 15 сентября н. ст. 1844 года, - лучше стараться иметь на них доброе влияние”. В письме к князю П.А.Вяземскому от 11 июня н. ст. 1847 года Гоголь, имея в виду Белинского и его сторонников, которым Вяземский публично выразил в печати свое неодобрение, замечает: “...Выразились вы несколько сурово о некоторых моих нападениях <...> может быть <...> многие из них <...> влекутся даже некоторым <...> желанием добра <...> может быть, и нам будет сделан упрек в гордости за то, что несколько жестоко оттолкнули их...”. В письме к Шевыреву от 11 февраля н. ст. 1847 года Гоголь, порицая его за излишнюю осторожность по отношению к себе, также замечает: “Лучше бы ты эту осторожность наблюдал в

своих прежних перепалках с Белинским и другими литераторами; подслащиванье можно употреблять в деле с людьми, стоящими на низшей перед нами ступеньке воспитанья...”.

В письме к близко знакомому с Белинским Н.Я.Прокоповичу от 20 июня н. ст. 1847 года Гоголь проговаривался о “Выбранных местах...”, что Белинский мог принять “всю книгу написанную на его собственный счет” и увидеть в ней “формальное нападение на всех разделяющих его мысли”. Гоголь просил Прокоповича - своего давнего школьного приятеля - переговорить с Белинским и передать ему от себя несколько добрых слов. Имея в виду раздражение критика по поводу вышедшей “Переписки” и желая смягчить его, Гоголь, не отрицая указанной цели книги, писал в то же время самому Белинскому, что намерения его были и более широкими, и более миролюбивыми: “Я вовсе не имел в виду огорчить вас <...> я имел в виду небольшой щелчок каждому <...> Я думал, что мне великодушно простят и что в книге моей зародыш примирения всеобщего, а не раздора”.

В 1859 году Н.В.Неводчиков (впоследствии архиепископ Кишиневский Неофит) вспоминал о содержании своей беседы с Гоголем в октябре 1850 года: “Не помню хорошенько как, только разговор у нас зашел о человеке, готовом потеряться. «Дайте ему хоть малейшую точку опоры, да протяните ему руку, и он поднимется», - сказал Гоголь” [25]. Вероятно, неким залогом примирения с Белинским - дружеской “точкой опоры” - должны были, по замыслу Гоголя, стать в “Переписке с друзьями” многочисленные переключки статьи “О лиризме наших поэтов” (1846) со статьями, написанными критиком в так называемый “примирительный” период его деятельности - “Бородинская годовщина. В.Жуковского...” (1839), “Очерки Бородинского сражения... Ф.Глинки” (1839) [26]. (Непосредственно в период создания и публикации этих статей Гоголь еще встречался с Белинским в Петербурге.) Достаточно указать, что весь замысел статьи “О лиризме наших поэтов” ясно читается в следующих строках статьи Белинского: “Ход нашей истории обратный в отношении к европейской: в Европе точкою отправления жизни всегда была борьба и победа низших ступеней государственной жизни над высшими <...> у нас <...> власть <...> всегда таинственно шивалась с волею Провидения <...> безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и

высшая поэзия нашей жизни..." (II, 114-115; эти слова Белинского в свою очередь восходят к размышлениям над русской историей М.П.Погодина [27]).

В неотправленном письме к Белинскому Гоголь дважды обращается к нему: "Позвольте мне напомнить прежние ваши работы и сочинения. Позвольте мне напомнить вам прежнюю вашу дорогу <...> Литератор существует для другого. Он должен служить искусству, которое вносит в души мира высшую примиряющую истину, а не вражду..."; "Зачем вам было переменять раз выбранную мирную дорогу? <...> Дорога эта привела бы вас к примиренью с жизнью, дорога эта заставила бы вас благословлять все в природе".

Последние строки прямо перекликаются с содержанием второй редакции нелюбимого Белинским гоголевского "Портрета" - одна из частей которого, посвященная художнику, достойно употребившему свой талант, завершается утверждением, что "для успокоения и примирения всех нисходит в мир высокое создание искусства", а другая, - повествующая о художнике, совокупившем в себе "хулу и отрицанье" и погубившем свою душу, оканчивается сравнением его с "тем страшным демоном, которого идеально изобразил Пушкин" (в стихотворении "Демон", 1823). Слова Гоголя в письме к Белинскому - "благословлять все в природе" - явная реминисценция из этого пушкинского стихотворения:

И ничего во всей природе
Благословить он не хотел.

Еще ранее, в черновых набросках "Театрального разезда...", начатого вскоре после первого представления "Ревизора", Гоголь, пораженный истолкованием его комедии некоторыми зрителями, так объяснял ее настоящую цель: "Ожесточенный и огорченный обидой, несправедливостью человек уже бы поднял, может быть, руку на своего врага; но, увидя достойно осмеянным в театре, уже почти примиряется <...> он готов был вознести руку на самого себя и прекратить свои мученья, - но вдруг божественно потряслась душа, <...> и выходит он примиренный с жизнью".

В свою очередь, предполагавшееся к публикации в новом издании "Переписки" письмо к Жуковскому "Искусство есть примирение с жизнью" также преследовало цель напомнить Белинскому (который в то время был еще жив) о "примирительной

Сложившаяся в 1847 году ситуация скрытого противостояния между Гоголем и Белинским по поводу настоящего смысла произведений художника была вполне понятна и очевидна их внимательным современникам. Ап. Григорьев, например, прямо утверждал по выходе “Переписки с друзьями”, что “Гоголь сказал слово в объяснение собственных созданий...” [28]. Ап. Григорьев стал и одним из первых, кто выступил в 1847 году против деления Гоголя на гениального художника (и “юмориста”) и сошедшего с ума мыслителя, на “хорошего” раннего и “плохого” позднего. Возражая “делителям”, Ап. Григорьев в своей статье о “Выбранных местах из переписки с друзьями” попытался показать книгу Гоголя как закономерный итог всего предшествующего развития писателя. Им, кстати, было также довольно верно угадано самое ядро гоголевского мирозерцания - ощущение глубокой внутренней неправды современности. Говоря о главном содержании книги Гоголя, он ставил ее в один ряд с “Русскими ночами” князя В.Ф.Одоевского, “которого Мальтус приводил к страшному видению последнего дня человечества, которому утилитарность Бентама показала вдали *город без имени*, эту грозную, бичующую сатиру на утилитарность...” [29]. Характерна в этом смысле апелляция Белинского при разборе “Выбранных мест...” к суду “практических людей, которые все понимают не вдохновением, а здравым смыслом да опытностью” (VIII, 225).

Князь Вяземский писал тогда же о радикальных истолкователях Гоголя: “...Чрезмерные, часто ложные похвалы, приторные гимны усердных поклонников не могли не навести уныния на человека с умом светлым и высоким <...> люди, провозглашающие наобум какое-то учение западных начал, искали в Гоголе союзника и оправдателя себе <...> Он был для них живописец и обличитель народных недостатков и недугов общественных <...> Они не понимали Гоголя, но по крайней мере так могли в свою пользу перетолковывать создания его вымыслов” [30].

Сам Белинский из содержания “Выбранных мест...” выводил с раздражением, что Гоголь “объявляет” в них “торжественно <...> что не согласен с теми, которые хвалили” его сочинения (VIII, 236). Между тем на самом деле нигде в “Переписке” открыто это “несогласие” не

выражено: Белинский явно исходил из общего смысла книги и той задачи, которую она должна была выполнить, по предположению Гоголя, в сложившейся ситуации. В неотправленном письме к Белинскому Гоголь, предполагая утешить задетое самолюбие критика, писал: "Как можно <...> из того, что я сказал, что в критиках, говоривших о недостатках моих, есть много справедливого, вывести заключение, что критики, говорившие о достоинствах моих, несправедливы?" В "Авторской исповеди" он повторял: "...Странным показалось мне, когда из одного места моей книги, где я говорю, что в критиках, на меня нападавших, есть много справедливого, вывели заключения, что я отвергаю все достоинства моих сочинений и не согласен с теми критиками, которые говорили в мою пользу". Эти примирительные интонации "Авторской исповеди" убеждают, что заявленное здесь Гоголем намерение - "чистосердечно <...> изложить всю повесть" своего "авторства" - было существенно ограничено, и подчинено задаче утешения разгоревшихся после выхода в свет "Переписки" страстей (название "Авторская исповедь" было дано этой книге после смерти Гоголя Шевыревым; сокращенным же вариантом ее является не раз уже упоминавшаяся в связи с полемикой Гоголя с Белинским статья "Искусство есть примирение с жизнью"). Понятно, почему и в этом произведении мы не найдем признаний Гоголя об истинной цели своей "Переписки" - дать категорический, хотя и "примирительный" ответ Белинскому, - что сам критик понял слишком хорошо, встретив книгу, по его словам, с "негодованием и бешенством" (письмо к В.П.Боткину от 28 февраля 1847 года; IX, 623).

Все надежды - как в прояснении настоящего смысла своего творчества, так и в примирении враждующих сторон - Гоголь возлагал на второй том "Мертвых душ": "...Из него могли бы все понять и то, что неясно у меня было в прежних сочинениях" [31]; "Заговори только с обществом наместо самых жарких рассуждений этими живыми образами <...> и двери сердец растворятся сами навстречу к приняты их..." ("Авторская исповедь"); "Я бы хотел <...> чтобы люди самых противоположных мнений сказали обо мне: "Этот человек действительно узнал русскую природу..." (<Письмо по поводу "Мертвых душ">).

Таким образом, обращение к истокам полемики Белинского и Гоголя позволяет уяснить, что, с одной стороны, для самого писателя издание "Выбранных мест из переписки с друзьями" не было

следствием какого-то перелома или перемены во взглядах, но явилось из вполне понятного желания отстоять подлинный смысл своих прежних созданий, искаженный в интерпретациях Белинского. Именно вокруг этого смысла, понемногу постигаемого, должно было, как полагал Гоголь, состояться объединение враждующих партий. С другой стороны, утверждение Белинского в зальцбруннском письме к Гоголю - "я вас любил" - откуда берет начало разделение писателя на "раннего" и "позднего", никак не может служить основанием для какой бы то ни было периодизации творческого пути писателя, ибо изначально настоящий смысл гоголевских произведений почти исключался из "любви" критика.

* * *

Хотя "реабилитации" своих художественных произведений Гоголь изданием "Выбранных мест из переписки с друзьями" при своей жизни так и не добился, однако одной цели он все-таки определенно достиг: стала, по крайней мере, очевидной суть долгого противостояния и спора его с Белинским, которые проистекали из признания Гоголем несомненного превосходства христианства над западноевропейской цивилизацией, чрезвычайно высоко превозносимой Белинским. Общественное звучание "Выбранных мест..." в этом смысле трудно переоценить. "Религиозно-политическое значение «Переписки», - писал профессор И.М. Андреевский, - было огромное. Эта книга появилась в то время, когда в незримых глубинах исторической жизни решалась судьба России и русской православной культуры. <...> Что впереди? Расцвет и прогресс безрелигиозной гуманистической культуры или начало предапокалиптического периода мировой истории? Гоголь громко и убежденно заявил, что Истина в Православии и в православном русском самодержавии, и что решается историческое «быть или не быть» православной русской культуры, от сохранения которой зависит и ближайшая судьба всего мира" [32].

Если попытаться очертить круг проблем, волновавших Гоголя на протяжении всей его жизни и составивших ядро его последней книги, то главной здесь, несомненно, явится мысль, высказанная им в 1844 году в "Правиле жития в мире": "Начало, корень и утверждение всему есть любовь к Богу. Но у нас это начало в конце, и мы все, что ни есть в мире, любим больше, нежели Бога". Идея спасения души

определяет не только собственно нравственные воззрения Гоголя, но пронизывает и его размышления об истории, сквозит в его эстетических и политических взглядах, прямо обуславливает его “этнографию”. Именно эта мысль и придает целостность и глубину осмыслению Гоголем многообразных проблем отображаемой им действительности.

Спасение души, по Гоголю, несомненно возможно только в Церкви - единой Вселенской Апостольской Церкви, частью которой является Русская Православная Церковь, принадлежность к которой сам Гоголь осознает как неоценимый дар: “Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы русский” (“Нужно любить Россию”). Очевидно, что любовь Гоголя к России - это любовь к Православию. Ибо именно Православию (а не себе самой) приносит Россия как православная монархия свои посильную лепту - ограждает мир и благочестие своих подданных. Оттого и служение русскому монарху, государственная служба приобретают у Гоголя вполне религиозное значение. Гоголевский монархизм напрямую связан с его мыслью о спасении души. Сохраняющиеся под защитой православной монархии земледельческий быт и патриархальные нравы русского народа, весь строй его жизни, выступают для Гоголя определенным “залогом” и благодатной возможностью каждому взойти со временем по невидимой лестнице духовного совершенствования к Небесной Отчизне.

Этому спасительному надежному оплоту российской государственности со всей враждебностью противостоит в мире иная сила, - стремящаяся низвести душу к смерти и аду. В современности эта антихристианская сила воплощает себя, по Гоголю, прежде всего в промышленной цивилизации Запада, ориентированной, с одной стороны, на культивирование исключительно материальных и развращающих человека “потребностей” - “оружия сластей” (комфорта, роскоши и др.), а с другой, - на прямое вооруженное насилие (Наполеон). Примечательно в этом смысле заявление Белинского, высказанное им еще в 1836 году: “...Мы нападки на моды причисляем к числу <...> жалких и ничтожных выходок, как и нападки на роскошь, на блеск и изящество цивилизованной жизни, условия которой так тесно соединены с условиями высшей человеческой жизни. Поэтому мы желаем полного успеха «Вестнику Парижских Мод», видя в нем необходимое явление нашей общественной жизни” [33].

Как показывает Гоголь, проникновение в Россию европейских мод, возбуждающих потребительские, низменные инстинкты, внедрение в нее всевозможных модных учений и беллетристики, льстящих самолюбию падшего человека и утверждающих его в мысли о законности “нового” секуляризованного образа жизни (“При стези соблазны положиша ми”; Пс. 139, 6), приводят к порче нравов образованной части общества и прямо сказываются на экономическом положении народа (“...разорить полдеревни или пол-уезда, чтобы доставить хлеб столяру Гамбсу...”).

Эта выдаваемая за прогресс подмена истинных ценностей ведет общество к такой переориентации его жизни, когда действительными “законодателями” для человека становятся не врачующая и спасающая его Церковь, и не монарх-Помазанный, но - посредством соблазнов и лживых учений - “швей, портные и ремесленники всякого рода”, прежде всего представители “больших ремесл” - “пророки” новой культуры.

В 1847 году, в зальцбруннском письме, Белинский выговаривал Гоголю: “...Вы не заметили, что Россия видит свое спасение <...> в успехах цивилизации, просвещения, гуманности <...> вот почему какой-нибудь Вольтер <...> больше сын Христа, нежели все ваши попы...” (VIII, 282-284). В свое время сам Белинский к плодам “учености” Вольтера относил “скептицизм, материализм, безверие, разврат и совершенное невежество при обширных познаниях” (I, 315, 417). “Приглядитесь пристальнее, - писал он теперь о “русском народе” в зальцбруннском письме к Гоголю, - и вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ” (VIII, 284). Выдавая себя, таким образом, за последователя “истинного христианства”, Белинский тут же публично от Христа отрекался. “Дивное явление! - восклицал позднее о подобных метаморфозах святитель Игнатий, епископ Кавказский и Черноморский, в связи с подобным же выступлением другого деятеля революционной демократии, Герцена, - ругатель Христа и враг Его принимается объяснять учение Христова” [34]. Заметим, что сама полемика Герцена со святителем Игнатием, открытая им в 1859 году, повторяет во многом спор Белинского с Гоголем. В свою очередь, если вспомнить свидетельство о Белинском Достоевского - как отзывался критик о христианстве в частных беседах [35] - то его письмо к Гоголю 1847 года можно назвать еще весьма сдержанным.

Угроза со стороны цивилизации - угроза самой душе человека, не только русского, но и европейца. Самым "цивилизованным" народам - немцам, французам, англичанам, - помимо своего разврата, "новая" культура несет еще и тягостный, бездуховный труд по промышленному производству предметов роскоши, рациональное разделение которого также уродует человеческую душу, превращая человека "в машину" (наброски ко второму тому "Мертвых Душ").

В этом отношении даже российское крепостное право представлялось Гоголю злом гораздо меньшим, чем то "рабство греху" (и в нравственном, и в физическом смысле), которое ожидало русского крестьянина в случае его европейской пролетаризации. "...Следует каждому из нас подумать заблаговременно, - пишет он в 1847 году Белинскому, - <...> чтобы <...> освобождение не было хуже рабства". Потому-то путь действительной отмены крепостного права (а не подмены его зависимостью еще худшей) виделся Гоголю прежде всего в постепенном превращении дворянских имений в монастырские, где задача спасения души занимает уже в действительности подобающее ей главное место в жизни человека [36].

Как полагал Гоголь, и в своих модах, и в своем вооружении европейская цивилизация беспомощна перед двумя "средствами" - молитвой и соответствующей ей монастырской организацией быта (доходящей и до полной нестяжательности: "Нищенство есть блаженство..."). Потому в "программу" защиты русским монархом своих подданных Гоголь включает не только задачу ограждения их от внешней опасности, но и прямую пастырскую обязанность - "стремить вверенный ему народ к тому свету, в котором обитает Бог" - "к которому просится Россия" ("О лиризме наших поэтов"). С мыслью об "исходе" всего человечества от египетского, промышленного рабства греху Гоголь уподобляет русского монарха "древнему Боговидцу Моисею". Как показывает Гоголь, без этой главной мысли не только "цивилизованный" образ жизни, но даже и "монастырский", древнерусский патриархальный быт может стать для человека губительным соблазном. (Забвение об "исходе" и несоответствие этой главной установке жизни того или иного помещика или даже самого русского монарха со всем вверенным ему "кораблем управленья" Гоголь переживает особенно остро.)

Таким образом, европейским и неевропейским идеалам

“законного” обогащения и борьбы (революции) Гоголь со всей определенностью противопоставляет мысль о временности земного бытия и о принципиально ином назначении человека. В мире, поработанном грехами, человек нуждается, по Гоголю, прежде всего в духовном освобождении. Об этом он писал Белинскому: “Нужно вспомнить человеку, что он вовсе не материальная скотина, но высокий гражданин высокого небесного гражданства. Покуда он хоть сколько-нибудь не будет жить жизнью небесного гражданина, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство...”.

1. Белинский В.Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1976. Т. 1. С. 183. Сочинения и письма Белинского, помимо особо отмеченного случая, цитируются по этому изданию. В дальнейшем ссылки на него даются в тексте с указанием римской цифрой - тома и арабской -страницы.

2 См.: Иваницкий Н.И. <Гоголь - адъюнкт-профессор> // Гоголь в воспоминаниях современников. С.84-85; < Матисен Е.А.> *М-н.* Воспоминания из дальних лет // Русская Старина. 1881. №5. С. 157; Из писем к Я.К.Гроту // Русский Архив. 1906. № 6. С.278.

3.Стасов В. В. <Гоголь в восприятии русской молодежи 30 - 40-х гг. // Гоголь в воспоминаниях современников. Без м. изд., 1952. С.397.

4. Кюхельбекер В.К. Дневник (1831-1845) //Кюхельбекер В.К. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 360.

5. Венгеров С.А.Гоголь-ученый // Собр. соч. СПб., 1913. Т.2.С.143-164; Венгеров С.А. Писатель - Гражданин // Там же. С.45-50.

6. Неверов Я. Обзорение русских газет и журналов за первую половину 1835 года // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1836. № 8. С.433.

7. Переписка Н.В.Гоголя. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.299.

8. Шевырев С.П. Похождения Чичикова, или Мертвые души. Поэма Н. Гоголя. Статья вторая // Русская эстетика и критика 40 - 50-х годов XIX века. М., 1982. С.56.

9. Анненков П. В. Замечательное десятилетие. 1838-1848 //Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1989. С. 151.

10. П.В.Анненков и его друзья. Литературные воспоминания и переписка. 1835-1855 гг. СПб., 1892. С.531.

11. Анненков П.В. Замечательное десятилетие. С.340.

12. Ср. слова Гоголя, сказанные в 1851 г. о революционных событиях во Франции 1848 года: “Не одни женщины увлеклись, но и умные пламенные люди” (<Хитрово Е.А.> Гоголь в Одессе. 1850-1851 // Русский Архив. 1902. № 3. С. 549).

13. Анненков П.В. Замечательное десятилетие. С. 152. См. также:

Конобеевская И. Несколько слов о Гоголе // Вопросы литературы. 1987. № 12.

14. Весьма кстати для Гоголя пришлось здесь - как бы прямо по пояснением к "теории" Белинского - мнение о пушкинском творчестве провинциальных обывателей, которое сам Пушкин излагал в письме к жене Наталье Николаевне от 11 октября 1833 г. из Болдино (см.: Пушкин. Полн. собр. соч. Изд-во АН СССР. <Без м.изд.> 1948. Т. 15. С.87).

15. Шенрок В.И. Гоголь как художник // Киевская Старина. 1902. № 6. С.444. См. также: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. (Критика европейской культуры у русских мыслителей). Париж. <1926>. С.43; Зеньковский В.В., проф. Гоголь и Достоевский // О Достоевском. Сб. статей. Под ред. А.Л.Бема. Прага, 1929. С.65, 75.

16. Чижевский Д.И. Неизвестный Гоголь. // Новый журнал. (Нью-Йорк). 1951. №27.0.137.

17. "Заток, уток, поперечное тканье" (гоголевский "объяснительный словарь" русского языка).

18. Вернее всего о письме Гоголя к Императору 1837 г. Белинский мог узнать от Н.Я.Прокоповича, с которым близко сошелся в 1840-х гг. 3 июня 1837 г. в письме к Прокоповичу Гоголь, в частности, замечал: "Первое и самое главное, узнай от Плетнева или попроси, чтобы Плетнев узнал, получил ли Жуковский мое письмо и какой имело успех письмо мое к Государю". Содержание этого письма (см.: Литература в школе. 1998. № 7. С.7-8) полностью опровергает ходившие по его поводу в обществе нелепые слухи, - которыми, кстати сказать, не преминули воспользоваться продолжатели Белинского, в частности, М.К.Лемке в своей известной, претендующей на "объективность", книге о царской цензуре (см.: Лемке М. Подачки Гоголю // Лемке М. Николаевские жандармы и литература 1826-1855 гг. СПб., 1908; 2-е изд. - 1909. С.134-135).

19. Шевырев С. Выбранные места из переписки с друзьями Н.Гоголя // Москвитянин. 1848. № 1. <Отд.2>. С.8.

20. Переписка Я.К.Грота с П.А.Плетневым. СПб., 1896. Т.2. С.962.

21. Н.В.Гоголь. Материалы и исследования. М.; Л., 1936. Т. 1. С. 147.

22. Анненков П. В. Замечательное десятилетие. С. 150.

23. Панаев И. И. Из "Литературных воспоминаний" // Гоголь в воспоминаниях современников. С.216.

24. К этому можно добавить и то, что "Ревизор", разрешенный Императором к постановке и печатанию, постоянно упоминался впоследствии во всех письмах и прошениях на Высочайшее имя самого Гоголя и других лиц, ходатайствовавших за него перед царем об оказании материальной помощи, - что, конечно же, было бы невозможно, если бы смысл комедии был таков, каким его пыталась представить революционно-демократическая критика (см. об этом в статье: "Спасен я был Государем". Неизвестное письмо Гоголя к Императору Николаю Павловичу и его

отношение к монархии // Литература в школе. 1998. № 7. С.5-22).

25. Н <еводчиков> Н. Воспоминания о Н.В.Гоголе // библиографические Записки. 1859. № 9. С.267.

26. На близость содержания этих статей Белинского к идеям "Переписки с друзьями" указывал еще в 1909 г. В.Г.Короленко (см.: Короленко В. Трагедия писателя. Несколько мыслей о Гоголе // Русское Богатство. 1909. № 5. <Отд. 2>. С. 169-170).

27. См.: Взгляд на Российскую Историю. Лекция профессора Погодина // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. М., 1833. Ч.1, № 1. С.8, 12-13.

28. Григорьев А.А. Гоголь и его последняя книга // Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. С. 116.

29. Там же. С. 116.

30. Вяземский П.А. Языков. - Гоголь // Вяземский П.А. Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 171-172.

31. Тарасенков А.Т. Последние дни жизни Н.В.Гоголя. М., 1902. С. 12.

32. <Андреевский И.М.>Андреев И. М. Очерки по истории русской литературы XIX века. (Краткое конспективное изложение некоторых лекций, читанных в Свято-Троицкой Духовной семинарии.) Сборник 1. Jordanville, 1968. С.136.

33. Белинский В.Г. Московские новости // Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953. Т. 1. С.348.

34. <Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский> Замечания на отзыв журнала "Колокол" к Кавказскому епископу Игнатию // Богословский Вестник. 1913.№2.С.201.

35. См.: Достоевский Ф.М. - Страхову Н.Н. 18 (30) мая 1871. Дрезден / Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1986. Т.29, кн. 1. С.215.

36. К этим чаяниям Гоголя история оказалась наиболее беспощадна. Святитель Игнатий (Брянчанинов) 6 мая 1859 г. писал в своем Архипастырском воззвании к Кавказскому духовенству по вопросу об освобождении крестьян от крепостной зависимости: "При таком развитии государственном, при таком материальном развитии, при вторжении в Россию европейских учений, нет надежды, чтобы духовенство могло возвратиться к тому значению и в нравственном и в вещественном отношении, которое оно имело в девственной России" (Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. В 2 ч. Киев, 1915. Ч.2. Прил. С.46). Мысль о замене "власти господ властью духовною" святитель Игнатий считал "мечтой вполне ложной" и выход из столь безотрадного состояния видел в другом: "Сила и существенное значение духовенства заключается в его характере <...> Стяжем в себе любовь, будем ее оказывать обильно ко всем сословиям: тогда все сословия невольно проникнутся благоговением к нам <...> Человек не может не воздать почтения любви <...> потому что любовь есть Бог, пред Которым смиряется всякое Его создание (1 Иоан. 4, 16)" (Там же. С.44, 47).

**ГОГОЛЬ - “РУССКИЙ ХРИСТОС”?
(ТЕКСТ ПОЕМИ “МЕРТВІ ДУШІ” ЯК ЗАСІБ
САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ АВТОРА).**

Визначаючи завдання поеми, Гоголь зауважував: “Мертві душі” повинні “разрешить загадку моей жизни”. Ключове питання формулюється так - “Что говорит во мне несслыханными речами ?.. Что же я? человек ли я?” (VI, С.643).

Актуалізація незвичного питання інспіровано катастрофічною мутацією духовного світу людини, що активізувало пошуки митцем власного місця у загроженому світі. У “Замітках до 1-ї частини” письменник з тривогою занотовує: “Как пустота и бессильная праздность жизни сменяются мутною, ничего не говорящею смертью. Как это страшное событие совершается бессмысленно. Не трогаются. Смерть поражает нетрогающийся мир. Еще сильнее между тем должна представиться читателю мертвая бесчувственность жизни” (VI, с.692).

Досліджуючи тему смерті у “Мертвих душах”, Ю.Манн показав, як на рівні персонажів знижується трагічний пафос аж до фарсовості: “У смерти отбирается прерогатива чрезвычайного события; о ней говорят небрежно, “с икотою”, умерших, как мух, не считают; смерть становится легким предметом” [2].

Навіть зіткнення з реальною смертю людини, до того ж свого кола, не змінює ситуацію. Вкрай драматичне в авторському баченні явище (“появление смерти так же было страшно в малом, как страшно оно и в великом человеке” - VI, с. 210) не виводить героїв твору за межі щоденних клопотів - продовжується все те ж легке ковзання по поверхні буття: “провожавшие тело прокурора чиновницы “были заняты живым разговором”, рассуждая, вероятно, “о приезде нового генерал-губернатора и ... насчет балов, какие он даст ...” [3].

Зв'язка смерть - страх одна з найфундаментальніших у житті людства: за Шопенгауером, страх смерті - це “величайший страх”. З усвідомленням страху смерті розпочинається віковічна боротьба з ним. Саме вона й стала “главной целью всех религий и философских систем”[4].

Романтизм із його пафосом суб'єктивності мусив актуалізувати

проблему страху смерті. Причинну зумовленість цього пояснив Гегель: "... когда субъективность в ее духовном внутри-себя-бытии обретает бесконечную ценность, тогда отрицание, которое носит в себе смерть, есть отрицание самого высокого и важного; поэтому оно страшно" [5].

Яскравим породженням цих настроїв є есе Хезлітта "Про страх смерті", у якому теоретик романтизму оригінально, по-своєму шукав "ліки від страху смерті" [6]. Ідеї англійського критика і публіциста знайшли поширення і в Росії (про це див. зокрема - Д.Бартон. Эссе Уильяма Хезлитта "О страхе смерти" и его место в творческой истории "Египетских ночей" А.С.Пушкина. Литературная учеба.- 1997, № 4).

Своєрідним підсумком епохи стала філософія Кьєркегора, яка складалася під впливом німецького романтизму. Автор трактатів "Страх і трепет" (1843), "Поняття страху" (1844) чи не найгостріше реагував саме на страх смерті. Б.Биховський, досліджуючи проблему страху у філософії Кьєркегора, розглядає її через призму системи категорій (свобода - страждання - гріх - вина - страх). Він звертає увагу на актуалізоване датським філософом розрізнення понять "боязнь" і "страх перед "ничто", проглядає план релігійний: страх і вірування в Бога ("без страху божього нет веры, нет религии").

Та кінцевою точкою, у якій емоційна напруга сягає меж, постає страх смерті. Проглянемо ось цю "мозаїку" із положень дослідника і роздумів Кьєркегора, і багато що стане ясно: "Средоточием страха является страх смерти. "Чего больше всего страшится человеческое существо? По всей вероятности, смерти ...! ... Страх смерти, как тень, сопровождает человека на всем его жизненном пути. Смерть - это не то, чем завершается жизнь, а то, что висит над ним, со дня рождения приговоренным к смерти. Жизнь человеческая - это "жизнь к смерти". "Мне представляется,- гласит запись в "Дневнике" за 1837 год,- будто и раб на галере, прикованный к смерти; каждый раз, с каждым движением жизни, звенит цепь, и все блекнет перед лицом смерти - и это происходит каждую минуту" [7].

Цивілізаційні процеси з їх визначенням домінантним матеріального вектору привели до розриву складної системи адекватного реагування на світ за рахунок втягування смерті у товарні відносини.

Ідеологія “копейки”, у зоні якої смерть - ринкова цінність, починає нову епоху. Формується вона у певному сенсі з нуля. Саме нульовий відлік задає ставлення до цвинтаря, який акумулює (консервуючи буття як пам'ять) історію попередніх поколінь. Зречення його (до речі, з сміхом - генерал Бетрищев Чичикову: “Чтобы отдать тебе мертвых душ? Да за такую выдумку я их тебе с землей, с жильем! Возьми себе все кладбище” - VII, с.45) не лише розриває вертикаль життя, а й повертає у стан первісний, до прапочатків людства, яке багато в чому починається з культури поховання.

На цій “чистій” (розчищеній) території (території диявола: згадаймо слухи про антихриста, який “скупает какие <-то> мертвые души” - VII, с.118) [8]. Починається нове життя. У його перспективі рай - місце вічного блаженства праведників “копейки”. Чим не Едем володіння Костанжогло. Порівняймо: “И взял Господь Бог человека ... и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его ...” (Быт., 2,15) - “... тянулись по обеим сторонам леса ... в смешении с лугами ... Ни одна травка не была здесь даром, все как в божьем мире, все казалось садом” (VII, с.78 - 79). У новому просторі в першу чергу має сформуватися ставлення до смерті (за Федоровим, “Начало человечества тесно связано с сознанием смертности ...”) [9]. Складовою частиною осмислення феномену смерті є проблема безсмертя. У світі “копейки” складається власна відповідь на складне і завжди болюче питання: “Власність розсуває вузькі рамки тимчасового людського існування ...” [10].

На цій базі формується новий сакральний простір, нова релігія. Апостолом її у поемі виступає Плюшкін. Мужики прозивають його рибалкою, що одразу підключає потужне поле християнських асоціацій. Рибалка - апостол Петро. Як безкорисливий апостол діє і Плюшкін. В.Топоров звернув увагу на те, що Плюшкін явно не свій у компанії Шейлока, Гарпагона, Скупого. Серед них він гість. Якщо для рабів наживи “характерен интерес к вещи как ценности”, “что предполагает в свою очередь компетенцию в “ценностном” пространстве и ориентацию на наиболее ценные объекты”, то Плюшкіну “Все это вполне чуждо” - “богатство, вечное изобилие не нужно ему ни для чего - ни для улучшения условий жизни или наслаждений, ни для благотворительной деятельности, ни для распространения своего влияния на других” [11].

А все ж - для чого? Не механічна лялька він. Швидше всього, його дії мають саме релігійно-культовий характер. "Куча вещей" в кутку кімнати дуже вже нагадує вітвар у первісних формах, спроба пригостити Чичикова "ликерчиком" і "куlichem" явно натякає на спробу причастити неочікуваного гостя. А ланцюг асоціацій веде далі - до мотиву "ужаса" від улову риби - "риби", до "впізнавання" відомої пари [12] апостолів - Петра і Павла - благо, що десь у цей час - 29 червня (12 липня - день ап. Петра і Павла [13]: дуже вже репрезентативно (під цю дату) виглядають "зеленые лапы-листья" клена у саду Плюшкіна.

Безтурботне суспільство, заколисане тотальною "матеріалізацією" свідомості, втягується у викривлену життєву перспективу. Століттями, повторюючи одну й ту ж помилку, людство раз по раз приходять до одного й того ж фіналу: "И сколько раз, уже наведенные нисходившим с небес смыслом, они (люди - О.К.) и тут умели отшатнуться и сбиться в сторону ... умели-таки добраться до пропасти, чтобы потом с ужасом спросить друг друга: "Где выход, где дорога?" (VI, с.210 - 211).

Гостро відчуваючи прийдешню катастрофу, і (на відміну від сучасників) загрозу страху-жаху вселенського масштабу, Гоголь прагне знайти вихід: у першу чергу, осмислюючи світ як ціле (чи не тут витoki жанру)[14]. Найбільший інтерес викликає метасюжет історії, окреслений ним (адекватне сприйняття логіки історичного розвитку мало дати суспільству шанс для порятунку).

У листі до Язикова митець зауважував: "Разогни книгу Ветхого завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий ..." (VIII, с.278). Гоголь прагне довести, що на просторах російської імперії (у локальніших масштабах) повторюються старозавітні, а потім і новозавітні події.

За вихідну точку письменник обирає епізод, пов'язаний з бенкетом Валтасара. Кульмінація його - поява таємничих письменників на "стенах чертога царского". Такі ж письменники (хоч їх не помічають незрячі сучасники - люди, у яких атрофовано відчуття метафізики страху, зате культового характеру набирає страх перед багатством: "Каменеет мысль от страха ... что в руках смертного могут обращаться такие громадные суммы" - VII, с.75) з'явилися нині: "небесным огнем исчерчена сия летопись ... кричит в ней каждая буква ..отвсюду устремлен пронзительный перст, на него же, на него, на

текущее поколение” (VI, с.211).

Образ Вавілоу проектується письменником на Петербург (своєрідний палімпсест, у якому образ столиці проглядає на фоні біблійного міста й ідентифікується з ним, майстерно реконструює О.Смирнова) [15].

Що ж було написано на стіні, і яке це все має відношення до Росії?

Особливу увагу звернемо на момент просторовий: отже, “Вот и значение слов: мене - исчислит Бог царство твое и положил конец ему; Текел - ты взвешен на весах и найден очень легким; Перес - разделено царство твое и дано Мидянам и Персам” (Дан., 5, 26 - 28).

Топографічно-просторовий образ Росії у поемі наскрізний. Образні варіанти найрізноманітніші. Починаючи від порівняння пісні з безкінечною Росією і завершуючи розміщенням етнічних хвиль: від серцевинної Росії (“глибини Руси”) до чухонських племен, малоросійських губерній і - через племена і народи - до Камчатки. Розмірами імперії захоплюється Чичиков, нагадуючи, що “самая древняя римская монархия не была так велика” (VI, с.100). Є у поемі й авторський опис майже містичного імперського простору: “... и онемела мысль пред твоим пространством. Что пророчит сей необъятный простор?” (VI, с.221).

На перший погляд, просторовий монстр (“ровнем-гладнем разметнулась на полсвета” - VI, с.689) гарно організований. По горизонталі він “перев’язаний” рядами скоординованих ліній: село - садиба поміщика, садиби - губернське місто, провінція - Москва, Петербург, Росія - Італія, Росія - Франція (Москва, Петербург - Париж), зрештою, “просвещенная Европа” - “просвещенная Россия”.

Але це лише на перший погляд. Одержавлений простір Росії пов’язується з іншим світом не за принципом партнерства: він вивищується над ним. Тим самим розриваються зв’язки. Виникає (пізніше змінений варіант) - ‘чужие народы’ - VI, с.580.

У чернетках довго тримається знижений образ цілого континенту - одна з плям на стіні плюшкінського будинку була “несколько похожа на Европу” (VI, с.305, VI, с.417). Конфронтаційні лінії пролягають за векторами: Росія - Франція, Росія - Англія: чи не аналог це мідян і персів (“англичанин издавна завидует, что, дескать, Россия так велика и обширна” - VI, с.205).

Непростіша ситуація і в самій Росії. Чимось ефемерним, далеким, екзотичним, неросійським виглядає Камчатка, ще не інкорпорована психологічно. Ніяк не може “розібратися” суспільство з “южними губерніями” (особливо з “губерніями малоросійськими” - чимось демонічним віє від них: “Никогда, никогда”, - говорив управляющий казенными фабриками ... Ибо у крестьян Чичикова будут теперь два сильные врага. Первый враг есть близость губерний малоросийских ... Другой враг ... привычка к бродяжнической жизни” - VI, с.155).

Серед загрозливих характеристик простору - його необмеженість, яка у певний момент обертається втратою контролю над ним: “эти потерявшие конец степи” (VI, с.548). Своєрідний контроль за простором здійснюється за допомогою доріг. Дороги - це спосіб і міра упорядкування простору. Але у героїв Гоголя стосунки з дорогами своєрідні: “Так как русской человек в решительные минуты найдется что сделать, не вдаваясь в дальние рассуждения, то, поворотивши направо, на первую перекрестную дорогу ... пустился вскачь, мало помышляя о том, куда приведет взятая дорога” (VI, с.41 - 42). До того ж і самі дороги нетрадиційно розташовуються у просторі: вражає хаотичність ліній - “дороги расплзались во все стороны, как пойманные раки, когда их высыпят из мешка” (VI, с.60). Дивно виглядає і “архітектоніка” дороги: то вона вимощена “бревнами” так, що візок грає на ній мов на “фортепианних клавишах”, то закінчується ямою.

З неупорядкованістю доріг (малих і великих, реальних і життєвих) пов'язана проблема дороги буття. Відсутність її (“Где выход, где дорога?”) не дає можливості визначити вектор руху (а тим самим прирікається народ на блукання манівцями), впорядкувати життєвий простір - саме тому він і виглядає особливо загрозливим.

З мотивом дороги тісно пов'язана тема швидкої їзди. Певна річ, тільки шаленою швидкістю можна контролювати і скріплювати необмежений і дуже текучий простір. Звідси інтонація оди в описі “птицы-тройки”: “И какой же русский не любит быстрой езды? Его ли душе, стремящейся закружиться, загуляться, сказать иногда: “черт побори все!” - его ли душе не любить ее? Ее ли не любить, когда в ней слышится что-то восторженно-чужное?”.

Звідки ж тоді мотив страху, який, спершу принагідно означений, згодом виростає в симфонію страху: “... и что-то страшное заключено в сем быстром мельканьи, где не успеваает означиться пропадающий

предмет ... не молния ли это, сброшенная с неба? Что значит это наводящее ужас движение?”.

Питання означені. З відповіддю ж складніше. Цілком ймовірно, що справа у парадоксі швидкості. Всерйоз у естетиці проблемами швидкості зайнялися футуристи. Власне, вони зробили ставку на швидкість. Виявилось - на смерть. Швидкість - смерть - така зв'язка окреслена ними у “Першому маніфесті футуризму”: “Мы говорим: наш прекрасный мир стал еще прекраснее - теперь в нем есть скорость”. Тож вперед по життю на автомобілі із швидкістю неймовірною - швидкістю “птицы-тройки” (там теж все “летит” - “версты ... купцы ... лес ... летит вся дорога невесть куда в пропадающую даль”): “В бешеном вихре безумия нас ... оторвало от самих себя (у Гоголя - “Кажись, неведомая сила подхватила тебя на крыло к себе” - О.К.) и потащило по горбатым улицам ... То тут, то там в окнах мелькали жалкие тусклые огоньки ... как молодые львы, мы кинулись вдогонку за смертью” [16].

Так у перспективі виглядає нарощення швидкості. Свого апогею воно сягнуло у фіналі “Мертвих душ”, де обертається швидкість - цей божевільний лет у ніщо по бездоріжжю (“где дорога?”) - примарою смерті, примарою катастрофи, яку треба відвернути. Повернемося знову до книг пророка Даниїла. Вони для нас цікаві не лише тим, що в них змальовано бенкет Валтасара, а й тим, що “с удивительной, буквальной точностью” [17] передбачено увесь хід подальших подій - у першу чергу явлення Спасителя.

За Гоголем, Спаситель приходять у світ в особливий момент - час критичний, час людської деградації, час катастрофи, коли зрушено моральні підвалини, коли торжествує право сили і буття заповнюється порожнечою “зрелищ”: “И когда развратные императоры, своевольное войско, отпущенники и содержатели зрелищ тиранствуют над миром, - в недрах его неприметно совершается великое событие: в ветхом мире зарождается новый! воплощается неузнанный миром божественный спаситель его ...” (VIII, с.32).

Щось подібне відбувається й нині - в час роботи над “Мертвыми душами”: “... громоносный упрек упадет на нынешних развратников, осмеливающихся пиршествовать и бесчинствовать в то время, когда раздаются уже действия гнева божия и невидимая рука, как на пиру Валтазаровом чертит огнем грозящие буквы” (лист від 26. XII. 1844 - XII, с.422).

Чи не найбільша проблема для Гоголя - "неузнанности" (підстави для цього є - "Человечество бежит опротивью ..." - XII, с.214). Історія повторюється, може повторитися й ситуація, коли світ (в черговий раз) "прогавить" появу Спасителя. Тому митець формує (свідомо - напівсвідомо чи підсвідомо?) достатньо прозору композиційну структуру - "зв'язку" [18], до якої входять два тексти, що мають одну й ту ж смислову конфігурацію. Завдяки цій "підказці" природно випрозорюється головне у "Мертвих душах" - ідентифікаційний пафос поеми.

Народження Господа сталося у Палестині - "святій землі" (Захар., 2, 12). Її найважливіші характеристики - серединність розташування ("в самом центре древнего мира") і месіанське призначення ("отсюда должны были излиться свет и спасение для всего мира" [19]). Русь теж - "святая ... Русь" (VI, с.109), "святая земля" (VI, с.642). У поемі теж акцентовано серединне розташування російської імперії - вона також оточена "другими народами". Покликання її теж месіанське, бо саме тут є місце для багатирства, для подвигу. У статті "Життя" так змальовано ключову подію в історії людства: "... остановился Рим и вперил орлиные очи свои на восток. К востоку обратила и Греция свои влажные от наслаждения, прекрасные очи, к востоку обратил Египет свои мутные, бесцветные очи. Камениста земля; презренен народ; немногочисленная весь прислонилась к обнаженным холмам, изредка, неровно оттененным иссохшею смоковницею ... В деревянных яслях лежит младенец; над ним склонилась непорочная мать и глядит на него исполненными слез очами ... (VIII, с.84).

Звернемо увагу на три ключові моменти, які мають моделюючий характер - злиденність обжитого простору, "презренность" народу і погляди світу, які сконцентровані на постаті Христа.

Поглянемо тепер, як зображено Росію у "Мертвих душах". Картина аналогічна - та ж бідність і злиденність природи, так же "презренен народ". Ось загальновідомий пейзаж: "Едва только ушел назад город, как уже пошли писать по нашему обычаю чушь и дичь по обеим сторонам дороги: кочки, ельник, низенькие жидкие кусты молодых сосен, обгорелые стволы старых, дикий вереск и тому подобный вздор". Перед нами не довільно взята "картинка", а типовий пейзаж, поширений на всю Росію: "по нашему обычаю".

Не різняться і рукотворна “природа”. “Серые деревни”, або ж “деревни”, “постройкою похожие на старые складенные дрова” (VI, с.21). “Деревня Плюшкина ... была что-то похоже на ... тряпку” (VI, с.304) - ще один її варіант виглядає так: “Вообще все селение имело вид какой-то выгоревшей деревни” (VI, с.417). “Городишки” теж “выстроенные живьем” (VI, с.220). Настрій “неприятности” (“Русь! Русь!.. неприятно в тебе ...” (VI, с.220) посилює архітектурний безлад “строений”. Не має значення - чи це селянська “изба”, чи “господский дом”. “Балкончики под крышами, с перилами и резными украшениями неизвестно для какой причины делающиеся в русских избах ...” (VI, с.304 - 305). Аналогічний архітектурний абсурд спостерігаємо і в садибах поміщиків.

Будинок Плюшкина - “странный замок” (варіант - “сутуловатый инвалид” - VI, с.305). Будинок Собакевича має “дикие стены”. Загальний вигляд теж “странный”: “Было заметно, что при постройке его зодчий беспрестанно боролся со вкусом хозяина. Зодчий был педант и хотел симметрии, хозяин-удобства и, как видно, вследствие того заколотил на одной стороне все отвечающие окна и повертел на место их одно, маленькое ... Фронтон тоже никак не пришелся посреди дома ...” (VI, с.93 - 94). Ще більше дивують архітектурні фантазії Манілова, який мріє про “огромнейший дом с таким высоким бельдевером, что можно оттуда видеть даже Москву” (VI, с.38 - 39) - “даже Петербург и Москву” (VI, с.362).

Постійно кидаються в очі неспівмірності, просторові порушення: “широкая, как поле” вулиця, зате міський сад засаджений “тростинками”. Будівлі ніяк не можуть знайти своє місце на землі - класичний приклад з Маніловим: “Дом господский ... стоял на возвышении, но совершенно открытом со всех сторон, так что приделать только к нему крылья и он очень хорошо будет исполнять должность ветряной мельницы ... Дом господский стоял один как дурак на возвышении, открытом со всех сторон ...” (VI, с.253).

Характеристики народу теж наближаються до наведеної раніше формули - “презренен народ”. Один штрих (його довго стилістично відшліфовував майстер) дає уявлення про загальну картину: “ ... знающая одну только (увы!) слишком протертую русским забубенным (“разгульный, распутный” - забубенный, за Далем,-О.К.) народом дорогу” (VI, с. 176). Поряд з цими двома природно (претензії на богообраність у листуванні Гоголя починають з’являтися до виходу

в світ першого тому “Мертвих душ”, знайдемо їх і потім - прикладів чимало, обмежимося одним: “... приняты за чтение тех правил, которые я вам оставил ... Не пренебрегайте ... этими правилами, они все истекли из душевного опыта, подтверждены святыми примерами, и поэтому примите их как повеление самого бога” - XII, с. 276) постає і третя складова - погляди звернені з усіх сторін до автора поеми “Мертві душі”: “Русь! чего же ты хочешь от меня? какая непостижимая связь таится между нами? Что глядишь ты так, и зачем все, что ни есть в тебе, обратило на меня полные ожидания очи?” (VI, с.221). Поява цього компоненту робить цілісною модель, що нагадує ту, яка була сформована у статті “Життя”. Але масштаби, виміри інші - вона у поемі формується на російському ґрунті і враховує перш за все російські обшири.

Тепер час дати відповідь на поставлене Гоголем питання (“Что же я? человек ли я?”). Виходячи з того, що обидві моделі (у статті “Життя” і в поемі “Мертві душі”) немовби дзеркально накладаються одна на одну (про корекцію масштабу ми пам’ятаємо), можна вгадувати із варіантом, запропонованим В.Паперним - “Русский Христос” [21].

Точніше було б сказати - людина, яка претендує на роль “Русского Христа”, а якщо ще точніше - то “українська людина”, яка претендує на роль “Русского Христа”, що породило колосальні проблеми у зв’язку з появою “новоєвангельської” книги - “Вибрані місця із листування з друзями” [22].

Наукова думка давно вже працює у зоні самоідентифікаційних шукань Гоголя. Парадигма варіантів окреслюється досить чітко: апостол - “найближчий до Христа” [23] - Христос (“Русский Христос”). Ієрези начеб-то все більше схиляються до двох останніх варіантів. Але потрібне системне дослідження всіх наявних текстів, щоб з належною повнотою окреслився самоідентифікаційний процес.

1. Гоголь Н. Полн. собр. соч. В XIV-ти т. - М. - Л., 1952.-т. XII.- С.575. І п. цитуючи за цим виданням, вказуємо у тексті римською том, арабською сторінку.

2. Манн Ю. Диалектика художественного образа.- М., 1987.-С. 245.

3. Там же. - С.255.

4. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. 1993. Т.2.- С. 477 - 478. (Цікавий і часом несподіваний матеріал з даної проблеми зібрано і проаналізовано у книзі В.Скуратівського "Екранні мистецтва у соціокультурних процесах ХХ століття: Генеза. Структура. Функція.-К., 1997.- ч. 1.).

5. Гегель. Эстетика: В 4-х т. - М., 1969.- т.2.- С.237.

6. Хэзлитт У. О страхе смерти // Литературная учеба.-1997.- № 4.- С.114.

7. Быховский Б. Кьеркегор.- М., 1972.- С.160.

8. Цей момент помічений вже сучасним літературознавством. Так, С.Шульц, ілюструючи тезу про те, що "охота за человеческими душами - занятие дьявола", зупиняється на сцені, у якій розгортається діалог Собакевича і Чичикова - " ... обратите внимание на двусмысленность вопроса Собакевича к Чичикову: "Почем купили душу у Плюшкина?" -С.Шульц. Гоголь. Личность и художественный мир.- М., 1994.- С.107.

9. Федоров Н. Сочинения.- М., 1982.- С.507.

10. Сімона де Бовуар. Друга стаття.- К., 1994.- т.1.- С.89.

11. Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ.- М., 1995.- С.65.

12. Парність цих образів відмітив і обґрунтував Ю.Манн, зазначивши зокрема: "Из всех героев первого тома Гоголь ... намеревался взять и провести через жизненные испытания к возрождению - не только Чичикова, но и Плюшкина" - Поэтика Гоголя.- М., 1978.- С.320.

13. Про апостольські алюзії, пов'язані з іменем Чичикова, вже писали: див. зокрема - "Параллель Чичикова к апостолу Павлу - бывшему гонителю христиан, носившему иудейское имя Савл и обращенному в новую жизнь после призывного импульса с небес - менее популярна. И напрасно. Ведь Павла Чичикова ожидало такое же преображение! Весь замысел Гоголя в том и состоял, чтобы найти не столько живую душу, сколько живое в мертвой душе. В соборных посланиях апостола Павла ... высказана мысль о воскрешении мертвых и предстоящем полном уничтожении смерти. Сравните это со знаменитой сценой "воскрешения" Чичиковым купленных мертвых душ в седьмой главе (см.: Гольденберг А.Х. "Житие" Павла Чичикова и агиографическая традиция // Проблема традиций и новаторства в русской литературе XIX - начала XX вв. - Горький, 1981)" - С.Шульц, Цит. пр. - С.108.

14. Задумуючи твір, митець у листі до Погодіна писав: "Если бог поможет выполнить мне мою поэму так, как должно, то это будет первое мое порядочное творение. Вся Русь отзовется в нем" (XI, с.77). А план узагальнення, повноти, неодноразово відзначав Гоголь, є поемною рисою: "она (всесвітня історія - О.К.) должна обнять вдруг в полной картине все человечество ... собрать в одно все народы мира ... соединить их в одно стройное целое, из них составить одну величественную полную поэму" (VIII, с.26): "В этот курс (географії - О.К.) должны испослать от себя дань и естественная история, и физика, и статистика, и все, что только соприкасается

- к миру, чтобы мир составил одну яркую, живописную поэму ..." (VIII, с.99).
15. Смирнова Е. Поэма Гоголя "Мертвые души". - М., 1987.-С. 70 - 71.
16. Маринетти Ф. Первый манифест футуризма // Называть вещи своими именами: Програмные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. - М., 1986.-С. 159 - 160.
17. Библейская энциклопедия. - М., 1991.- С.185.
18. Вона зауважена критикою, зокрема у роботах М.Вайскопфа, де, щоправда, окреслено інший план проблеми: "Чудесное "далеко", откуда Гоголь живописует спиритуализованную Русь,- это прежде всего Италия, родина боготворимого им Рафаэля, к которому еще в шихматовской поэме "Петр Великий" был обращен призыв изобразить во всем благостном величии пейзаж России, пробужденной к созидательной жизни и торжествующей победу над врагами. Но как раз о такой позитивной, содержательной "картине" у Гоголя можно говорить лишь весьма метафорически, подразумевая то известное намерение показать в МД "хоть с одного боку всю Русь". Ибо сущность дематериализованной страны - уже не в этой эмпирике, и открывається она не суетному мирскому взгляду, прельщенному земными страстями, а взору духовному. В этом плане гоголевское "далеко" совпадает с описанным им в "Жизни" ракурсом персонифицированных языческих стран, взирающих на столь же убогую, бедную Святую Землю. В "Жизни" бесконечность выводится однако не из размеров страны, тоже показанной в тонах лишенности, неполноты, а из самой ее сути; тут дана страна-икона в чистом виде, предвосхищающая своим смирением и славянофильский идеал России ..." -М.Вайскопф. Сюжет Гоголя. Морфология. Идеология. Контекст.- М., 1993.- С.410.
19. Библейская энциклопедия. - М., 1991. - С. 546.
20. Як своєрідний "сюжет" з "оберненою" хронологією проглянув це М Вайскопф.- Цит. пр.- С.460 - 461.
21. Паперний В. "Преображение" Гоголя (к реконструкции основного мифа позднего Гоголя) // Wiener Slavistische Almanach. Bd. 39, Munchen, 1997, с.170.
22. Так, Ю.Марголіс одну з причин неприйняття книги бачить у "малой совместимости книги с русской ментальностью" -Ю.Марголіс. Книга И В.Гоголя "Выбранные места из переписки с друзьями". Основные вехи истории восприятия.-СПб., 1998.- С.108.- що природно кореспондує з іншими проблемами цього ряду, зокрема, естетичного плану: "Ці риси й особливості надають у комплексі той унікальний для російської літератури до Гоголя стан і ментально абсолютно чужий їй художній феномен (розрядка слова - О.К.), що його я визначаю поняттям гоголівське бароко" - Ю.Варабаш. Самотність Гоголя // Сучасність.- 1995, № 10.- С.86.
23. Михед П. "Найближчий до Христа" (Про функцію іконографії в поетичній естетиці Гоголя) // Київська старовина.-1997, № 5.

ГОГОЛЬ: ОТ ДРАМАТУРГИИ К “РАЗМЫШЛЕНИЯМ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ” (АСПЕКТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ)

Самосознание Гоголя и как комического писателя [1], и как художника-моралиста впервые выразилось в рамках именно драматических жанров. “В “Ревизоре” я решился собрать в одну кучу все дурное в России <...>, все несправедливости, какие делаются в тех местах и в тех случаях, где больше всего требуется от человека справедливости, и за одним разом посмеяться над всем. <...> Я сам почувствовал, <...> что самая потребность развлекать себя невинными, беззаботными сценами окончилась...” (VI, 211).

Этот вывод следует додумать до конца. Театр воспринимается начинающим драматургом как кафедра и “поприще”, способ благотворного воздействия на общество. Но этот дидактизм весьма специфичен.

Его окраска, особенно как она раскроется впоследствии, не столько сатирическая, сколько романтически-пророческая, “мессианская”. Выдвигается утопическое требование художническо-духовного действования, способного преобразить лицо мира. Автор, не покидая декораций своей эпохи, обращается к традициям культурного традиционализма - “орфическому” по сути типу поэта [2]. Отсюда само место поэта наделяется почти религиозными, жреческими характеристиками.

Как известно, церковь на протяжении почти всей своей истории преследовала театр и в тех или иных формах боролась с ним. Церковное действо и театральное действие как бы соперничали в своем влиянии на души. Из этого следует по меньшей мере два вывода: во-первых, понимание церковью зрелищной природы религии и, следовательно, общих истоков религиозного культа и театра и, во-вторых, акцентирование в зрелище суггестивного фактора, задающего ценностный мир и поведение личности. Видимо, это было понятно и Гоголю.

Признание ритуально-мифологических корней театра - общее место современной теории и исторической поэтики драмы: “В истории

европейской культуры драма рождалась дважды, и оба раза - из культовых священнодействий: сперва в древности из Афинских празднеств в честь Диониса, потом в средние века из христианской литургии" (М.Л.Гаспаров) [3].

Элементы "пратеатра", "перводрамы" содержатся в литургии уже за счет разделения присутствующих на "зрителей" (паству) и "актеров" (священство, хор) [4].

Основные литургийные моменты, могущие оказать влияние на форму театрального действия - это воспроизведение в символически-аллегорической форме евангельских событий и таинство евхаристии, (причащение Святых Даров - Крови и Плоти Христа). В первом случае значим уже сам факт реализации некоего (сакрального) канона, плана, "сценария" - повторения изначального опыта, во втором (евхаристия) - мотив мистического единения, просветления и очищения, сопоставимый с явлением катарсиса.

Если относимая к "прототеатру" так называемая "литургическая драма" еще почти целиком в ведении церковного культа, то последующие, более "эмансипированные" жанры средневекового театра - образования синтетические, лишь отчасти церковные, а отчасти светские. Подразумеваются миракль, моралите, мистерия, ауто и т.д. Причем "светскость" здесь предполагает вовсе не "великосветскость", как может показаться, а скорее народность, фольклорность.

Названным жанрам присуще сочетание эстетического и "психологического" на уровне образа, идеи, формы [5]. Их связь с христианским богослужением проявляется как в непосредственно содержательной области (религиозная и парарелигиозная тематика), так и в поэтике (сюжеты с использованием тем Священной истории; пристрастие к символам и аллегориям; сдержанная, исполненная достоинства дидактика), а также в функциональной роли: спектакли, как правило, приурочивались к церковным праздникам.

Все это отнюдь не выводит их за пределы искусства, сущность которого в разные эпохи понимается ведь по-разному. "Искусство в себе", свободное от всяческих смежных воздействий (религии, мифологии и т.д.), как узкоэстетический феномен - идея, обязанная своим появлением лишь достаточно позднему (в основном послеромантическому) временному отрезку.

Наглядность и демонстративная духовно-религиозная тенденциозность, прозрачная аллегоричность рассматриваемой группы жанров коррелирует - особенно на позднесредневековом этапе их развития - с вниманием к бытовой стороне человеческого существования и социально-политическими вопросам, присутствием комической струи, открытостью фарсу. В связи с этим М.Л. Андреев ведет речь об особой "религиозно-смеховой системе позднесредневекового театра" [6], когда отчетливо проявилась тенденция к миграции и контаминации различных жанровых образований. Именно эта стадия средневековой драмы представляется нам оптимальной для сопоставления с гоголевской драматургией.

По нашему мнению, драматические опыты Гоголя должны быть рассмотрены в обозначенном жанровом контексте. Обращение к нему становится по-своему неизбежным в свете такого позднейшего сочинения писателя, как "Размышления о Божественной Литургии". В этой работе церковная служба не просто получает подробное аналитическое описание, но и инспирирует развернутые рефлексии о ее месте в жизни человека и целого общества.

Создав пространный этюд о Божественной Литургии, один из крупнейших драматургов Нового времени, вольно или нет, поднял тем самым вопрос об исторической поэтике драмы (и исторической поэтике своей драматургии в первую очередь), о роли в ней литургийного "подтекста" [7].

Интересно, что впервые контуры подхода, акцентирующего ритуально-мифологическую обусловленность и природу драмы, ее зависимость от церковной службы, были намечены в 1834 году - как раз в период утверждения Гоголя в литературе - французским исследователем Шарлем Маньэном [8]. А несколько позже деятельный участник французского романтического движения Теофиль Готье в своих мемуарах при описании премьеры драмы В.Гюго "Эрнани" также использует выражения совсем не из искусствоведческого словаря: "Нет ничего более странного, чем зрительная зала в дневное время. Наверху, в ее необъятном пространстве, еще увеличенном пустотой, чувствуешь себя, будто внутри собора" [9].

Довольно примечателен также пассаж из парижского письма Гоголя Н.Я. Прокоповичу от 25 января 1837 года. Описывая ритуал

чествования Мольера в ведущем парижском театре. Гоголь обнаруживает в нем черты почти религиозного действа: “<...> торжествовали день рождения Мольера. Давали его пьесы “Тартюф” и “Мнимый больной”. Обе были очень хорошо играны <...>. Каждый год Theatre Francais (имеется в виду “Комеди Франсез” - С.Ш.) торжествует день рождения Мольера. В этом было что-то грогательное. По окончании пьесы поднялся занавес: явился бюст Мольера. Все актеры этого театра попарно под музыку подходили венчать бюст. Куча венков вознеслась на голове его. Меня обняло какое-то странное чувство. Слышит ли он, и где он слышит это?..” (VI, 97-98).

Попытаемся же видеть единую логику творческого развития Гоголя, по крайней мере, в отрезке от его комедий до медитаций на тему литургии, с одинаковым уважением воспринимая различные повороты его исканий, как ранних, так и заключительных.

Сразу же нужно напомнить о прямой зависимости ранних гоголевских книг “Вечера на хуторе близ Диканьки” и “Миргород” от форм и образов народного малороссийского театра - вертепа, который являлся “народным опрощением жанра мистерии” [10].

Ведь вертепные представления - это именно синтетические образования: в них церковная тематика и обрядность сплавлена с народной смеховой эстетикой. Вертепная драма использовала религиозные сюжеты, нередко освещая их в карнавальном-сниженном ключе. Отсюда у Гоголя комические фигуры черта, дьяка и т.д., отсюда театрализация диалогов, неожиданное соединение бытового и сакрального в рамках единого образа. О вертепных спектаклях-мистериях непосредственно упоминается в повести “Вий” (II, 323).

Важное значение для последующего разговора также имеет активное присутствие мистерии в жанровом контексте европейского романтизма, как известно, во многом созвучного средневековой культуре.

Речь идет как о западноевропейской драме, так и о русской. Каин” Дж. Г. Байрона, “Бургграфы” В.Гюго, “Иродион” И.Красиньского, “Жизнь и смерть святой Геновевы” Л. Тика, “Галле и Иерусалим” А. фон Арнима, “Основание Праги” К. Брентано, “Силы Долины” З.Вернера, “Вальдемар Паломник” Ф.де ла Мотт Фуке и др. - в произведениях этого ряда, по замечанию А.В.Карельского, “воссоздается хаотическое смешение и

противоборство разнонаправленных “мировых сил”. <...> перед нами предстает именно мистерия - вершится таинство извечного процесса прегрешения и искупления, страдания и воздаяния” [11].

В русской литературе 1820- 1840-х годов есть только одно произведение, прямо обозначенное автором как мистерия - “Ижорский” В.К.Кюхельбекера, сочетающий трагическое и комическое начала. Однако черты мистерии современные исследователи обнаруживают также в таких сочинениях, как “Борис Годунов” А. С. Пушкина [12], “Демон” М. Ю. Лермонтова [13], “Ермак” А. С. Хомякова [14].

С другой стороны, “Размышления...”, как и ряд других сочинений позднего Гоголя, несмотря на этическое-религиозный пафос, несут некоторый след художнического, эстетического задания. Что, в частности, проявляется в экспрессивном стиле выражения, особом внимании к речевым средствам [15], установке на “катарсис”. Вроде бы покидая тут сферу искусства, Гоголь все же покидает ее не вполне: эстетическое по-своему преломлено не только в “Размышлениях...”, но и в “Выбранных местах из переписки с друзьями”, “Авторской исповеди”, где есть “внутренний сюжет” и попытки создания “авторской легенды” [16], “автомифологии” [17].

Без учета этого, впрочем, более слабого, противодвижения гоголевской творческой мысли - на этот раз уже от “теологического” к “эстетическому” - разговор выйдет, пожалуй, неполным.

В развитии двух обозначенных векторов анализа и интерпретации видится одна из главных задач настоящей работы.

*

Драматургия Гоголя имеет три основные “оси”. Первая ось - “Ревизор” и то, что вокруг него (“Театральный разъезд после представления новой комедии”, “Развязка “Ревизора””). Вторая - “Женитьба”. Третья - “Драматические отрывки и отдельные сцены”. За каждой из “осей” закреплен определенный содержательный спектр. В первом случае - это общественная жизнь, “социальный космос” в его преломлении через отдельного члена социума. Во втором случае - частная, интимная сфера человеческого бытия. Наконец, в третьем случае акцент ставится на приватно-бытовых, светских сторонах жизни.

Казалось бы, во всех трех случаях преобладает комическое и бытовое - “фарсовое” начало. В XIX-XX веке слово “фарс”

действительно употребляется для именованя поверхностно-водевильных явлений. Однако, история литературных форм знает и иное наполнение термина. Традициональная культура, связь с которой Гоголя чрезвычайно велика, понимает комическо-бытовое, в том числе жанр фарса, далеко не в приземленном смысле: за внешне сниженным скрывается духовно - религиозный план. Само по себе красноречиво наименование жанра средневековой Испании: *Farsas Sacramentales*, т. е. "священные фарсы" [18].

Вот почему в гоголевской комедиографии можно более или менее отчетливо выделить определенные моменты, так или иначе соотносимые с жанрово-мотивными структурами средневекового театра и, в конечном счете, с образами богослужения.

Сложившаяся традиция восприятия "Ревизора" как произведения 1830-х годов страдает, безусловно, неточностью и нетонкостью. Впрочем, благодаря работам Ю.В.Манна, С. А. Гончарова, В. А. Воропаева и др., на сегодняшний день она уже неактуальна. "Ревизор" все активнее интерпретируется как произведение 1830-х - 1840-х годов, поскольку автор возвращался к тексту комедии на протяжении всего своего творческого пути, внося неоднократные изменения вплоть до начала 1850-х.

Самое же главное, текст комедии по существу неполон без учета появившихся в 1840-е годы текстов-"спутников". Под последними подразумеваются, помимо "Отрывка из письма, писанного автором искоре после первого представления "Ревизора" к одному литератору" и "Предупреждения для тех, которые пожелали бы сыграть как следует "Ревизора"", две пьесы - "Театральный разъезд после представления новой комедии" и "Развязка "Ревизора"".

"Спутники" многое привносят в наше понимание художественной идеи комедии. В частности, четче и "методичнее" обнаруживается движение "Ревизора" к драме средневекового типа, близкой моралите, мираклю, мистерии, мистерийному фарсу.

Ход автоинтерпретаторской мысли Гоголя, надо признать, достаточно неожидан в контексте культуры Нового времени, но уже в рамках средневековья и барокко он приобретает высокую внутреннюю логику.

Уездный городок приводится в движение через воздействие своеобразной пружины - идеи ревизора, которая двойится в своей собственности карнавальная ипостаси (квазиревизор Хлестаков - олицетво-

рение “светской ветреной совести” (IV, 463)) и ипостаси собственно эсхатологической (подлинный ревизор, “который ждет нас у двери гроба - наша проснувшаяся совесть” (IV, 463)). В “Театральном разезде...” неслучайно говорится о “самом ужасе, страхе ожидания, грозе идущего вдали закона...” (IV, 418).

Все многочисленные дополнения и автокомментарии к комедии не просто педалировали дидактику как таковую, а разительного увеличивали долю символично-аллегорического подтекста, духовно-мистического смыслового поля. В этом последнем особенно возрастал мотив эсхатологического ожидания. Ср. взятую из Откровения Иоанна Богослова (22,20) завершающую фразу практически каждой (независимо от тематики) из английских честерских мистерий (XVI век): “Ей, гряди, Господи Иисусе” [19].

Именно здесь у Гоголя просматривается отчетливое движение к соединению эстетического и собственно “теологического”. Задача, которая ставилась автором “Ревизора”, была не просто дидактичной, а душеполезной в высоком смысле слова. По справедливому замечанию И.Б.Роднянской, “Гоголя можно было скорее обвинить в гордынном подъятии своего текста до уровня душеспасительной учительной литературы, чем в эстетическом вандализме, - особенно памятуя, что ко времени написания “Развязки” он жил столько же внутри средневековой, сколько внутри новой культуры и надеялся их воссоединить” [20].

Та же исследовательница верно напоминает, что “согласно средневековой герменевтике, аллегорическое толкование, являясь одним из возможных толкований постигаемого текста - углубляющим его понимание <...>, вовсе не отменяет прямого, жизненно-событийного смысла” [21].

Тут уместно вспомнить о другой, несколько более близкой нам по времени и вместе с тем куда более откровенной попытке реанимации мистерийного канона. Речь, в частности, идет о группе драм австрийского писателя Гуго фон Гофманстала: “Каждый человек” (1911), “Великий Зальцбургский всемирный театр” (1922) и др. Заметим, что цели Гофманстала - как по большому счету и Гоголя - не имеют ничего общего с “клерикализацией” и связаны со стремлением придать европейской драме новое дыхание, а также масштабность и универсализм.

Может быть, менее громкими, но столь же примечательными были попытки обращения к опыту средневекового театра в России: "Бесовское действо" (1907), "Трагедия о Иуде, принце Искаротском" (1908), "Действо о Георгии Храбром" (1910) А.М.Ремизова, "Три волхва" (1907), "Ярмарка на индикт св.Дениса" (1907) Н.Н.Евреинова, в значительной степени "Жизнь Человека" (1907), "Царь-голод" (1908), "Анатэма" (1908) Л. Н. Андреева и др.

Однако мы отвлеклись от "Ревизора". Развертывание "миражной интриги" приводит к неожиданным карнавальным перемещениям. "Первые" - отцы города - становятся "последними" - "мальчишками" перед "реvisorом". "Последние" - обиженные купцы и мещане - возвышаются до уровня "первых" - находят поддержку у "реvisorа", коллежский регистратор Хлестаков - "муха с подрезанными крыльями" (IV, 244) - превращается в сверхзначительное лицо, городничий ожидает скорого производства в генералы.

Однако природа этих карнавальных перемещений - природа мнимости. "Светская ветреная совесть" не может объединить мир иначе, кроме как некрепко, временно.

При интерпретации реальности комедии как "душевного города", а чиновников - как внутренних страстей ("наши дневные чихоимцы") (IV, 462-464) эти перемещения становятся аллегорией душевного смятения еще не "верных", но уже "оглашенных" душ (если вспомнить названия частей Божественной Литургии - литургии оглашенных, только посвящаемых в таинство Царства и литургии черных, уже посвященных).

В моралите предметом изображения была не столько действительность, сколько ее "смысл", отсюда пристрастие этого жанра к мнимым и аллегорическим фигурам. Ср. в связи с этим позднюю автоинтерпретацию мира "Ревизора" как "душевного города", а также финальный совершенно условный образ "приехавшего по именному повелению из Петербурга чиновника" (IV, 283) и столь же условную личину объявляющего об этом Жандарма - (в отличие от практически всех персонажей пьесы, оба не названы по имени, а последний в "Предуведомлении..." многозначительно (и почти в ироничном духе) аттестован как "вестник с роковым известием" (IV, 434)).

Почти целиком абстрактными - за небольшими исключениями (Первый комический актер имеет недвусмысленным прототипом М.С.Щепкина, но и это не снимает элемента условности) - являются персонажи "Театрального разезда...": Светский человек, щеголевато одетый; Господин, несколько беззаботный насчет литературы; Чиновник средних лет; Хорошенькая актриса; Петр Петрович, человек большого света; Николай Николаич, литературный человек и т. д. и "Развязки "Ревизора...": Хорошенькая актриса; Федор Федорыч, любитель театра; Петр Петрович, человек большого света и т. д.

После третьего и четвертого действий пьесы, которые напоминают увенчание карнавального короля, пятое действие воспринимается как закономерное его развенчание. Это сравнимо с карнавальной сценой всенародного глумления над Гришкой Отрепьевым в его снах ("Борис Годунов" Пушкина):

Внизу народ на площади кипел
И на меня указывал со смехом;
И стыдно мне и страшно становилось... [22].

Ведь, напомним, мистерия - карнавализованный, или, по Бахтину, серьезно-смеховой жанр. То есть она уже на уровне внутренней формы прониклась влиянием "народной смеховой культуры" со всем присущим последней комплексом топосов, выступая как универсальный жанр последних вопросов [23]. Бахтинское определение мистерийного канона тем более созвучно "Ревизору", непосредственный смысловой план которого почти целиком лежит в рамках смехового начала. Но в том-то и дело, что за непосредственно данным, "первичным" следует разглядеть иное, сокрытое.

Тут следует также вспомнить тезисные замечания Бахтина из его "Заметок 1962 г. - 1963 г.". Ведя речь о преломлении карнавальной традиции в русской культуре, он пишет: "Мистерия в творчестве Гоголя. Звучит только дьяблерия, а сама мистерия - редуцирована. После Пушкина и Гоголя смеховая (карнавальная) линия в русской литературе оборвалась" [24].

К сожалению, эти замечания остались неразвернуты. Уместно, во всяком случае, предположить, что "задание" дьяблерии означает внешнее выдвигание у Гоголя элементов по преимуществу фарсово-инфернальных (соединение бытового, комического и бесовского - обычный ход в традициональной культуре). "Редуцирование" же мистерии, в свою очередь, может подразумевать, помимо

естественного смысла ее приглушенности, то, что она все-таки лежит в основе, т.е. как бы изначальна.

Вернемся к ситуации "Ревизора". В отличие от пушкинской трагедии, у Гоголя событие развенчания происходит в отсутствие героя, но это не снижает производимого эффекта, поскольку итак в сферу его распространения попадают все городские чиновники, только что льстившие "важному" гостю, подстраиваясь под него, вырастая в собственных глазах от света "сановной" благосклонности. С его падением умалются и они.

Напомним, что мотив самозванства на сакральном уровне соприкасается с мотивом подмены Христа антихристом - его демоническим двойником; ср. также с предпринятым Д.С.Мережковским отождествлением Хлестакова и черта [25]. Представления с участием inferнальных персонажей (дьяблерии), а также антихриста вполне заурядны для средневекового (особенно народно-вертепного) театра.

Любопытны сопоставления с нюрнбергским фастнахтшпилем XV века "Игра о герцоге Бургундском", сочетающем элементы мистерии и фарса. Его главная тема - неожиданное пришествие и позарение антихриста, завершающееся его развенчанием и низложением. И случае фастнахтшпиля, и в случае "Ревизора" внезапно появляющийся "антихрист" сначала увенчивается как властительное лицо, вслед за чем происходит его прилюдное разоблачение как всего лишь ряженого и подставного - т.е. на "настоящего" антихриста возмутитель спокойствия и в первом, и во втором случае "не тянет", это лишь фетиш [26]. В редакции пьесы 1842 года Гоголь добавил в "Замечания для господ актеров" указание на то, что в финале "последнее произнесенное слово должно произвести электрическое потрясение на всех разом, вдруг" (IV, 206). В этой же редакции появилось подробное описание немой сцены. В Развязке "Ревизора", которую мы уже цитировали, тема страха Божьего, загробной ответственности и Страшного суда станет центральной. Эсхатологические мотивы оттесняют мотивы собственно карнавальные, выливаясь к финалу в неожиданный момент откровения, преображения.

Немая сцена - в самом деле почти мистериальное событие. Это обращение в единство, во всеобщее окаменелое молчание при мысли о Страшном суде, переживаемом совсем по-средневековому в миг

своей здешней, земной жизни, но в ужасе от вдруг наступившего сопряжения времен, сопряжения своего “здесь” и своего “там”. (Ср.: в ранней статье Гоголя “Жизнь” страны и материки замирают в неподвижности, будто “предстали все на Страшный суд перед кончиною мира” (VII, 247)).

Только подразумеваемый финалом Высший ревизор и Высший судия, особенно явственно обозначенный в “Развязке “Ревизора””, - вот кто подлинно объединяет героев. Мистерийная сакрализация реальности соседствует в финале с потрясением, симптомами преобразования героев, внутреннего перелома в духе миракля.

По примечательному свидетельству И. Щеглова, однажды (еще в старой России) “Ревизор” был исполнен провинциальной труппой режиссера Блажевича в монастыре, для монахов, причем ровно в полночь. Спектакль произвел глубокий духовно-нравственный эффект, актеры чувствовали, будто они “<...> собравшись священнодействовать в какой-нибудь старинной мистерии!”. В качестве прямой сакрализации хронотопа пьесы зрителями было воспринято финальное вторжение Жандарма - как знак явления “полуночного Ревизора”, т.е. Христа [27]. Напомним, что первое представление “Ревизора” - немаловажная деталь - состоялось в Пасху 1838 года.

Таким образом, моделируется потенциальная ситуация второго пришествия Спасителя, эмблемой, символом Которого выступает совесть: “Тот, Кто позовет на очную ставку всех людей, перед которыми и наилучшие из нас <...> потупят от стыда в землю глаза свои” (IV, 462). Ср. со знаменитым афоризмом раннехристианского автора Тертуллиана (входившего в круг чтения Гоголя и даже конспектировавшегося им: VIII, 488-489, 547-549): “Душа человеческая по природе христианка”.

Немая сцена “Ревизора” уже неоднократно интерпретировалась в аспекте различных эсхатологических аллюзий: указывалась переключка между нею, с одной стороны, и картиной К.П.Брюллова “Последний день Помпеи”, а также статьей Гоголя об этой картине, с другой стороны [28]. Сцена также толковалась как “комический апокалипсис” [29], аналог изображений Страшного суда [30], аналог Распятия [31] и др.

Пожалуй, к этим ассоциациям следует добавить сопоставление финала с еще одним высказыванием Тертуллиана, а именно о том, что христианин должен предпочесть всем видам зрелищ, особенно

артистическим, единственно достойное его внимания зрелище - Страшный суд (трактат "О зрелищах") [32].

Церковным писателем создан весьма сильный образ, в котором грандиозный размах "последних времен", конца света, оказывается по-своему схвачен в некоем действе, "представлении", захватывающем, как и все представления, но тем более внушительном, что однократном и "играющемся" абсолютно всерьез. Абсолютно.

Воздействие этого образа увеличивается еще и тем, что он торит дорогу к сердцу людей вполне светских, привыкших к "обычному", артистически-внецерковному языку:

Финал "Ревизора", прочитанный в ракурсе тертуллиановского замечания, таким образом, репрезентирует одновременно и эстетический образ, и теологический; Страшный суд действительно выступает как уникальное зрелище, разом художественное и морально-космическое [33].

В этой связи обращает на себя внимание, в качестве отдаленного предшественника финала пьесы, "образ" Страшного суда, который фигурировал в древнерусском "Действе Страшного суда": "на помосте, устроенном на внутренней кремлевской площади, между соборами, ставился образ Страшного суда, к которому за неделю до поста направлялся крестный ход", с участием царя и патриарха [34] ср. с присутствием Николая I на премьере спектакля.

Пассаж из "Развязки "Ревизора..." не оставляет никаких сомнений относительно подлинного смысла происходящего: "<...> слова, возвещающие о приезде настоящего ревизора, который должен всех <...> истребить, стереть с лица земли, уничтожить вконец - все это как-то несобъяснимо страшно" (IV, 460). Заметим, что речь идет не о карах от имени "кесаревой власти". Напротив, подразумевается некая сверхкесарева, сверхчеловеческая кара.

И еще одно важное уточнение из уже цитированного текста, также напрямую выражающее порыв к Небу: "Дружно докажем всему свету, что в русской земле все, что ни есть, от мала до велика, стремится служить тому же, кому все должно служить, что ни есть на нашей земле, несется туда же (взглянувши наверх), кверху, к перловной вечной красоте" (IV, 465).

Две эти цитаты демонстрируют неоднородность художественной реальности пьесы, ее более или менее отчетливое деление на те самые три мира, которые задавали строение

мистерийного хронотопа. Высший мир - небо, "верховная вечная красота", к которой должно стремиться обитателям мира "среднего". Контуры же преисподней красноречиво намечены во фразе "стереть с лица земли" - внимательное вчитывание показывает, что в данном случае это не просто идиома, фразеологизм: автор явно обнажает внутреннюю форму выражения.

"Первый комический актер", которому принадлежат цитированные строки, а также автобиографический персонаж "Театрального разезда...", просто и прямо названный "Автор пьесы" (т.е. "Ревизора"), произносят в конце каждого из произведений нечто подытоживающе-нравоучительное - откровенно проповедническое. Будучи нацеленной непосредственно на эффект преобразования читателя/зрителя - на благотворные перемены и во "внетекстовой действительности, духовная "проповедь" как финал пьес "спутников" "Ревизора" композиционно почти соответствует месту проповеди в реальном совершении литургии [35].

В итоговом слове "Автора пьесы" состояние ободренного спектаклем и испытавшего катарсис зрителя словно соотносится с реакцией, вызываемой литургией: "А вон, среди тех же рядов потрясенной толпы, пришел удрученный горем и невыносимой тяжестью жизни, готовый поднять отчаянно на себя руку, - и брызнули вдру слезы из его очей, и вышел он примиренный с жизнью" (VI, 443). В всяком случае, поздний Гоголь в отчасти схожих выражениях будет описывать результат воздействия на индивида церковной службы недаром "первые ростки замысла" "Размышлений..." относят как раз ко времени создания "Театрального разезда..." (комментарий тому: IV, 546).

С другой стороны, в концовке "Ревизора" и вообще каждой из трех основных гоголевских пьес присутствуют и моменты исповеди.

К этому типу высказывания допустимо отнести финальные монологи Городничего ("Вот когда зарезал, так зарезал!" и т.д. - I, 281-282), Агафьи Тихоновны ("Уж так, право, бьется сердце, что изъяснить трудно..." - IV, 338) и Подколесина (IV, "В самом деле, что я был до сих пор?..." - 341), Ихарева ("Каков ход приняли обстоятельства!..." и "Ведь существуют же к стыду и поношению человекам эдакие мошенники!..." - IV, 377, 379-380). По своему тону и пафосу, по своей выделенности на фоне реплик других персонажей эти монологи резко отличны почти от всего, произносимого ими

ранее. Покидая мир обыденности и попадая в вырванную из повседневного хода вещей и событий ситуацию, герои предстают предельно искренними и одновременно трогательными. Их прежние маски и выбранные модели поведения отброшены, в результате чего обнажается глубинное личностное ядро (не обязательно "елейное"), до того сокрытое и словно не предполагавшееся.

*

Коллизия "Женитьбы" достаточно традиционна для средневековых фарсов (немецкий фастнахтшпиль "Как четверо мужчин сватались за девицу" и др.).

Примечательно уже само заглавие силезского варианта фастнахтшпиля: "Масленичная игра о сватовстве за девушку" [36]. Оно свидетельствует о приуроченности действия к карнавалльно-ритуальному истоку, следовательно, к теме обновления жизни. Вместе с тем в интерпретации Гоголя коллизия осложнена рядом церковных (нарушение поста) и морально-психологических смыслов, более низких мистерий. Здесь - вспомним Бахтина - мистерия присутствует, но в "редуцированном" виде.

В "Женитьбе" мифопоэтический аспект анализа сразу же позволяет вычленировать ситуацию предбрачной инициации ("посвящения") в качестве основного сюжетно-композиционного ядра. В черновых набросках пьеса имела заглавие "Женихи", и предпочтение Гоголем другого заголовка объективно свидетельствует об акцентировании внимания именно на обрядовой, ритуальной стороне ситуации, а не на характерологии как таковой.

Поэтому художественное время циркулирует здесь не совсем обычно, оно как бы движется в обратном направлении, не из прошлого - а из будущего - из гипотетического факта предстоящего венчания. Конечная цель по-своему определяет настоящее героев, приводя к смутенный ужас Подколесина и в томительный трелет - Агафью Тихоновну.

Тем не менее никакого венчания так и не происходит. Событие, которое намечено заранее, к нему вроде бы стремится все действие, но инициация остаются напрасны. Однако примечательно уже само стремление, роль предполагаемого брака для цементирования и инициации комедийного хронотопа.

Отказ Подколесина неслучаен, он подготовлен всей его прежней личной и общественной "беспочвенностью", "неукорененностью"

недаром отсутствует даже упоминание о родителях; в качестве инициатора и распорядителя свадьбы вообще выступает приятель Кочкарев, действующий во многом по иррациональным мотивам.

Среди причин развязки - инспирированные Кочкаревым суеверные предзнаменования, конкретно, разбитое уже в начале, благодаря ему, зеркало, а также оттеснение Кочкаревым от участия в предбрачных хлопотах свахи. В этой узурпации - косвенное нарушение старинного порядка.

Вопреки всем правилам венчание назначается в пост - это в принципе следует из сожалеющих слов Подколесина о том, что он упустил шанс переменить свой статус в мясоед (см. об этом в комментариях к тому: IV, 535); в настоящем времени, следовательно, наличествует недвусмысленная преграда в виде поста. Иконы героям выносят не родители, а приятель Кочкарев. Вместе все это телеологически предопределяет итог.

Итак, "наступая" из будущего, финальная сцена заключения брака остается не реализована. Она вынесена в пространство "несостоявшейся жизни" персонажей [37], в некую значимую пустоту, как это свойственно театру абсурда, трагикомически аннигилирующему классические модели человеческого общежития. В этом отношении можно говорить о своеобразном минус-приеме.

Событие подколесинского прыжка нуждается в осмыслении по меньшей мере с двух совсем разных позиций - жениха и невесты. Начнем с последней.

Обычно финальная судьба Агафьи Тихоновны остается в тени из-за своей кажущейся очевидности. Тем не менее тут не обойтись без дополнительных объяснений.

Невеста в пьесе Гоголя отчасти напоминает царевну Несмеяну из известной сказки на инициально-брачный сюжет. Множество претендентов на руку невесты, процедура их отбора, наконец, меланхолично-нерешительный характер Агафьи Тихоновны (она действительно никогда не смеется по ходу действия, всегда чрезвычайно серьезна) - все это приметы "комплекса Несмеяны". Указанный комплекс косвенно подтверждается фактически оскорблением женихов Агафьей Тихоновной: "Пошли вон!.. (IV.325).

В свою очередь, смех Агафьи Тихоновны означал бы счастливое разрешение ситуации, намек на будущее рождение нового человека.

(в одном из последних своих монологов-исповедей наедине с собой героиня гипотетически моделирует эту ситуацию в трогательно-народной форме) - ведь, согласно В. Я. Проппу, ожидаемый смех Несмеяны - эпифеномен аграрной магии, нацеленный на пробуждение и плодоношение природы, проявление эроса в широком смысле слова [38].

Однако если в классической сказке о Несмеяне в жертву приносятся (умерщвляются) женихи (тут же они просто оскорблены), то у Гоголя очевидной "жертвой" становится скорее "царевна" - сама Агафья Тихоновна, опозоренная Подколесиним. Впрочем, и за Агафьей Тихоновной числится определенный грех: финал отчасти наменяет "наказание" чересчур тщеславной невесты, ищущей непременно дворянина (см. об этом в комментариях к тому: IV, 534-535). Но эти оттенки теряются в более сложных иррационально-трагических коннотациях концовки.

Оставаясь "вечной невестой", "невестой невенчанной" (ср. неизбежные косвенные ассоциации с образами монахини и Церкви), Агафья Тихоновна аккумулирует в себе глубоко трагическое содержание.

Выше много говорилось о далеко не полной каноничности подготовки к свадьбе и задуманного ее проведения. Это будто бы исповоротно выводит Подколесина за рамки осмысленной христианской традиции, тем более, что содержание комедии словно индифферентно христианской теме как таковой. Тем не менее аспект исторической поэтики позволяет провести параллель к любопытной ивневской духовной драме об Алексее, человеке Божьем (XVII век). А. П. Веселовский называет ее мираклем [39], хотя, видимо, ее статус скорее соответствует мистерии.

Герой пьесы с детства принимает обет служения Богу и поэтому, хотя отец подыскал Алексею невесту ни больше ни меньше как царского рода, не может согласиться на брак [40]. Однако реально дело доходит уже до самого свадебного обряда, во время которого Алексей как раз и уходит тайком от всех; далее следует история его последующих скитаний и мучений.

Сличение с текстом популярного в Древней Руси переводного "Жития Алексея, человека Божьего" показывает, что содержание его драматического переложения несколько отлично от изначального понимания. В частности, в житии обряд все-таки совершается и герой

спрашивает суженую, готова ли она вместе с ним совершать моления Богу и в должной мере служить Ему. Только получив ее отрицательный ответ, Алексей принимает решение об уходе [41].

Будучи снятым (трансформированным) в переложении, этот эпизод привносил в житие дополнительный духовно-психологический мотив: мотив тонкого человеческого внимания героя к ближним, заботы об их духовном окормлении. Его модификация в драме объективно "упрощает" христианский характер Алексея - пусть весьма и весьма незначительно, но верно.

При помещении в рассматриваемый ряд текстов и гоголевской "Женитьбы" оказывается, что во всех трех случаях мы имеем дело с саморазвитием некоего единого внутреннего сюжета, условно, о бегстве со свадьбы.

Если первая его манифестация (житие) реализуется в рамках строгой и выверенной христианской традиции, то вторая (духовная драма) в определенном месте чуть-чуть более свободна от нее и содержит в некоторой степени фарсовый элемент, хотя в общем объясняемый безусловно серьезно. Третий же извод сюжета, гоголевский, - третий условно, поскольку возможны, и наверняка есть, другие, опосредующие звенья в саморазвитии реконструируемого сюжета - почти окончательно потерял связь с религиозной мотивировкой и построен в форме уже открытого фарса.

Но в то же время изначальная "память" сюжета отчасти сохраняется в общем напряжении действия "Женитьбы", в иррациональной духовно-психологической потерянности Подколесина, которая способна стать симптомом уже более высокого - религиозно-метафизического беспокойства.

*

"Игроки" - одна из последних гоголевских пьес, открывающая "Драматические отрывки и отдельные сцены" - дописывались в начале 1840-х годов, когда эстетическая и духовная переориентация писателя обозначилась в полной мере. Это заставляет пристально всмотреться в коллизии пьесы.

Персонажи "Игроков" - мошенники не просто карточные, но, в первую очередь, житейские. Трюк, который проделывает с Ихаревым компания Утешительного, выводит понятие игры из узкого широкого, экзистенциальное смысловое поле [42].

Отдаленный предшественник игрового - ритуал жертвоприношения [43]. По мере отмирания и "вырождения" ритуал почти неузнаваемо трансформировался в различные виды игры - в кости, шахматы, карты и т.д. Цель жертвоприношения - упорядочивание и гармонизация действительности за счет умиротворения сакральных сил (своеобразного диалога с ними, вопрошания вплоть до возможного отождествления с ними). Эта цель вполне согласуется с той "психологической разрядкой" и "успокоением", которые способна принести игра. И в том, и в другом случае имеет место некое "умирение" - и "умерение" стихии, страсти.

Общим для игры и этого ритуала остается также мотив "испытания судьбы" и согласие поставить свое "существование" под вопрос. Главный "играющий" в классическом ритуале - не индивид, а сама "судьба", один на один с которой он оставлен и которая выносит решение об участи проигравшего. Тяжба здесь ведется до "полной гибели всерьез". Отголоски этого высокого, ритуально-экзистенциального модуса игры (открывающего ее укорененность в акте жертвоприношения) слышны в произведениях, сохраняющих связь с культурной архаикой. Прочитируем, в частности, латинское стихотворение немецкого поэта XV-XVI веков Конрада Цельтиса "к бранчливому игроку, гласит игральная кость":

Зачем, злодей, хулишь меня, невинную,
В твоей незрячей ярости?
<.....>
Не я, не кость - причинница безумств твоих,
Не я богов разгневала;
Четверкой обернусь ли я, пятеркой ли,
Шестеркой ли желанною,
Или одними лягу единицами,
Виной рука метнувшая!
Итак, смири свой дух, узды не знающий:
Играй, но с речью кроткою!
А если не уймешься - обретешь во мне
Четвертую Эринию.

(пер. М.Л.Гаспарова) [44].

В этом стихотворении само по себе примечательно речение игральной кости, производящееся словно от имени богов, втянутых в игру. Тем более знаменательна финальная угроза кости обернуться в

хтоническую богиню мести и смерти Эринию - это высвечивает "историческую поэтику" игры, ее исходную зависимость от мироуправляющих сил, ведающих жизнью и смертью.

Среди непосредственных тематических предшественников гоголевских "Игроков" - повести Э.Т.А.Гофмана "Счастье игрока" и А.С.Пушкина "Пиковая дама". Их коллизии в своей основе серьезно-трагичны: проигрыш жены, закабаление игроков Роком (у Гофмана); смерть посвященной в тайну игры, безумие Германна (у Пушкина), Здесь "страшные", то есть сакрально-ритуальные, истоки игры проступают весьма наглядно.

Мотив жертвы в "Игроках" налицо - во всяком случае, в "нейтральном" смысле "жертвы обстоятельств". Он очевиден для вступившего в сговор с Утешительным и его компанией Ихарева, когда последний пытается обмануть молодого Глова, не предполагая, что подлинной жертвой обмана суждено стать как раз ему самому. И в финале прозревший Ихарев с ужасом осознает это. Заклочительный исповедальный монолог произносится Ихаревым с оглядкой именно на мировой масштаб: "Такая уж надувательная земля" (IV, 380). Разочарование прозревшего героя еще разительнее по сравнению с его недавними оптимистическими тирадами, мысленным наслаждением плодами своего "выигрыша".

Финальное прозрение Ихарева в какой-то степени знаменует присутствие в пьесе элементов миракля: ведь герой многое осознал и понял в своем поведении, он еще не преобразен, но уже потрясен, "оглашен". Оттенки миракля сочетаются в "Игроках" с оттенками фарсовыми. Просматривается отдаленная преемственность между средневековыми фарсами об "обманутых обманщиках" (например, "Мальчик и слепой", XIII век) и "Игроками": погружение зрителя/читателя в "бытовую преисподнюю" [45].

Не правда ли, "бытовая преисподняя" - устойчивый антураж всех произведений, включенных в "Драматические отрывки и отдельные сцены": помимо заведомо низкой темы игроков-шулеров его создают рельефно выписанные светские ("Утро делового человека"; "Отрывок"; отчасти "Лакейская") и судейские ("Тяжба") склоки.

В связи с концовкой "Игроков" вспоминаются слова Платона часто цитирующуюся во всех исследованиях, посвященных феномену игры: "Человек... - это какая-то выдуманная игрушка бога, и по существу это стало наилучшим его назначением... Надо жить, играя"

Что же это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы, играя, снискать милость богов и прожить согласно свойствам своей природы; ведь люди в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине" [46]. То есть, хочет сказать философ, человеку должно проводить время в (высоких) играх, хотя и сам он, человек, только игрушка в руках богов. Одновременно в этом отрывке заложена мысль о том, что, играя, человек подражает богам и тем самым в чем-то уравнивается с ними.

Итак, мотив "жертвы" - в архаическом, но где-то в христианском (см. ниже) наполнении - в "Игроках" превышает абстрактные моралистические значения и выводит к более глубинное смысловому уровню.

Предстоит определить, кем в "Игроках" приносится жертва, кому она предназначена и что она представляет сама по себе в качестве жертвы. Ведь жертвоприношение - это не только акт, совершаемый кем-то ради кого-то, но и предмет акта, то есть то, чем поступаются.

Герой "Игроков" - не просто "жертва обмана", в том числе собственного, но в известном смысле жертва обману (sic!) как таковому - то есть самой социальной атмосфере. Эта жертва принесена в отлаженном социально-авантюрном механизме (персонажи прекрасно осведомлены о способах разнообразных подыгрываний, подтасовок и т. д., входящих в "символ веры" игрока, этому посвящены их пространнейшие диалоги) ради "умиротворения" наиболее жестких и циничных. Ср. с ихаревской оценкой современной ему социально-психологической ситуации: "Этак, пожалуй, вся Россия должна застрелиться: всякий или проигрался, или намерен проигратся" (IV, 370).

"Изничтожение" несправедного Ихарева отводит беду от того же гипотетического, несуществующего в природе "Глова", за которого себя выдает сообщник Утешительного, вообще от кого-то другого, возможно, более порядочного: имеет место "искупление" грехов мира. На какое-то время аппетиты Утешительного оказываются умерены.

Финальные речения протагониста о судьбе показывают, кем же все таки совершается жертва. Утешительный тут - скорее орудие, а не главный вершитель. Как сказано у А.Ахматовой: "На пороге стоит - судьба". Провидение, судьба, колесо фортуны - традиционные образы многократно эксплуатировавшей также образ игры барочной

традиции, с которой последнее время все чаще соотносят Гоголя и, в частности, “Игроков” [47].

“Жертвоприношение” Ихарева (Ихарев-”ым”!) эффектно завершает произведение, исчерпывая тем самым все его сюжетные коллизии. Своего рода “утешение” достается, тем не менее, и самой жертве (не в этом ли расшифровка фамилии непосредственного ихаревского губителя?). По всей видимости, неожиданным образом главное решение. Ихарев, как открывается, сочетает в себе черты гонителя (по отношению к “Глову”) и жертвы (по отношению к группе Утешительного).

Таким образом, сюжет пьесы на каком-то уровне прочитывается не только в образах архаического жертвоприношения, но и как профанированный, травестированный образ христианской евхаристии, во время которой человек, приобщающийся плоти и крови Бога, отождествляется с Христом, жертвующий и жертва оказываются нераздельны [48]. Ср. с известной близостью ситуации “Игроков” мотивам средневековой “обедни обжор”, во время которой совершение литургии сопровождалось игрой в карты прямо на алтаре и другими сниженными действиями [49].

Профанированной является и “молитва” Ихарева, обращенная им к весьма специфическому предмету (он соединяет черты объекта и субъекта) - колоде карт по имени Аделаида Ивановна: “Послужка ты мне, душенька, так, как послужила сестрица твоя, выиграй мне так же восемьдесят тысяч, так я тебе, приехавши в деревню, мраморный памятник поставлю. В Москве закажу” (IV, 348). В этом произносимом наедине с собою монологе в самом деле присутствуют молитвенные черты: обращение к “высокому” субстантивированному началу, принятие благодарственного обета (с излишней даже детализацией про “памятник” - интересно, как бы выглядел мраморный монумент колоде карт?).

Ср. с восклицанием “Глова” в финале: “Утешься! Ведь тебе еще с полугоря! У тебя есть Аделаида Ивановна”. Поскольку Ихарев никому не раскрывал имени своей “союзницы” и “покровительницы”, а “Глов” употребляет его совершенно уверенно, “статус” Аделаиды Ивановны заметно вырастает: окружающие знают про ее существование и без непосредственного информирования.

Еще раз отметим акцентирование мотива “утешения” (“Утешься!”), вообще являющегося сквозным в этом произведении.

Слово “утешение” после всего сказанного выше кажется взятым автором именно из религиозно-нравственного лексикона. Ср. с евангельским: “Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое...” (Ин, 14:26) и с содержанием православной молитвы, предшествующей евхаристии: “Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, Иже везде сый и вся исполняяй, Сокровище благих и жизни Подателю, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша”, а также с фрагментом чернового варианта “Театрального разезда”: “<...> он (зритель - С.Ш.) выйдет решенный после такого представления” (IV, 544).

После сказанного выше понятно, почему случаи профанирования сакрального у Гоголя менее всего следует расценивать в аспекте снижения, как это делает, к примеру, М. Вайскопф, увидевший пародию на литургию и на догмат о Воплощении в повести “Нос” [50]. Ведь с позиции традиционной логики профанирование неотделимо от апологетики и является ее обратной стороной. Такова, например, древнерусская “Служба кабаку, или Праздник кабацких ярыжек”, построенная в форме пародирования церковной службы и завершающаяся пародийным же житием пьяницы как нового “святого”.

За фактом пародирования просматривается попытка Гоголя хотя бы как-то приблизить современность к изначальному архетипу. Подобное приближение, в каких бы формах оно ни происходило, расценивается Гоголем положительно. При этом сугубо трагическая роль Ихарева расценивается как великая удача, своего рода “подражание Христу” [51] - центру мировой истории, вершителю Провидения. Одним из основных итогов попытки приближения к архетипу и станет появление “Размышлений о Божественной Литургии”.

*

Давая в “Размышлениях...” подробнейшую аналитику церковной службы, Гоголь уделяет весомое место тематике евхаристического жертвоприношения, подчеркивая, с одной стороны, мистический характер образования жертвы и освещая внутренний духовный настрой приносящего жертву, с другой.

“... оltарь уже не горница Тайныя Вечери, престол не трапеза: он уже теперь жертвенник, на котором приносится страшная жертва на весь мир - Голгофа, на которой совершилось закленье Божест-

венной Жертвы... Она не прекращалась от самого создания и, в каком бы виде ни приносилась, требовалась не сама жертва, но дух сокрушен, с которым она приносилась" (VI, 358).

Итак, требовалась не сама жертва, а "дух сокрушен"... (реминисценция из 50 псалма). Внутреннее покаяние и очищение словно ставится выше самого вечно свершающегося "от самого создания мира" акта жертвоприношения - без этого он теряет смысл. "Дух сокрушен" - это нечто, близкое состоянию гарева в финале "Игроков".

Скрытую топику жертвоприношения, причем в литургическом значении, находят и в "Театральном разъезде после представления новой комедии" (см, в комментариях к тому: IV, 545-546), имеется в виду, в частности, эпизод отказа "очень скромно одетого человека" от нового места службы, где якобы "будет обширное поле действия" и "несравненно более выгод" (IV, 423): благородный молодой чиновник предпочитает остаться в провинциальном городке, подобном выведенному в "Ревизоре", дабы послужить добру на самом трудном общественном участке.

Самокритичное согласие честного и благородного персонажа признать и в себе потенции дурных склонностей, осмеянных в "Ревизоре", в чем-то соответствует смиренной готовности "верных" во время литургии "поставить себя в ряды оглашенных" (VI, 347) (см. ниже).

Благодаря евхаристии литургия превращается в "Божественную Трапезу Любви" (VI, 371). Образ любви, неотделимый от идеи мертвенности и свободного дарения себя другим, выносится Гоголем в центр всего литургийного действа. "Божественная Литургия есть вечное повторение великого подвига любви, для нас совершающегося" (VI, 329). Эта любовь взаимна, взаимонаправлена, нет ничего, что было бы вне ее: "объект" и "субъект" любви сливаются.

Именно последовательные "нисхождения" от литургийного акта "небесной любви к брату", всепрощающего приятия другого, являются, по Гоголю, причиной того, что "общество еще не совершенно распалось" и "люди не дышат полною, непримиримо-ненавистью между собою" (VI, 372). Так литургия, взятая в аспекте связанных с нею духовно-душевных состояний, интерпретируется в качестве социально-политического фундамента общества и реально альтернативы "войны всех против всех".

“Верховнейшей минутой всей Литургии” автор называет мистическое “пресуществление <...> Святых Даров <...> в Тело и Кровь Христову” (VI, 358). Особо подчеркивается: “На престоле - не образ, не вид, но самое Тело Господне, - то самое Тело, которое страдало на земле, терпело заушенья, было оплевано, распято, погребено, воскресло, вознеслось вместе с Господом и сидит одесную Отца. Вид хлеба сохраняет оно только затем, чтобы быть снедью человеку, и что Сам Господь сказал: Аз есмь хлеб” (VI, 359).

Это весьма принципиальный пассаж, свидетельствующий о сугубом “реализме” восприятия таинств и выходе за пределы эстетики в узком смысле: “не образ, не вид, но самое Тело Господне”. Здесь Гоголь, ранее по сути не покидавший рамок высокого символично-аллегорического истолкования действий священника, его облачения и т. д., пожалуй, произносит нечто, близкое иконоборчеству. Это место - как бы некое “окно” в гоголевском сознании 1840-х - 1850-х годов, через которое пропирают интуиции чисто безобразного, чисто духовного творчества, свободного от каких бы то ни было “посредников” в общении с Богом. Однако эти интуиции нельзя назвать плавающими.

Принципиальным моментом “Размышлений. . .” вообще является “считывание” с ритуальной фактуры уже не чисто ритуального, обрядового содержания, а содержания “мифологического” - пояснение и прояснение смысла обряда. И последнее не может не быть действенным: весь его смысл - в реальном преображении личности и общества.

Прояснение движется в двух направлениях: во-первых, вскрывается связь свершающегося с опорными евангельскими событиями, и, во-вторых, соотносённость отдельных действий священника и диакона с исторической практикой и традициями уже непосредственно Церкви. Заметим, что оба вида связей, соотносённостей рассматриваются без проведения какой-либо четкой ценностной границы, словно это явления одинакового порядка. Тут свидетельство глубокого доверия Гоголя к опыту Православной Церкви, рассматриваемой как прямое продолжение апостольской общины.

Сам по себе факт обнаружения и осмысления “мифологического” сюжета ритуального действия указывает не просто на глубинное переживание обряда (здесь слово “обрядность” звучит как нечто

высокое и значительное, что в известном отношении близко святоотеческой традиции Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника), а на продуктивное взаимодействие собственно ритуального и собственно мифологического». Специфика этого синтеза близка специфике рождения драмы как литературного рода. Речь, в частности, идет о генезисе античной трагедии, как известно, появившейся из ритуала (Дионисийские мистерии) за счет акцентирования-обновления, педалирования-индивидуации его мифологического содержания. По-видимому, аналогичным образом второе рождение европейской драмы связано с новой, острающей интерпретацией христианского мифа, лежащего в основе Божественной литургии.

При этом Гоголь пытается предельно приблизить ситуацию литургии к сознанию современного человека, совместить личное узкодушевное проникновение в происходящее с общим духовным, мистически-космическим смыслом. Обращается он прежде всего к малоподготовленным, малорелигиозным людям - таким, как почти все его герои. Современным аллюзиям противостоит другой предел - не менее (а, может быть, и более) частые аллюзии на первохристианство, первые века христианской эры, оцениваемые Гоголем весьма высоко. Тем самым не просто задается духовно-историческая перспектива, но очерчивается целый космический зон, обращающий к эсхатологической перспективе - к полноте времен,

Говоря о Рождестве младенца Иисуса, Гоголь замечает, что иерей "возвращая прошедшее в настоящее, <...> глядит на <...> боковой жертвенник как на таинственный вертеп, в котором переносилось на то время небо на землю; небо стало вертепом и вертеп - небом" (VI, 335-336). Упоминание вертепа-пещеры, места рождения Иисуса одновременно заставляет вспомнить другой вертеп - народно-средневековом площадном театре, среди сюжетов которого неизменно присутствовал рождественский и который обязан своим названием вертепу евангельскому. Как уже указывалось, Гоголь не избежал достаточно сильного воздействия вертепного театра.

Пристального внимания заслуживает образ автора "Размышлений..." (не реального автора, а именно образа автора, повествователя). Кто рассуждает о литургии? На каком основании он предлагает свои рефлексии читателю?

Реальный эмпирический автор никак не проявлен в этой все-таки отчасти публицистической книге. Можно лишь утверждать, что высказывается некий светский человек, доверительно близкий другим светским людям - это подчеркивается снисхождением к возможному незнанию и недопониманию чего-то, каких-то отдельных сторон читателями, особо старательным поэтому растолковыванием материала. И в то же время это - человек, чрезвычайно близкий опыту Церкви.

Уже подмечено особое внимание Гоголя к фигуре священника, совершающего службу и, в частности, то, что автор выделяет такие моменты действий иерея, когда он символически представляет собой Спасителя [52]: "И восхождением своим изобразует иерей восхождение Самого Христа вместе с плотью в лоно Отчее" (VI, 344); "Благоговейно преклонив главы, как бы внимая Самому Христу, говорящему с амвона, все стараются принять сердцами семя Святого слова, которое устами служителя сеет Сам Сеятель Небесный" (VI, 345); "Иерей, имея глагол вместо меча, совершил закланье. Кто бы он ни был сам, - Петр или Иван, - но в его лице Сам Вечный Архирей совершил сие закланье, и вечно свершает Он его в лице своих иереев" (VI, 359).

М.Новикова и И.Шама, указывая на декларируемую Гоголем важность преображающего воздействия литургии на паству, уверяют, что "кульминацией" для автора является преображение иерея: выделяя фигуру священника как передатчика Божественной любви. Гоголь трансформирует тем самым свое "мечтание <...> о преображении светского, мирского художника-писателя" [53].

Все же "кульминация" - слишком резкое слово. Оно перемещает акцент с самого таинства на фигуру исполнителя, а это неправильно и отсутствует у Гоголя. Тем не менее исследовательницами по-своему верно схвачен момент некоего "магизма" литургии с точки зрения Гоголя; писатель также находил симптомы "магизма" в акте восприятия художественного произведения - акте, в чем-то литургии удоболяемого. Получается, что уже "одно" (мы закавычиваем это слово потому, что за ним для верующего на самом деле стоит слишком многое) стяжание Божественной благодати священником обеспечивает полное воздействие литургии на паству. Т.е. предварительному настрою непосредственно прихожан внимание почти не уделено, словно особых усилий с их стороны и не нужно.

Подчеркнем условный, относительный характер вывода, которому противоречит такой, например, пассаж: “Хотя и редко бывают теперь не принявшие святого Крещения и находящиеся в числе оглашенных, но всякий присутствующий, помышляя, как далеко он отстоит и верой и делами от верных <...>, видя, как он, можно сказать, только огласился Христом, но не внес Его в самую жизнь <...>, всякий из присутствующих сокрушенно поставляет себя в число оглашенных и на призвание диакона: *Помолитесь, оглашенные Господу!* - от глубины сердца зывают: *Господи, помилуй!* (VI, 347).

Автор “Размышлений...” сознательно самоумалется как “писатель”. “Великий писатель” становится популяризатором - (великим) проповедником.

Если ранее для Гоголя сакральность - это сакральность **писательской миссии** (очерк “Ал-Мамун” в “Арабесках”, авторские отступления в первом томе “Мертвых душ” и др.), то теперь сакральность из определяющего становится определяемым и поэтому в основном “свободна” от писательства: чистое “жречество”. Отсюда, если говорить о “кенотической природе автора, умаляющего себя, подобно Христу, смиряющегося, уподобляющему себя простому человеку” [54], то именно о кенозисе (умалении) Гоголя-художника. Это снижение - тонкий момент - вовсе не означает отказа от и снятия с себя писательского звания.

Парадоксальная (и глубокая в своей парадоксальности) ситуация: именно выполняемая “некогда”, лучше сказать, виртуально миссия писателя, художника и дает Гоголю право на “Размышления...”. Он обращается к русскому обществу на правах получившего известность и признание мастера слова - но как бы снимая с себя в эту минуту лавровый венок любимца муз. Однако, если бы до того “венка” не было - отсутствовало бы и моральное право для обращения. Потому-то в “Выбранных местах из переписки с друзьями” миг подлинного, полного празднования Светлого Воскресенья Гоголь связывает с чередой действий прежде “поэтов”, а уже после (на втором месте) “святителей” [55]: “Разнесется звонкими струнами поэтов, развестится благоухающими устами святителей” (VI, 192).

События литургии оказываются интимно-трепетно пропущены через субъективность повествователя, который излагает материал чрезвычайно лично, временами это похоже на медленное

повторение старательно заученного урока усердным учеником. Налицо интериоризация обряда как обряда, то есть внутреннее углубление в будто “внезапно” открывающийся смысл ритуальной фактуры.

В этом отношении характерен (и по-своему неожидан в устах этих людей) отзыв о “Размышлениях...” монахов Оптинской пустыни, отметивших в сочинении, по свидетельству С.П. Шевырева, “цельность духа и особенный лирический взгляд на предмет” [56]. Само по себе акцентирование “лирического”, то есть индивидуально-частного, необщего, личностного, взгляда важно и дорого. Но одновременно “лирический” - это и художественный, по-особому оформленный, личностный в смысле специфики выражения, поэтики.

По утверждению Гоголя, приобщившийся таинству исполнен мысли, “что Христос сошел Своею плотью, как во гроб, к нему в утробу, дабы, проникнув потом в тайное хранилище сердца, носкреснуть в духе его, совершая в нем самом и погребенье, и Воскресенье Свое” (VI, 367),

Стилистика этого отрывка достаточно необычна своими экспрессивно-художественными качествами. Обращает на себя внимание удивительное скрещение-пересечение, вплоть до полного неразличения, слов-образов телесного и духовного ряда. Христос, “сойдя своей плотью” в “утробу” человека (приравненную к гробу), проникает далее - тут намечен и осуществлен резкий, внезапный переход от телесного к духовному - не просто в сердце, а в “тайное хранилище сердца”, то есть некую сугубо внеплотскую субстанцию, где, или, лучше сказать, через которую, совершается “воскресение в духе”.

Так телесное умирание Христа-плоти одновременно означает носкресение Христа-духа - в духе человека, приобщающегося таинств. При этом тезис проговорен не прямо, а дан в причудливом языковом кружении, так, как это может быть только у большого мастера слова.

*

“Размышления о Божественной Литургии”, таким образом, появляются как вполне закономерное развитие прежнего творчества Гоголя. Взаимоналожение жанрово-мотивных структур комедиографии и “Размышлений...” обнаруживает их глубинное

родство и вместе с тем содержащиеся в них новые, подчас неожиданные художественно-метафизические смыслы, сам факт существования которых, по-видимому, ранее трудно было даже предположить.

Тексты Гоголя цитируются по Собранию сочинений в 9-и тт. / Сост. и комм. В.А.Воропаева, И.А.Виноградова. М., 1994. Ссылка дается в основном тексте в круглых скобках, первая (латинская) цифра обозначает том, вторая (арабская) - страницу.

1. Манн Ю.В. Диалектика художественного образа. М., 1987. С. 277.
2. Подробнее см.: Шульц С.А. Пушкин - Гоголь // "Нас мало избранных..." Ростов-на-Дону, 1997. - С. 110-115.

3. История всемирной литературы: в 9-и тт. Т. 2 /Отв. ред. Х.Г. Короглы и А.Д. Михайлов. М., 1984. С. 504.

Более точно говорить не только о литургии, но о христианском богослужении в целом, важнейшим элементом которого, наряду с часовыми службами церковного дня и богослужением церковного года (праздники), является литургия. При этом она все равно остается главной в этом ряду. См. об этом: Андреев М.Л. Второе рождение европейской драмы // Проблема жанра в литературе средневековья/ Отв. ред. А.Д. Михайлов. - Вып. 1. - М., 1994. С.32-33.

4. Андреев М.Л. Средневековая европейская драма. Происхождение и становление. X-XIII век. М., 1989. С.58. Подробнее о влиянии литургии на развитие драмы, о переходном жанре литургической драмы см. здесь же, с. 58-81.

5. Во многом это верно и по отношению к театру барокко (Кальдерон и др.). Д.И.Чижевский, к примеру, видел в "Развязке "Ревизора..." нечто близкое символическим произведениям барочной эпохи: Чижевский Д. И. Неизвестный Гоголь // Гоголь: Материалы и исследования. М., 1995. С. 209.

Поскольку в России не было Ренессанса, то и русское барокко - часть средневековой культуры, а не лишь возвращение к принципам последней как это было в Западной Европе.

6. Андреев М. Л. Средневековая европейская драма. . . С. 185.

7. Обращаясь не только к отечественной духовно-культурной традиции но и западноевропейской, мы как бы опускаем в этой работе специфические различия, существующие между римско-католическим и православным богослужением, поскольку наш анализ носит общекультурологический характер, а не узкоконфессиональный. Ведь Гоголь как европейский писатель

тем более одно время симпатизировавший католицизму, не был закрыт для влияния различных культурных полей. Ср. в этой связи ключевое и, казалось бы, неожиданное в устах позднего Гоголя высказывание в "Выбранных местах из переписки с друзьями": "... среди русского народа <...> силен гений восприимчивости, ему, может быть, на то, чтобы оправить в лучшую оправу все, что не оценено, не возделано и пренебрежено другими народами" (VI, 157).

8. Андреев М. Л. Второе рождение европейской драмы. С. 30.

9. Готье Т. История романтизма // Готье Т. Избранные произведения в 2-х тт. Т. 1. М., 1972. С.537.

10. Фомичев С.А. Повесть Н.В. Гоголя "Вий" (Заметки комментатора) // Новые безделки. Сборник статей к 60-летию В.Э.Вацура. М., 1995-1996. С.441.

См. также: Розов В. Традиционные типы малорусского театра. XVII-XVIII вв. и юношеские повести Н.В. Гоголя //Памяти Н. В. Гоголя. Киев, 1911.

11. Карельский А. В. Драма немецкого романтизма. М., 1992. С.77-78.

12. Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7-и тт. Т. 5 / Отв. ред. С.Г. Бочаров и Л.А. Гоготишвили. М., 1996. С. 492.

13. Гребнева М. П. Элементы религиозно-мифологических архетипов в жанровой структуре поэмы М.Ю. Лермонтова "Демон" // Поэтика жанра / Отв. ред. О.Г.Левашова. Барнаул, 1995. С.35-45,

14. Карушева. М. Ю. "Ермак" А.С.Хомякова как мистериальная драма. Опыт лексико-семантического комментария // Христианство и русская литература. Об. второй. СПб., 1996. С.108-127.

15. Сопоставительный анализ стиля художественных сочинений Гоголя и стиля "Размышлений..." см. в: von Lilienfeld F. Gogol's als der Verfasser der "Betrachtungen über die Gottliche Liturgie" // Wegzeichen. Würzburg, 1976. S.377-404; Amberg L. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N.V.Gogol (Slavica Helvetica. Bd. 24.). Bern; Frankfurt a.M.; N.Y.; P, 1986.

16. Михед П.В. Место "Авторской повести" в творческой судьбе Гоголя // Гоголевский сборник / Под ред. О. А. Гончарова. СПб., 1994. С.154-158.

17. Шульц С. А. Гоголь. Личность и художественный мир. М., 1994. с. 126.

18. Тикнор Д. История испанской литературы. М., 1891. Т.II. С. 220.

19. The Chester Plays / Ed. by T.Wright. L., 1843. P. 19, 44, 56, 76, 93, 118, 143, 161, 171, 188, 200, 211.

Слова "Ей, Гряди, Господи Иисусе" собирались также высечь на памятнике Гоголю, поскольку они "выражают <...> самое главное в его жизни и творчестве, особенно последнего десятилетия" - Воропаев В.А. Н.В.Гоголь.

Жизнь и творчество. М., 1998. С. 124.

20. Роднянская И.Б. Развязка "Женитьбы", или Чему смеемся? // Роднянская И.Е. Художник в поисках истины. М., 1989. С.191.

21. Там же. С.190.

22. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Проблемы творчества / поэтики Достоевского. Киев, 1994. С.384.

23. Там же. С.359.

24. Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7-и тт. Т. 5 / Отв. ред. С.Г.Бочаров и Л.А.Гоготишвили. М., 1996. С.376.

25. Мережковский Д.С. Гоголь и черт. Исследование // Мережковский Д.С. В тихом омуте / Сост. С.Я.Семибратов. М., 1991. С.215.

26. Реутин М.Ю. Игры об Антихристе в средневековой Германии. Средневековая пародия. М., 1994. С.19-21.

27. Цит. по: Гончаров С.А. Творчество Н.В. Гоголя и традиции учительской культуры. СПб., 1992. С.17.

28. Манн Ю.В. Поэтика Гоголя. 2-е изд. М., 1988. С. 213, 234.

29. Ehre M. Laughing through the Apocalypse. The Comic Structure of Gogol's "Government Inspector" // The Russian Review. Stanford, April, 1980, vol. 39, № 2. P.138-139.

30. Манн Ю.В. Поэтика Гоголя. 2-е изд. М., 1988. С.236.

31. Виноцкий И. Николай Гоголь и Угрозы Световостоков (К истокам "идеи ревизора") // Вопросы литературы. – 1996, № 5. С. 194.

32. Тертуллиан. Избранные сочинения /Сост., вступ. статья и комм. А.А.Столярова. М., 1994. С. 292-293.

33. Ср. также с трагической и одновременно фарсово-гротескной сценой судилища, устроенного героиней пьесы швейцарского писателя Ф.Дюрренматта "Визит старой дамы" Кларой Цаханассьян не где-нибудь, а в цирке, причем Клара требует смертной казни своему бывшему соблазнителю и губителю.

34. Веселовский Алексей Н. Старинный театр в Европе. М., 1870. С.332.

35. Сегодня термин "проповедь" все используют применительно не только к "Выбранным местам...", что понятно и так, но и к "Мертвым душам": Гончаров С. А, Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997. С. 222-244 (имеется в виду только второй том); Недзвецкий В.А."Мертвые души" как художественная проповедь // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997 и др.

36. См.: Реутин М.Ю. Народная культура Германии. Позднее средневековье и Возрождение. М., 1996. С. 200-201.

37. Подробнее об этой категории см.: Шульц С. А. Гоголь. Личность и художественный мир, М., 1994. С. 95.

38. Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 184-192.

39. Веселовский Алексей Н. Указ. соч. С.345.

40. Гоголевская зажиточная купчиха с учетом изменившихся социально-политических условий в известном отношении эквивалентна невесте царского рода духовной драмы.

41. Веселовский Алексей Н. Указ. соч. С.433-344. 42. Манн Ю.В. Диалектика художественного образа. С.228-231.

43. Фрейденберг О.М. Игра в кости // *Arbor mundi* = Мировое древо. М., 1996, № 4, с. 163-171.

Мы не имеем сейчас возможности входить в полемику с внеисторической концепцией игры Й.Хейзинги, выраженной в его известной книге "Homo ludens" (рус. пер. - М., 1992). С точки зрения нидерландского исследователя получается, что игра и классический ритуал, игра и классический культ не имеют никаких отличий и взаиморастворяются друг в друге. Более того, выходит, что модернизированно понятая игра предшествует всем явлениям культуры. По нашему мнению, подобная позиция основана не на конкретном культурно-историческом анализе, а скорее на спекулятивной мыслительной схеме.

44. Неолатинская поэзия. Избранное / Отв. ред. Ю.Ф.Шульц. М., 1996. С. 72-73.

45. Об этом фарсе см.: Андреев М. Л. Средневековая европейская драма. С. 186-188.

46. Платон. Сочинения в 3-х тт. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 282-283.

47. Парфенов А. Т. Гоголь и барокко: "Игроки" // *Arbor mundi*, Мировое древо. М., 1996, № 4, с. 142-160.

48. Ср. с рассуждениями о мистических связях между палачом и мертвой в "Приглашении на казнь" В. Набокова, аналогичных связях между судьей и подсудимым в "Аварии" Ф. Дюрренматта.

49. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста и общ. редакция Н.Б.Брагинской. М., 1997. С. 275.

50. Вайскопф М. Нос в Казанском соборе: о генезисе религиозной темы у Гоголя // *Wiener Slawistischer Almanah*. Wien, 1987. Bd. 19. S. 25-46; Вайскопф М. Сюжет Гоголя. Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993, с. 226-235.

Полемику с М. Вайскопфом по поводу гоголевского истолкования литургии см. в статье: Виноградов И. Гоголь и Литургия: к истолкованию одного письма // Литературная учеба, 1995, № 2-3, с. 202-206.

51. "Подражание Христу" Фомы Кемпийского - одно из наиболее ценных Гоголем церковных сочинений и одновременно одно из ключевых понятий христианского образа жизни.

52. Новикова М., Шама И. Символика позднего Гоголя // Гоголезнавич студії. Вип. другий. Ніжин, 1997. = Гоголеведческие студии. Вып. второй. Нежин, 1997. С. 29-30.

53. Там же. С. 29.

54. Анненкова Е.И. "Размышления о Божественной литургии" в контексте позднего творчества. Н. Гоголя // Гоголевский сборник / Под ред. С.А. Гончарова. СПб., 1994. - С. 136.

55. Михед П.В. Способы сакрализации художественного слова в "Выбранных местах из переписки с друзьями" Н. В. Гоголя (заметки к новой эстетике писателя) // Гоголезнавич студії. Вип. другий. Ніжин, 1997. – Гоголеведческие студии. Вып. второй. Нежин, 1997. С. 63.

56. Цит. по: Воропаев В.А. Н.В. Гоголь: жизнь и творчество. М., 1998. С. 125.

Людмила Остапенко, Павел Михед

ДВЕ ВЕХИ ПРОРОЧЕСКОГО СЛОВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ГОГОЛЬ И ДОСТОЕВСКИЙ

“Один третьестепенный писатель высказал мысль: “Россия - страна пророков! Да, только лжепророков. Каждый одаренный человек хочет быть не тем, чем он есть и чем он может быть реально, а презирает свои реальные способности и в мечтах делается переустроителем мироздания”

(П.Флоренский. Из письма к дочери Ольге от 23.03.1937г.)

В последние годы литературная наука активно исследует различные аспекты связи изящной словесности с христианской книжной традицией и учительным словом. Влияние их на литературу существенно и многообразно. Оно формирует не только содержательный потенциал литературы, но и прямо или косвенно воздействует и на поиск наиболее эффективных средств художественного выражения, на технологию художественного слова.

Русская литература, как известно, у истоков своих связана с этой традицией, и русское слово до сих пор несет в себе обертоны.

обретенные вследствие его христианского бытования. Поэтому естественным выглядит тот факт, что высшим регистром и своеобразным речевым идеалом в жизни слова было пророческое слово. Именно это объясняет как наличие мощных интенций пророческого пафоса, так и соблазн обращения к нему, возникающий у носителей русского слова и прежде всего поэтов и писателей, для которых слово составляет смысл и цель их творчества.

Пророческое слово было во все времена идеалом действенного слова, творящего и преобразующего. Идея Евангелия от Иоанна: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога”, – содержит своеобразный Абсолют потенциальных возможностей слова, который не может не тревожить воображение художника слова. А примеры глубокой неудовлетворенности и разочарований даже великих художников (Толстой, Золя и др.) в возможностях игрового, художественного слова и поиска иных словесных форм воздействия на читателя – лишнее свидетельство ощущения реальности желаемого Абсолюта.

Нам представляется, что изучение энергии и форм выявления пророческой интенции слова в плане диахронии может быть продуктивной линией в изучении истории русской литературы, а шире – и истории культуры, так как пророческое слово предполагает еще и специфический код творческого поведения носителя этого слова.

Объектом нашего внимания в данной статье являются типологические особенности выявления пророческого профиля в творчестве Гоголя и Достоевского. Сразу отметим, что пророческая ипостась Гоголя и Достоевского имеет как общее, так и отличительные черты. Общим для них является прямое или косвенное признание идеалом действенного слова – пророческое слово. Ощущение его присутствия, его пульса в русской словесности, его притягательней силы свойственно слову обоих писателей. И эволюция их творчества шла в направлении роста удельного веса учительного пафоса. Другое дело, что у Гоголя проповеднический пафос в конце концов возобладал и был декларирован, а у Достоевского он носил скрытый характер, развивался “подспудно” и явственно воплотился лишь однажды в эпизоде “Пушкинской речи”.

Пророческое слово Гоголя и Достоевского, связанное своими истоками с корневой системой жизни русского слова, явилось на свет в разные периоды развития эстетического и религиозно-духовного

сознания России, что и определило особенности выявления пророческого профиля Гоголя и Достоевского.

Современные исследования влияния традиций христианской словесности на развитие русской литературы дают основания утверждать, что осмысление эстетического своеобразия его невозможно без серьезного и всестороннего изучения этой традиции и ее функционирования в литературе.

Пророческое, "апостольское" слово и его жизнь - одно из возможных направлений осмысления проблемы.

О пророческой интонации, пророческом профиле Гоголя написано много. Да и сам Гоголь об этом говорил. С.Бочаров уже отмечал, что еще в 1836 году, объясняя свой отъезд за границу, Гоголь писал: "Пророку нет славы в отчизне" (XI, 41). Правда, вряд ли есть основания говорить с какой-то долей категоричности о том, что уже в эти годы Гоголь ощущает себя пророком. Но и случайной эту фразу не назовешь. Эту черту особенно ясно ощутили читатели "Выбранных мест" и писем, предшествовавших книге. М.Вайскопф вторит С.Бочарову, указывая совершенно справедливо, что уже с конца 30-х - начала 40-х Гоголь все охотнее примеряет к себе амплуа мудрого наставника, просветленного божественной волей" [2].

Профиль пророка в Гоголе обнаруживают и его современники: то слегка улыбаясь, как С.Шевырев: "Я заметил в письме твоем, что ты в побочных обстоятельствах видишь себе указания... Это мне напомнило княгиню З., которая также во всяком обстоятельстве жизни видит Бога, ей указующего. Да ведь надобно заслужить это высокое состояние пророка". И еще: "Но видеть во всяком постороннем обстоятельстве личное отношение Бога ко мне значит как бы хотеть приобрести милость Божью и в свою собственность и самозабвенно назваться избранныком Божиим и любимцем. Это все продолжение *motu proprio* римского владыки"[3]. То упрекая, как М.Погодин: "Всех смущает больше всего это непрерывное желание быть апостолом, учительствовать, когда христианин начинает обыкновенно с себя" [4].

Различие эмоционального плана у С.Шевырева и М.Погодина объясняется не только их индивидуальными особенностями и степенью близости к Гоголю, но и тем, что между этими высказываниями пролегал водораздел - книга "Выбранные места из

переписки с друзьями”, в которой пророческое слово в синтезе с исповедальностью является и целью, и средством одновременно. Апостольство Гоголя в этой книге было столь заметно, что ему пришлось самому признать в “Авторской исповеди”: “Если бы не Завещание, которое я поместил довольно неосторожно, в котором намекал в поученье, которое обязан дать всяк автор поэтическими созданиями своими, никто бы не вздумал мне приписывать этого апостольства, несмотря даже на решительный слог и некоторую лирическую торжественность речи”.

Признание это знаменательно не только самим фактом, но и тем, что Гоголь определил и две особенности стиля книги - “решительный слог” и “лирическую торжественность речи”. Они воплощают две ипостаси авторского профиля Гоголя: ветхозаветного пророка, сурово обличающего зло мира, и апостола, несущего утверждающий пафос любви и смирения.

Знаменателен и отзыв П.Плетнева. Касаясь книги “Выбранные места”, П.Плетнев писал: “Она, по моему убеждению, есть начало собственно русской литературы” [5]. Кажется, это первое свидетельство понимания особого значения “Выбранных мест” в истории русской литературы. Почти через полвека Л. Толстой, прочитав заново “Выбранные места”, в письме к П.Бирюкову от 5 октября 1887 года восклицал: “Какая удивительная вещь! За сорок лет сказано, и прекрасно сказано то, чем должна быть литература”.

Чем объяснить эту притягательность пророческого пафоса в русской литературе? Видимо, ответ на этот вопрос надо искать в природе русской культуры. Попытку ответа мы находим в главе “О лиризме наших поэтов”, где Гоголь пишет: “Зачем же ни Франция, ни Англия, ни Германия не заражены этим поветрием и не пророчествуют о себе, а пророчествует только одна Россия? — Затем, что сильнее других слышит Божью руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного царствия. Оттого и звуки становятся библейскими у наших поэтов”. Это высказывание Гоголя дает основание утверждать, что страсть к пророчеству есть выражение национальной сути русского сознания, русского мессианизма, сопоставимого лишь с еврейским: “И в еврейском народе четыреста пророков пророчествовали вдруг: из них один только бывал избранник Божий, которого сказанья вносились в святую книгу еврейского народа, все же прочие, вероятно, наговаривали много

лишнего, но тем не менее они слышали неясно и темно то же самое, что избранные умели сказать здраво и ясно; иначе народ побил бы их камнями”.

На связь проповеднического пафоса в литературе с актуализацией религиозного сознания указывал Д.Мережковский, считавший, что “Выбранные места” - “первый”, “слабый, потому что слишком ранний, опыт, завещанный Пушкиным”, критики “как вечного и всемирного религиозного сознания, как неизбежного перехода от поэтического созерцания к действию - от слова к делу”. И далее Д.Мережковский проводит аналогию с новым этапом развития русской литературы: “Надо было реально испытать этот критический переход, как мы его испытали за последний полувек, надо было увидеть, как мы видели в Л.Толстом и Достоевском, конец русской литературы, т.е. конец чисто художественный, бессознательного пушкинского творчества (“звуков сладких и молитв”) и вместе с тем начало нового религиозного сознания, новой битвы, нового действия, для того, чтобы понять все огромное, в этом смысле пророческое значение “Переписки” [6].

В широком европейском контексте рассматривал эту проблему пр. В.Зеньковский, склонный думать, что “уже в “Ганце Кюхельгартене” Гоголь отчетливо осознавал существенную неморальность эстетических движений в человеческой душе и этим, собственно, положил начало в русской мысли критике эстетического гуманизма” [7], воспринятого в России в результате немецких влияний. По мнению пр. В.Зеньковского, именно религиозное мировоззрение является отрицанием идей эстетического гуманизма. И это может быть одним из объяснений постепенного доминирования пророческого слова. По мере того как Гоголь укреплялся в своей вере (вопрос о причинах обращения мы здесь не поднимаем), он все более уповал на прямое, проповедническое слово.

Сороковые годы в истории русского умственного и нравственного развития были эпохой своеобразной контрреформации после вольномыслия александровских времен. Россия замыкалась, в который раз, в своих пределах. Откликаясь на увеличение налога на заграничные паспорта, замечательный летописец эпохи Никитенко записывает в “Дневнике”: “Вследствие наложенного на нее запрета Европа становится какою-то обетованной землей... Везде насилия и насилия, стеснения и

ограничения, нигде простора бедному русскому духу. Когда же и где этому конец?" (19. 03. 1844). А несколько лет спустя с горечью замечает: "Чудная эта земля Россия! Полтора ста лет прикидывались мы стремящимися к образованию. Оказывается, что это было притворство и фальшь: мы улепетьваем назад быстрее, чем когда-либо шли вперед. Дивная, чудная земля!" (1. 12. 1848)

"Выбранные места" были по пафосу, по духу, стилистике контрреформационным шагом, призванным изменить направление развития русской литературы, соединить старую традицию пророческого и апостольского слова с лирической стихией субъективного романтического самосознания.

Гоголь до конца не уверовал во всемогущество проповеди, особенно, когда стала известна реакция русского общества на "Выбранные места". В письме к А.С. и У.Г. Данилевским он писал: "Моя поэма, может быть, очень нужная и очень полезная вещь, потому что никакая проповедь не в силах так подействовать, как ряд примеров, взятые из той же земли, из того же тела, из которого и мы" (6.18.03.1847). Гоголь - пророк понимает, что художественное слово имеет больший, по сравнению с проповедническим, потенциал воздействия на читателя, но воплотить тот комплекс идей, который Гоголь считал единственно правильным, можно было с помощью тех средств, которые рождались вместе с этими идеями, срослись с ними, они были частью их плоти.

Достоевский с самого начала своего литературного пути выступает сторонником художественного или игрового слова, а опыт Гоголя по возрождению проповеднического слова вызывает у него резкое отторжение. Не случайно, обращаясь к "Дневнику писателя", Достоевский уже самим названием декларирует принципиально иное понимание природы и назначения слова писателя. Повседневность в ее многообразии, заурядное и исключительное, приземленное и возвышенное, политика и искусство, религия и быт оживут в слове. "Выбранные места" были своеобразным полюсом для эстетики слова "Дневника писателя", о чем прямо говорит Достоевский, касаясь "апостольских" претензий Гоголя как в подготовительных материалах к "Дневнику", так и в тексте самого "Дневника". Выстроенный в "Выбранных местах" образ автора, по Достоевскому: "Это бахвальство Гоголя и выделанное смирение *шута* (Курсив

автора -П.М., Л.О.). И еще: “Вероятнее всего, что Гоголь сшил себе золотой фрак еще чуть ли не до “Ревизора”... Про этот золотой фрак мне пришла первая наглядная мысль, вероятно, еще лет тридцать тому назад, во время путешествия в Иерусалим, “Исповеди”, “Переписки с друзьями”, “Завещания” и последней повести Гоголя”.

“Антигоголевская” направленность “Дневника писателя” по сути состояла в критике прямого, проповеднического слова, олицетворением которого и был Гоголь. Альтернативность эстетики Достоевского гоголевской проповеди обнаруживается в первых “художественных” текстах “Дневника”: “Бобок. Записки одного лица” и “Полписьма “одного лица”, дополняющих опыт “Села Степанчиково” в пародировании личного мифа Гоголя и его духовного завещания. В “Бобке” функционирует тот же тип литератора-неудачника, проповедника и “нравственного учителя”, который встречается в “Селе Степанчикове” и прототипом которого, по мнению Ю.Тынянова, был Гоголь периода “Выбранных мест”[8]. Предметом пародии становятся, в первую очередь, методы сакрализации Гоголем своего образа, его претензии на “апостольство”.

Наиболее показательным примером десакрализации “апостольства” Гоголя является история с портретом “одного лица”, воспроизводящая аналогичный “сюжет” гоголевского “Завещания”. Комментарий своего портрета “одним лицом” пародирует попытку моделирования Гоголем собственного образа как “ближайшего ко Христу”: “Думаю, что живописец списал меня не литературы ради, а ради двух моих симметрических бородавок на лбу <...>. Ну и как же у него на портрете удались мои бородавки, - живые! Это они реализмом зовут”[9]. Учитывая традиционную литературную семантику “родинки” как знака особого расположения высших сил, упоминание о двух бородавках на лбу героя “Записок” можно рассматривать как пародийно “сниженное” осмеяние Достоевским гоголевских претензий на “преображение Господне”. А сентенция о реализме обыгрывает нарушенный публикацией портрета замысел писателя о мистификации собственного образа, романтический ореол которого неминуемо разрушался представлением о нем как о “реальном” “лице”.

Сюжетная схема “Бобка”: посещение кладбища “одним лицом”, - в сниженном варианте реализует высказанное в “Завещании”

намерение Гоголя отправиться в путешествие по Святым Местам. Мотив временной смерти героя и подслушанный им разговор мертвецов используется для погружения в бурлескный контекст сакральной для Гоголя темы смерти и его причастности к “смерти таинству”. С соблюдением композиционного расположения в “Завещании” Достоевский профанирует объединенные темой смерти гоголевские мотивы и метафоры: участие “одного лица” в похоронной процессии соотносится с указаниями Гоголя о ритуале собственного погребения; снижение “гроба духовного” до уровня гроба в буквальном смысле (“мраморного гроба”) иллюстрирует следующий пункт “Завещания” (“...не ставить надо мною никакого памятника” [10]) и, вероятно, имеет целью дискредитацию гоголевских претензий на святость. Псевдоисповедальность “Бобка” обыгрывает возникающий в “Завещании” Гоголя мотив предсмертного покаяния. Финал “Записок”, подытоживающий странствия “одного лица” (“Закрываю невольно, что все-таки у них должна быть какая-то тайна, неизвестная смертному и которую они тщательно скрывают от всякого смертного” [11]), содержит ироничный намек на “Прощальную повесть” “умиравшего” и “предслышавшего”, но так и не открывшего “гайну” Гоголя.

Альтернативность “Дневника” эстетике Гоголя состоит, прежде всего, в разработке новых - игровых механизмов воздействия на сознание читателя. “Литературные рефлексии” первых выпусков “Дневника” 1873г. скрывают “гайнопись” обозначения Достоевским своего места в духовной эволюции России исключительно посредством стилистических приемов. Глава “Старые люди”, формально мотивированная автором как “литературные воспоминания”, в сущности представляет собой умело смонтированный автором сюжет, позволяющий ему обозначить свою позицию по отношению к определенной вехе в духовном развитии России и определить свою систему координат и место своего голоса в контексте новой эпохи. Внимание к авторскому слову, содержащему идеологическую доминанту текста, привлекается посредством своеобразной тавтологической экспансии, навязчивой фиксации на теме и динамики его прочтения. (См., например, в монологе о Герцене: “Герцену как будто сама история предназначила выразить собою в самом ярком типе этот разрыв с народом (Выделено нами. - П.М., Л.О.) огромного большинства образованного нашего сословия. В

этом смысле этот тип исторический. Отделяясь от народа, они естественно потеряли и Бога <...> Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, каким должен быть, по их понятиям, русский народ. Этот идеальный народ невольно воплощался у иных..." [12].

Достоевский использует исторический анекдот для того, чтобы дистанцироваться от прежних идеологических координат и сыграть в новой эпохе особую роль. Указание на сущность этой роли заключалось не только в аргументации своего права благовествовать посредством "кодирования" текста образами Христа и Евангелия, но и во всей дальнейшей логике его поведения в "Дневнике". Например, обращение Достоевского к проблеме судебной реформы в следующей главе "Дневника писателя" ("Среда") соотносится с моделью поведения новозаветных пророков: предостережением о Суде и призывом к покаянию (Матф. 3:1-12).

В продолжение "Дневника" 1873 г. Достоевский апробирует в зеркале читательских реакций целый ряд игровых приемов, имеющих целью интенсификацию воздействия авторского слова (прием стилистической экспансии, пародию и самопародию, фиктивность "дневникового" повествования, маргинализацию авторской позиции и всевозможные эксперименты с "чужим" словом). Особое значение в "Дневнике" 1873 г. приобретает методика автокомментария, используемая как средство укрупнения авторского слова и, в то же время, его вариативности, средство маскировки писательских стратегий Достоевского и, одновременно, способ актуализации и программирования восприятия авторского образа. Указанные приемы, несмотря на отсутствие в "Дневнике" 1873 г. пророческих интенций, свидетельствуют о том, что уже в это время внимание Достоевского было сосредоточено на механизмах моделирования авторского профиля и подготовке аудитории к восприятию его в новой ипостаси. Внутренний сюжет "Дневника", заявленного как ответная реплика проповеди Гоголя в "Выбранных местах", предполагал тот же Абсолют пророческого слова, но совершенно иной природы.

Начиная реализовывать почти на десятилетие рассчитанную творческую программу, Достоевский не только "обезоруживает" читателя, смиренно пряча свои притязания под маской "писателя", но и, преследуя цели высокого, учительного слова, привлекает

неисчерпаемый потенциал слова игрового. Возобновление “Дневника писателя” в 1876 г. симптоматично качественным изменением природы игры. Художественные эксперименты периода самопрезентации Достоевского позволяют впоследствии использовать наиболее действенные приемы для осуществления идеологической программы “Дневника” - внедрения авторских идей. Обращение к игровому слову предполагает уже не маскировку “сверхзадачи” “Дневника”, а профилирование слова как пророчества.

Ведущая роль во внедрении в сознание читателей идеологических доминант и многократном тиражировании “пророческого” слова Достоевского отводится автокомментариям. Автокомментарий и автоцитация создают некую квазиполифонию “Дневника”, многомерность и рельефность авторского слова. Особенности повествовательного рисунка “Дневника” свидетельствуют о концептуальном изменении техники маркировки по сравнению с 1873 г.: демаскировки текста как “пророчества”. Достоевский, оперируя сегментами ранее созданного текста, делает более зримым его идеологический аспект. “Дневник” в буквальном смысле переписывается заново, придавая авторскому слову статус идеологеми: “ Я хочу лишь обратить внимание моих оппонентов на одну строчку выписанного выше места из апрельского номера: ”...ибо все к тому идет, общим настроением или, лучше, согласием”. В самом деле, если б этого общего настроения (Курсив автора. - П.М., Л.О.) или, лучше, согласия не было даже в самых моих оппонентах, то они пропустили бы мои слова без возражения. И поэтому настроение это несомненно существует<...> И если в настоящем еще многое неприглядно, то, по крайней мере, позволительно питать большую надежду, что временные невзгоды демоса непременно улучшатся под <...> влиянием таких огромных начал <...>, как всеобщее демократическое настроение и всеобщее согласие...” [13].

Использование приема коллажа оправдано необходимостью создать дистанцию восприятия слова Достоевского как слова пророческого. Иначе говоря, игра Достоевского со своим словом, как с чужим, направлена на ретрансляцию идеологического потенциала “Дневника” в жизнь и ориентирует читателя на восприятие его слова как прецедента действительности. С другой стороны, подобная “зеркальность” текста предоставляет Достоевскому огромные возможности самокоррекции, действуя как своеобразный механизм

деконструкции “Дневника” в пользу пророчества. Посредством автокомментария “Дневник” составляет как некий самопо-рождающийся текст, демонстрирующий в самых различных модификациях пророческий дар писателя.

К началу 1877 г., продекларировав “главную цель” своего издания (“...по возможности разъяснять идею о нашей национальной духовной самостоятельности и указывать ее, по возможности, в текущих фактах” [14]). Достоевский приступил к открытой регламентации своего пророческого статуса. Трансформируя ранее использованный прием словесной тавтологизации, писатель усиливает степень воздействия “Дневника” посредством тавтологизации идей, репрезентируя “Дневник” как пророчество: “Но осмелюсь напомнить читателям “Дневника” мой летний май-июньский выпуск. Почти все, что я написал в нем о ближайшем будущем Европы, теперь уже подтвердилось или *начинает подтверждаться*” (Курсив автора. - П.М., Л.О.) [15].

Но кульминационным моментом в сотворении пророческого образа Достоевского, безусловно, стала речь о Пушкине, произнесенная 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности, где подготовленный “Дневником писателя” профиль пророка получил реальные, пластические очертания. Создается впечатление, что, гениально вычислив момент “выхода из-за кулис”, Достоевский как бы дезавуировал границу между неким кульминационным этапом в жизни России и апофеозом собственного творчества и, тем самым, идентифицировал свой творческий путь с целым периодом российской истории.

Не только “Дневник”, но и поведенческая модель Достоевского накануне пушкинских торжеств свидетельствует о хорошо продуманной и с тончайшим артистизмом воплощенной режиссуре выхода - “явления пророка”. В этом смысле показательна игра в “проблематичность” его участия в празднике. Отвечая организаторам открытия памятника, Федор Михайлович “становится в позу”, говорит подчеркнуто неуверенно, как бы колеблясь и в результате отказывается, ссылаясь на недостаток времени (письмо к С.А. Юрьеву от 9.04.1880). Таким образом Достоевский как бы сам устанавливает время “х” в контексте “большого исторического времени”, подтверждая “внутренним сюжетом” письма уникальность данного временного отрезка.

Не вызывает сомнения, что подобная игра преследовала и рекламные цели, заведомо моделируя характер восприятия Достоевского публикой. Подчеркивая в переписке всеобщее желание привлечь его к проведению праздника, Достоевский использует меру своей интересности миру в качестве гаранта востребованности и ожидаемости его слова, а также подтверждения вынужденности своего присутствия при открытии памятника. “Когда же я объявил, что уезжаю 27-го, - писал Достоевский Анне Григорьевне, - то поднялся решительный гам: “Не пустим!” Поливанов <...> Юрьев и Аксаков объявили вслух, что вся Москва берет билеты на заседания и все берущие билеты <...> берут, спрашивая (и посылая по несколько раз спрашивать): *будет ли читать Достоевский?* (Курсив автора. - П.М., Л.О.) И так как они не могли всем ответить, в каком именно заседании буду я говорить <...>, - то все стали брать на оба заседания” [16].

Наиболее тонко режиссура “явления” воплотилась в механизмах инспирирования Достоевским своего образа как пророческого непосредственно во время произнесения самой речи. Начиная речь с цитирования Гоголя (“Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа...”), Достоевский подчеркнуто (*... - сказал Гоголь*” [17]... оставляет в прошлом Гоголя, как нечто авторитетное, но уже сказанное с тем, чтобы подняться на собственный пьедестал, разумеется не художественный, а пророческий: “Прибавлю от себя: и пророческое. Да, в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое... В этом-то смысле Пушкин есть пророчество и указание...” [18]. (Стилистическая экспансия мотива пророка в данном случае предполагает ни что иное, как экстраполяцию “пророческого” ореола Пушкина на образ самого Достоевского.

Воспоминания современников, присутствовавших на празднике, подтверждают стремление Достоевского посредством жестов (изменения тона высказывания, разбивки текста на паузы и т.п.) репрезентировать себя как пророка. Подобные приемы воздействия устного слова составляли один из существеннейших регуляторов “внутреннего сюжета” речи, являясь дополнительным средством создания стереоскопичности образа Достоевского - пророка и, в какой-то степени, механизмом мистификации, продуцирования тайн и загадок и в отношении автора речи, и в отношении истинного ее

смысла.

В подчеркнуто торопливом “уходе” Достоевского после декламации, как и в отсутствии обращения к публике в начале речи, усматривается намеренное создание автором искусственной дистанции к собственному слову и, в такой же степени, подчеркнутой значимости, сакральности каждого произнесенного слова и самого момента. Заключительные слова речи (упоминание о гробе Пушкина) представляют собой произвольный жест писателя, как бы подтверждающий его “явление”, своего рода декларацию: “Пророк умер - да здравствует пророк!”.

Непосредственно после прочтения речи функцию автокомментария выполняет переписка. Письмо Достоевского к Анне Григорьевне (от 8.06.1880) не только отражает впечатление, произведенное речью, но и репродуцирует высказанные в ней идеи посредством излюбленных приемов подачи авторского слова в “Дневнике” (автоцитации, маркировки лексической и графической): “Когда же я провозгласил в конце о *всемирном единении* (Здесь и далее курсив автора-П.М.,Л.О.), то зала была как в истерике, когда я закончил - я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить. Порядок заседания нарушился: все ринулось ко мне на эстраду <...> - все это обнимало, целовало меня <...>. Все, буквально все плакали от восторга” [19].

Таким же образом, как в “Дневнике”, Достоевский откровенно “злоупотребляет” дефиницией собственного образа и подтверждает свой “дар” чудесами, сходными с евангельскими сюжетами: “...вдруг, например, останавливают меня два незнакомые старика: “Мы были врагами друг друга 20 лет, не говорили друг с другом, а теперь мы обнялись и помирились. Это вы нас помирили. Вы наш святой, вы наш пророк!” “Пророк! пророк!” - кричали в толпе <...>. “Вы гений, вы более, чем гений!” - говорили они <...>. Аксаков <...> объявил публике, что речь моя - *есть не просто речь, а историческое событие!* <...>, что своей речи читать не будет, потому что все сказано и все разрешило великое слово нашего гения - Достоевского” [20].

Подобно Гоголю, снимавшему копии с собственных писем, Достоевский неоднократно и с чрезвычайной точностью воспроизводит вышесказанное в письмах, параллельно с изложением

основных идей речи (См. письма того же года: к С. А. Толстой от 13.06., к П. М. Третьякову от 14.06., к Е., А. Штакеншнейдер от 17.07., к В. Ф. Пуцковичу от 18.07.1880) [21].

В связи с этим сама пушкинская речь не может быть интерпретирована без учета того семантического ореола, который создается уже после ее произнесения. Такого же рода автокомментарием, или микро-постскриптумом к ней было, например, и чтение Достоевским на втором литературном празднестве пушкинского "Пророка". Но наиболее существенным автокомментарием к речи, второй ее ипостасью, стала публикация речи в "Дневнике писателя". Причиной публикации, по всей видимости, стал момент десакрализации слова Достоевского после опубликования речи в периодических изданиях. Миф о пророке требовал дополнительной подпитки, что обусловило необходимость вмешательства автора в рецептивное поле его "пророчеств".

Сам Федор Михайлович объясняет потребность вернуться к речи упущениями газетчиков: "По газетным телеграммам вижу, что в изложении моей речи пропущено буквально все существенное <...>. Главное же, я, в конце речи, дал формулу, слово примирения для всех наших партий и указал исход к новое эре. <...>" [22]. Однако, репрезентация речи в "Дневнике" подчинена процессу тиражирования "пророческого" образа Достоевского. Предваряющее публикацию "Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине" инспирирует нужный уровень восприятия текста посредством приема "тавтологической экспансии" и актуализации авторского слова при помощи вторичной (мета-) объективации: "... и называли мою речь гениальнойю, и несколько раз напирая на слово это, произнесли, что она гениальна. <...> О, не того боюсь я, что они откажутся от мнения своего, что моя речь гениальна, я ведь сам знаю, что она не гениальна, и несколько не был обольщен похвалами, так что от всего сердца прощу им их разочарование в моей гениальности..." [23]. Авторский комментарий речи в заключении выпуска ("Придирика к случаю. Четыре лекции на разные темы по поводу одной лекции, прочитанной мне г-ном А. Градовским. С обращением к г-ну Градовскому"), излагающий основные ее положения с учетом рецепции публики, в том числе негативной, представляет собой не просто попытку Достоевского оправдаться или внести коррективы в сказанное, но и повысить статус

своего слова (как “чужого”).

Факт публикации пушкинской речи в составе “Дневника писателя” сам по себе содержит момент ее сакрализации. Композиционное построение выпуска, где “рамками” речи являются сопроводительные автокомментарии, подчеркивает ее “литературность”, способность функционировать на уровне мифологемы, подобно художественным текстам в “дневниковом” окружении. Возможно, таким образом используя автокомментарий, Достоевский пытался “задокументировать” пророческий статус пушкинской речи и тем самым придать своему слову значение новой вехи в развитии русского самосознания.

Подводя итог сказанному, заметим, что и Гоголь, и Достоевский ярко и наглядно воплощают в своем творчестве родовую черту русского слова - его пророческий пафос.

Обращение к пророческому слову связано с актуализацией религиозного сознания. Но если Гоголь замысливает контрреформационный по своей сути шаг, пытаясь вывести литературу на новые “старые” основания, то Достоевский, оставаясь на позициях эстетического гуманизма (“красота спасет мир”), осуществляет грандиозный эксперимент по синтезу художественного слова и пророческого профиля писателя, влияющего на авторитетность как прямого, учительного слова, так и игрового, художественного. Религиозный подтекст и интертекст призван придать особое измерение художественному повествованию Достоевского.

Системное исследование и всестороннее выявление функционирования пророческого слова в истории русской литературы даст, по-нашему мнению, весомые результаты для изучения исторической поэтики русской литературы.

1. Детальнее об этом эволюции Гоголя см.: Михед П.В. Гоголь на путях к новой эстетике слова//Гоголеведческие студии, -Нежин, 1996. - Вып. 1. -С. 38-47.

2. Вайскопф М. Сюжет Гоголя. - М., 1993. - С. 460.

3. Переписка Гоголя: В 2 т. - М., 1988. - Т. 2. -С. 339.

4. Переписка Гоголя. -Т. 1. - С. 414.

5. Там же. -С. 271.

6. Мережковский Д.С. Полн. собр. соч.: В 15 т.- СПб; М., 1911.-Т. 10. - С. 243.
7. пр. Зеньковский Василий. Гоголь. - М., 1997. - С. 175.
8. Тынянов Ю.Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии) //Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. - М., 1977. - С. 215.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. - М., 1980. - Т. 21. - С.42.
10. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. - М., 1994. -Т. 6. - С. 10.
11. Достоевский Ф.И. Указ. соч. - Т. 21. - С. 53.
12. Там же. - С. 9.
13. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 23. - С. 27-28
14. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 24.- С. 61.
15. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 26. - С. 21.
16. Достоевский Ф. Указ. соч. - Т. 30. Кн. 1.-С. 161.
17. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 26. - С. 136.
18. Там же. - С. 136-137.
19. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 30. Кн. 1. - С. 184.
20. Там же. - С. 184-185.
21. Там же. - С. 187-188. 190-191, 197-200.
22. Там же. -С. 188.
23. Достоевский Ф.М. Указ. соч. - Т. 26. - С. 134.

Елена Анненкова

ДВЕ КНИГИ ПЕРЕХОДНОГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ ("Сумерки" Е.А.Баратынского и "Выбранные места из переписки з друзьями" Н.В.Гоголя)

Создаваемые в разные десятилетия, книги Е.А.Баратынского и Н.В.Гоголя вряд ли случайно вышли в одну эпоху, для русского литературного развития чрезвычайно важную, 1840-е годы - это начало эпохи послепушкинской, пора, когда признаки переходности (по сути, присущие любой эпохе в той или иной мере) обнаруживаются и более явственно, и более противоречиво, чем в какое-либо иное десятилетие. Поэтический цикл Баратынского и книга Гоголя наиболее точно выражают переходный характер русской литературы 40-х годов, запечатлевая не только принципиальные эстетические сдвиги, происходившие в художественном развитии той поры, но и перемены, преобразования духовные, существенно опередившие время,

предопределяющие многое в будущем развитии литературы и национального самосознания. Принципиальным представляется и тот факт, что если "Сумерки" Баратынского, вышедшие в 1842 году, выразили, воплотили сам момент перехода к новой эпохе, предощущение ее, "сумеречное" ожидание нового "дня", нового света, то книга Гоголя, появившаяся в первые дни 1847 года, уже явила собою принципиально новую эпоху духовного развития, правда, еще неожиданную, незнакомую для современников; она указывала им на свершившиеся перемены, как на совершающиеся, развивающиеся на их глазах, приглашающие к соучастию. Поэтому естественно, что переходность - как эстетическая, так духовная - прежде всего проявилась (а скорее была декларирована) в отмежевании от пушкинской эпохи и более всего - от самого Пушкина, отмежевании, переживаемом достаточно драматично как одним, так и другим писателем. Именно Баратынский и Гоголь ощутили неотвратимость "сумерек" пушкинской поры, хотя для многих их современников даже произведения писателей натуральной школы не противоречили пушкинской эстетике; в каком-то смысле именно Гоголь заложил основание будущему противопоставлению "пушкинского" и "гоголевского" направлений в русской литературе, правда, в критике 1850-60-х годов водораздел между "направлениями" будет проходить не там, где мыслил его сам Гоголь. (А вот критика первых десятилетий следующего века явно воспользуется логикой Гоголя, гипертрофировав и упростив ее.)

Выход за пределы пушкинской эпохи в "Сумерках" Баратынского прочитывается и в общей логике цикла, и в ведущих тематических мотивах, и в самоощущении лирического героя - и все-таки он не декларирован здесь в такой мере, как в гоголевской книге. Баратынский открывает свой сборник стихотворением "Князю Петру Андреевичу Вяземскому" и расставание с друзьями-поэтами упомянутое с печалью и сожалением, ощущение одиночества предстают как следствие неизбежного хода вещей. Открывая цикл посвящением, написанным еще в 1834 году, Баратынский как бы отдает дань не только поэзии, но и жизнеощущению людей пушкинской плеяды (в то время как последующие стихотворения, включенные в цикл и также созданные в 30-е годы, явно иные по мироощущению и поэтике). Но воспроизведя близкую ему эстетику, автор "Сумерек" окончательно прощается с нею. Самоопределение

“счастливым сыном уединенья” как будто вышло из дружеского послания, жанра, столь близкого пушкинской эпохе, но читатель знает, что Баратынский уже постиг существенно иную природу уединения - его бремя и его плодоносный потенциал, его “животворную скорбь”. “Сын уединенья” вышел из пушкинской эпохи: был напитан ею и оставил ее пределы. “Звезды разрозненной плеяды” - это и Баратынский, и кн.Вяземский, к которому обращено стихотворение, но разрознило плеяду не только неумолимое время, ~~необратимые бытийный~~ законы человеческой жизни, но и законы духовного развития.

Беспреданно говорящий как в 30-е, так и в 40-е годы о своем благоговейном отношении к Пушкину, Гоголь в “Выбранных местах из переписки с друзьями” измеряет его творчество критерием, порожденным новой эпохой. Пушкин, данный миру “на то, чтобы доказать собою, что такое сам поэт” [1], поставлен перед серией вопросов: “Зачем, к чему была его поэзия? Какое новое направление мысленному миру дал Пушкин? Что сказал он своему веку?” (VIII, 381). Это, в сущности, гоголевские вопросы, которыми автор “Выбранных мест” измерял в 40-е годы и свое творчество. Не отказываясь от убеждения, что Пушкину удалось выразить существо национального духа, что он явил собою идеального поэта, “это чуткое создание, на все откликающееся в мире”, “независимое существо”. Гоголь восстает именно против подобного существа поэзии, то есть против поэзии как таковой. Мир Пушкина, в котором “все округлено, окончено и замкнуто”, в котором все выражения “равно прекрасны”, мир такого поэта совершенен, прельстителен и недостаточен для Гоголя. Поэтому менее всего он хотел бы этот мир разрушить, но во что бы то ни стало - преодолеть его. Ибо “влияние Пушкина как поэта на общество было ничтожно” (VIII,385), как, по Гоголю, влияние любого поэта. Влияние Пушкина на поэтов было огромно. Но характерно выбранное Гоголем слово - “всех *соблазнила* необыкновенная художественная обработка стихотворных созданий” (VIII,386), поэтому “никто не может вырваться из этого *заколдованного*, (здесь и далее курсив мой. - Е.А) им очерченного круга” (VIII,401). Хотел или не хотел Пушкин, он - по Гоголю - тормозил приближение новой художественной реальности (“все жило в какой-то поэтической Элладе”). Гоголь - тот младший современник Пушкина, который не только не мог, но и не захотел быть частицей пушкинской “плеяды”.

“Настало другое время”, “другие уже времена пришли” (VIII, 401, 407). Эти “другие времена” и готовились еще в 30-е годы поэзией и духовным развитием Баратынского.

Лишь оказавшись “звездой разрозненной плеяды”, теряя дружеское поэтическое единство, поневоле вступая на путь одиноких исканий, творческая личность выходила к тому самоуглублению и самосознанию, каковые и знаменовали собственно духовный поиск. Баратынский первым запечатлел этот рубеж, предощутив его уже в 30-е годы, когда “плеяда” была еще цела. Сам он - творчески - в эту эпоху уже отъединен от поэтов-современников, но той же внутренней отъединенности Пушкина еще не замечает. Во всяком случае знаменательно (и это отмечалось исследователями), что Баратынский стихотворения, включенные в цикл, создает в 30-е годы, а выходят “Сумерки” в 40-е. Предшествующая эпоха - творческая, общественная, историческая - завершена, в известном смысле исчерпана.

В 40-е годы и Баратынский, и Гоголь, конечно, прежде всего отмежевывались от эстетики пушкинской эпохи в целом, а не от самого Пушкина. Пушкин, как “духовный труженик”, мыслитель, Баратынским был узнан, понят сразу после смерти поэта. И Гоголь в “Выбранных местах” вынужден был признать, а еще более - счел себя обязанным открыть современникам, что за “необыкновенной художественной обработкой” созданий Пушкина просвечивает духовная глубина, что поэт лишь предпочел “остаться нечувствительной ступенью к высшему” (VIII, 275); а это близко к тем “незримым ступеням к христианству”, которые сам Гоголь пытается выстроить в своей книге. Но все это, убежден Гоголь, не отозвалось в поэзии. Поэтому его “бунт” против пушкинской эпохи становится стихийным бунтом и против самого Пушкина.

“Обречен борьбе верховной...” [2] - сказано в одном из стихотворений “Сумерек” 1841 года. На первый план в новую эпоху и выходит “борьба верховная”, а героем, неожиданным для читателей и критиков 40-х годов, становится “боец духовный” [3]. Баратынским впервые уловлена эта коллизия и обозначена им как универсальная, выходящая за пределы конкретного исторического момента, но актуализированная именно им. Стихотворение “Ахилл”, в котором встречаются эти принципиальные для Баратынского определения, занимает в цикле 16-ую позицию (всего в сборнике 26 стихотворений),

го есть образ “бойца духовного” оказался подготовлен всеми предшествующими поэтическими текстами, а также их последовательностью. Человек “Примет”, презревший чувство и доверившийся уму; “недоносок”, “изнывающий тоской” “меж землей и небесами”; “безумная душа”, свершившая “свой подвиг” - “прежде тела”, - предтечи духовного бойца в “Ахилле”. “Все они - сыны “купили новых дней”, которых не знала античность.

В антитезе поэзии и железного века, сквозной и ведущей для цикла, как отмечалось многими исследователями [4], уже с самого начала высвечивается принципиальная ее ипостась: антиномична “железному”, “надменному” веку поэзия, существовавшая до него; но особую антиномичность веку обнаруживает та человеческая личность, которая порождены им самим. Это она ощущает себя и недоноском, и бойцом духовным; носителем мысли (которому открывается “правда без покрова”) и “художником бедным слова”; личность, доверяющаяся природе и “пытающая” ее естество. То есть на “борьбу верховную” обречен, к ней призван именно человек железного века. Однако верховная борьба начинается только в тот момент, когда зарождается самопознание личности, точнее, открывается возможность и необходимость его. Именно этот необратимый поворот к собственно духовному поиску и запечатлели собранные вместе и изданные в начале 40-х годов стихотворения Баратынского 30-х.

Но подлинным “бойцом духовным” становится все-таки именно Гоголь. Кажется, ему было суждено *воплощать* литературные образы, приобретающие мифологизированную окраску (последнее, быть может, и совершалось благодаря Гоголю). Так, С.Г. Бочаровым было отмечено в свое время, что в творческой личности Гоголя происходило своеобразное духовно-культурное воплощение пушкинского “Пророка”. Гоголю суждено было не только воплощать, но и опробовать некие культурные мифологемы. Те проблемы, драматическую и противоречивую природу которых заявил уже Баратынский, представляли у Гоголя как неразрешимые вопросы, в ответах на которые все же нуждается эпоха и некоторые из которых автор “Выбранных мест” готов предложить. Отличия и схождения с Баратынским и представляют здесь существенный интерес. Чтобы предложить ответы, Гоголь придает той или иной антитезе новый поворот, иногда - лишь новый оттенок. Рассмотрим

это, обратившись к антитезам железного века и поэзии; гордого ума и интуиции; тьмы и света (“сияния”).

Программное стихотворение поэтического цикла - “Последний поэт” - уже самим заглавием предопределяет положение поэзии, ее “ребяческих снов” в контексте “железного века” с присущими ему “мечтами” о “насушном и полезном”. Однако у Баратынского мотив гибели поэзии, ее неизбежного угасания оспорен или откорректирован тем, что поэтическая тьма вновь и вновь возникает в цикле, завершаясь “Рифмой”. С.Г.Бочаров пишет о драматизации лирического мира в цикле, которая не позволяет какое-либо стихотворения выделить как программное, оно непременно будет оспорено другими [5]. Присутствие в цикле античных мотивов, имен неслучайно. “Эллада” незримо сопутствует железному веку: в сознании “питомцев муз”, в воспоминании, в мечте, в воображении, являясь фоном и испытателем “надменного” века. Но незаметно для себя она обнаруживает ту легкость бытия, которая ценна, прекрасна, самодостаточна только внутри своего мира. “Борьба верховная” пребывает в другом измерении, и автор цикла меняет поэтический ритм и стиль, перемещаясь из античного мира в мир “просвещения”. Не годится одно и то же слово, одна интонация для разных миров. И факт этот уже не несет оценочного смысла. Цикл Баратынского обнаруживает историческую разрозненность не только личностей (“звезда разрозненной плеяды”), но эпох, тем более столь удаленных друг от друга, как античность и Новое время. “Питомец муз” - порождение первой, “недоносок” - второй; но последний наделен “тоскующей душой”, ему доступно “таинство печали”. Поэтому перенос акцента с поэтического наития, вдохновения на поэтическую мысль становится неизбежным. Здесь тотчас и обнаружатся схождения и расхождения с Гоголем.

Железная ипостась века ведома и Гоголю. Правда, железный век в его книге изначально предстает преломленным через человеческую душу. Глава “Женщина в свете”, первая собственно тематическая глава книги, содержит характеристику современного писателю общества - “утомленная образованность гражданская”, “охлаждение душевное”, “нравственная усталость” (VIII.224). Это уже результаты железного века. В данном контексте и поэтическое слово не может остаться обособленным, скорбно обреченным на гибель. Вспомним замечание о пушкинской эпохе: “Все жило в какой-то

поэтической Элладе". Пребывание в Элладе не могло дать нового направления обществу и литературе. Вопрос о судьбе поэзии у Гоголя приобретает принципиально иной, чем у Баратынского, оттенок. Бесплезно скорбеть о гибели, плодотворнее подумать о преобразении поэзии. "Последний поэт" - некая констатация; гоголевское "о том, что такое слово" - одновременно вопрос и ответ. Под угрозой гибели у Баратынского - слово свободное, восходящее к античной эстетике. Но гибель подобного слова Гоголя, пожалуй, не беспокоит. Беспхитостное, простое слово Гомера, он уверен, сохранится; слову играющему, эстетически самодостаточному - пора уйти. На смену ему привносится слово не просто самопознающее, духовное, но христианское, и такому слову не страшен железный век, на его пути железные эпохи уже встречались. Не смена века, а смена слова, существа поэзии представляется Гоголю наиболее актуальной. Гоголевское "обряжаться со словом нужно честно" не столько невозможно, сколько неактуально для Баратынского, и в этом он поэт пушкинской эпохи, вовсе не чуждой этических вопросов, однако не акцентирующей их, чуждающийся прямого учительного слова. Поэтому одни и те же понятия неизбежно наполняются разным смыслом. Тема молчания поэта у Баратынского - тема его гибели; безмолвие у Гоголя означает духовное созревание поэта, выход к той поэтической реальности, которой не может быть страшен железный век.

И.М. Тойбин отметил, что вопросы, поднятые Баратынским, предваряли вопросы Достоевского[6]. То же предверие, хотя и в особом варианте, можно увидеть у Гоголя. Предметом его осмысления в 40-е годы становится судьба искусства, понявшего, что оно обречено располагаться между двумя полярными устремлениями, характеризующими современного человека: устремлением к человекобогу (художник, верящий в мессианскую роль искусства, не может не ощутить самого себя Мессией) и устремлением к Богочеловеку, с готовностью принять его истину и смириться перед нею. Но тем самым открывались и два направления в возможном преобразении человеческой природы: одно - это преобразование, совершенствование собственно человеческого земного начала, наращивание, усиление личности, ее воли, то есть гипертрофия личности, доведение её до некоей предельной грани, на которой человек почувствует себя равным Богу; другое - совершенствование, накопление того божественного, что заложено

в человеческой природе, но что утеряно и восстанавливается лишь при условии осознания человеческого несовершенства. Категории гордости и смирения, столь характерные для христианского мироощущения, наиболее точно выражают существо одного и другого путей.

Подобные категории - человекобога и Богочеловека - отсутствуют в гоголевской книге. Однако именно в ней оказалось запечатлено их искание современным человеком. Первая, в виде "гордости ума", заняла принципиальное место в контексте "Выбранных мест". Томление же современного человека, тяготящегося гордостью, культом ума, свойственным XIX столетию, и означает интуитивное томление по иному образу, по Богочеловеку.

В книге Гоголя нашло выражение православное устремление к Христу, искание и тем самым утверждение его, но искание довольно своеобразное. По сравнению с художественным миром Достоевского Христос у Гоголя упоминается не слишком часто, и упоминание его носит скорее догматический, богословский, чем литературный характер. Автор - сам человек XIX века, руководствующийся нередко разумом, точнее, сочетающий интуицию и рационализм. Вспомним, в "Авторской исповеди" Гоголь признается, что пришел к Христу "нечувствительно, почти сам не ведая как" (VIII,443), и в то же время - осознав, что он - лучший "душезнатель", а в тот момент "душа заняла" писателя более, чем что-либо другое.

Предметом гоголевского внимания становится преимущественно "ход обращения человека ко Христу" (VIII,330), это выражение будет многократно повторяться в "Выбранных местах"; автор испытывает потребность исследовать "обращенье" каждого человека, любого, и одновременно - художника. И если судьба А.Иванова осмыслена Гоголем, подвергнута пристрастному анализу в "Выбранных местах" и соотнесена с собственной, то есть она стала предметом авторской рефлексии, то судьба Баратынского, преломившаяся в последнем цикле поэта, могла бы косвенно, объективно подтвердить гоголевскую убежденность в неизбежности "обращенья... ко Христу". Оба они, эстетически и сами того не зная, восходят к духовному труженику Пушкину. Но если у Баратынского, как и у Пушкина, религиозное и эстетическое уравновешены, то религиозное "труженичество" Гоголя задает тон труду литературному, не тесня, не уничтожая при этом последнего. Чтобы

подобное произошло, и требовалось (в историко-культурном плане) некое связующее и переходное звено, которым, не теряя поэтической самоценности, стал Баратынский.

Соотнесение аналитического и интуитивного познания, совершающееся в поэзии Баратынского, не случайно именно в "Сумерках" приобрело смысловую завершенность. Поэтическое сознание, тоскующее по "поэтической Элладе" и внутри себя оберегающее ее, может констатировать гибель "питомца муз" по вине "железного века", но само сознание уже трансформировалось и благодаря тому оказалось способным увидеть "правду без покрова", а следовательно, и ту совершенно новую духовную реальность, в которой как будто вовсе не нуждалась пушкинская эпоха.

Изнывающий тоской,
Я мечусь в полях небесных,
Надо мной и подо мной
Беспредельных - скорби тесных. (С.99)

Эта потребность определить свое духовное место в беспредельном пространстве над собой и под собой - потребность человека грани 30-40-х годов. На смену "Недоноску", откуда процитированы строки, шли Алкивиал, античный философ-мудрец, Филлида, Афродита, но вслед за этим было помещено стихотворение, высказавшее ощущение бессмысленности и бесплодности бытия, пребывающего в земном измерении.

На что вы, дни! Юдольный мир явленья
Свои не изменит!
Все ведомы, и только повторенья
Грядущее сулит. (С.104)

В юдольном мире "металась и кипела" "безумная душа". И лишь вслед за этим - "Ахилл", где сами античная тема оказалась разомкнута, приведена в соприкосновение с вопросами, духовными коллизиями Нового времени, познавшего "верховную" борьбу.

Омовен ее водою,
Знай, страданью над собою
Волно полную ты дал.
И одной пятой своею
Невредим ты, если ею
На живую веру стал! (С.105)

Лишь потому рифма в заключительном стихотворении уподоблена "голубю ковчега". Контекст цикла позволяет видеть, как сокровенная внутренняя работа, работа души и мысли, выводит к духовным открытиям.

"Все мысль да мысль, художник бедный слова..." - эта мысль-признание Баратынского предопределила многое в русской литературы последующих десятилетий. В ней можно увидеть и своеобразное предчувствие Гоголя, ищущего бесхитростного простого слова, более того, полагавшего, что именно оно способно сблизить религиозное и эстетическое чувства, и при этом создавшего книгу, в которой на первом плане почти неожиданно для автора оказалась "все мысль..."

Творческое сознание и Гоголя, и Баратынского - между отрицанием приоритета мысли, гордого ума и устремленностью к глубокой аналитической мысли. Именно эта промежуточность, думается, - характерная черта русского художественного сознания середины века. Она не только проявилась у славянофилов, но и была подвергнута ими осмыслению. Она сказала в одновременности создания и выхода в свет "Обыкновенной истории" Гончарова и романа Герцена "Кто виноват?", как и в отзыве Белинского, вынесшего на первый план противоположность двух художников [8].

В "Выбранных местах" мы видим не просто отрицание "гордого ума" как страшнейшего греха XIX столетия, но уподобление злобно-го ума дьяволу. "Дьявол выступил уже без маски в мир. Дух гордости перестал уже являться в разных образах и пугать суеверных людей, он явился в собственном своем виде" (VIII,415). Две темы параллельно развиваются в гоголевской книге: движение от смерти к воскресению, восхождение по незримым ступеням христианства и нарастание пустоты, страха и скуки в мире. Обе темы достигнут кульминации в заключительном главе [10]. Чувство богооставленности явственно выскажется в "Светлом воскресенье": "Боже! пусто и страшно становится в твоём мире!" (VIII,416). Но и упование на то, что светлое воскресенье воспряднует ранее всего на русской земле, также прозвучит в последней главе. Гоголь не сможет и не захочет снять противоречие, не беспокоясь тем, что мысль с чувством "не в ладу". "Боец духовный", он заострит, усилит контрастные тезисы и тем самым откажется от бесхитростного слова, столь ценимого им у Гомера, и отдаст предпочтение аналитической мысли.

Духовный труд у Гоголя, как и у Баратынского, не обещает близкую жатву и кардинально отличен от благодатного земледельческого труда. И все же граница между ними у автора "Выбранных мест" более относительна, чем у создателя "Сумерек". Природного земледельца и "оратая жизненного поля" у Гоголя неизбежно объединит то, что является общим для всех людей с начала новой эры. Вера в искупительную жертву и светлое воскресение выразима разными словами, но одинакова на уровне глубинных чувств. Поэтому в "Выбранных местах" Св. Иоанн Златоуст и обычный сельский священник, поэт и жена "в простом домашнем быту" приобщены к единому духовному труду; в разной степени и форме, но каждый - "боец духовный", каждый может ощутить, что ему "пусто и страшно" в мире, и каждому дано ждать и стремиться к светлому воскресению.

"Борьба верховная" открывается у Баратынского избранным; Гоголь, ведя духовную борьбу, чувствует, что он сам избран. Но что первично в этом процесс: бесхитростная вера простого человека, который не мыслит себя бойцом духовным, но совершает невидимый духовный труд, или осмысление и возгласение этой веры? Баратынский и Гоголь в равной мере основываются на невидимых потоках русской духовной культуры, но и стимулируют их, давая импульс писателям последующих поколений.

В предпоследнем стихотворении цикла появляется едва ли не самое глубокою и диалектическое размышление Баратынского:

Благословен святое возвестивший!
Но в глубине разврата не погиб
Какой-нибудь неправедный изгиб
Сердец людских пред нами обнаживший.
Две области: сияния и тьмы
Исследовать равно стремимся мы. (С.114)

Поэтическим словом Баратынский освящает бесконечность исследования, в котором "сияние" и "тьма" равно заслуживают постижения: обнажение "неправедного изгиба" может высветить праведный путь, и благословен не только "святое возвестивший".

Гоголевская книга обнаружила, сетовал св.Игнатий (Брянчанинов), "смешение" тьмы и света [11]. Автора духовных трудов насторожила не писательская заинтересованность Гоголя как светлыми, так и темными сторонами жизни, а недостаточно четкое различие их в сознании автора "Выбранных мест", отсутствие

чистоты христианского миропонимания, необходимой для пишущего о религиозных вопросах. Показательна неоднородная реакция церковных авторов на книгу Гоголя. С лаконичным одобрением отозвался о ней митрополит Филарет, с пренебрежением - губернский епископ [12], с восхищением - архимандрит Феодор (А.М.Бухарев)[13]. Конечно, не случаен интерес последнего к Гоголю. Монашествующий и оставивший монашеский сан, пишущий и на богословские, и на литературные темы, приглашавший Гоголя, светского писателя, к студентам Духовной академии, искавший и нашедший, в отличие от Гоголя, "светлость небесного веселия", А.М.Бухарев, как и автор "Выбранных мест", был озабочен отдаленностью современной жизни от православия [14]. "Выбранные места" заинтересовали тех, кто теоретически, в ходе размышлений, либо на опыте собственной жизни познал "смешение" тьмы и света.

Понятия эти, рядом поставленные, встречаются в контексте "Выбранных мест" с существенным гоголевским добавлением. В главе "Четыре письма к разным лицам по поводу "Мертвых душ", вспоминая пушкинскую реакцию на чтение первых глав поэмы, Гоголь заметил: "Тут-то я увидел, что значит дело, взятое из души, и вообще душевняя правда, и в каком ужасающем для человека виде может быть ему представлены тьма и пугающее *отсутствие света*" (VIII,294; курсив Гоголя. - Е.А.). Слова Гоголя содержат характеристику первого тома: мир, в нем изображенный, и признание о "душевной правде" автора, лишь начавшего работу над "Мертвыми душами". "Выбранные места" становились книгой, которая призвана была преодолеть "пугающее отсутствие света" во внутреннем мире автора и в русском миге в целом [15], то есть осуществить именно нелегкий, требующий духовного труда "ход обращения ко Христу". Вероятно, Гоголь сознавал, что "смешение" на этом пути неизбежно. Вспомним финальную строчку "Последнего поэта" Баратынского:

И от шумных вод отходит
Он с тоскующей душой! (С.95)

Гоголь подытожил то впечатление, которое произвела первая часть "Мертвых душ" на читателя: "... Она разнесла некоторую мне нужную тоску от самих себя" (VIII,296). Автору поэмы потребовалось и еще одно определение, как будто позаимствованное из "Сумерек" Баратынского: "Герои мои еще не отделились вполне от меня самого, а потому не получили настоящей самостоятельности ... еще вся книга не более, как *недоносок*, по дух ее разнесся уже от нее незримо..." (Там же).

Сороковые годы обнаружили скрытую потребность в религиозно-духовном самопознании и обозначили некоторые возможные его формы. Ход обращения писателей к новой для них реальности (вовсе не предполагающий обращения светского автора в церковного) представлял то мессианским, то смешивающим тьму и свет, то “недоноском”, обреченным оставаться “меж землей и небесами”. В “Выбранных местах”, характеризуя поэтов пушкинской поры, Гоголь упомянул автора “Сумерек”: “... Баратынский, строгий и сумрачный поэт, который показал так рано самобытное стремление мыслей к миру внутреннему и стал уже заботиться о материальной отделке их, тогда как они еще не вызрели в нем самом; темный и неразвившийся, стал себя выказывать людям и сделался через то для всех чужим и никому не близким” (VIII,386).

Отчасти эти гоголевские слова содержали авторскую самохарактеристику.

1. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т.Б/м., 1952. Т.VIII. С.381. В дальнейшем сноски на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

2. Баратынский Е.Н. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М., 1987. С.104. В дальнейшем сноски на это издание даются в тексте с указанием страницы.

3. “Русская поэзия,-отмечает И.М.Тойбин, - не знала дотопе столь драматической картины раскола внутреннего мира “современного” человека, противоборства в нем земного и небесного, телесного и духовного, ангельского и демонического начал, света и тьмы, веры и безверия, их столкновения и борьбы, вызывающих в нем атмосферу “сумерек” и “дикого ада” (Тойбин И.М. Тревожное слово. (О поэзии Баратынского). Воронеж, 1988. С.6). Сближение имен Баратынского и Гоголя не является парадоксальным и уже имело место в исследовательской литературе. Так, о “типологическом сходстве характеров”, о единстве “мировоззренческой основы их творчества” пишет С.С.Кудрявкин (Кудрявкин С.С. Баратынский и Гоголь // Венок Баратынскому. Материалы I и II Российских научных чтений. Е.А. Баратынский и русская культура. Мичуринск, 1994)..

4. См.: Фризман А.Г. Творческий путь Баратынского. М., 1966; Журавлева А.И. “Последний поэт” Баратынского // Проблемы теории и истории литературы. Сб. статей, посвященных памяти проф. А.Н.Соколова. М., 1971; Альми И.П. Сборник Баратынского “Сумерки” как лирическое

единство // Вопросы литературы. Метод. Стиль. Поэтика. Владимир, 1973; Хетсо Г. Евгений Баратынский. Жизнь и творчество. Осло, 1973; Тойбин И.М. Указ. соч.

5. Бочаров С.Г. "Обречен борьбе верховной". Лирический мир Баратынского // Бочаров С.Г. О художественных мирах. М., 1985.

6. Тойбин И.М. Указ. соч. С.6.

7. См. чрезвычайно интересную работу последних лет о Пушкине: Сурат И.З. Жизнь и лира. О Пушкине. М., 1995.

8. Во "Взгляде на русскую литературу 1847 года" В.Г.Белинский сказал о необходимости "ставить вместе" два романа, вышедшие в этом году, чтобы "самою их противоположностью вернее оценить особенность каждого из них". Особенность была определена следующим образом: "Могущество этой мысли - главная сила его таланта", - сказано о Гершене; о Гончарове: "Он поэт, художник, и больше ничего" (Белинский В.Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1882. Т.VIII, С.381,382).

9. В чем также можно увидеть предвосхищение размышлений Достоевского; см. о дьявольской природе отрицающего, гордого ума героев Достоевского: Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998.

10. См. об этом: Захарова Т.В., Лисичный А.А. "Выбранные места из переписки с друзьями" Н.В.Гоголя в историко-литературной перспективе // Традиции и новаторство в русской классической литературе (...Гоголь ...Достоевский). СПб., 1992.

11. Отзыв Игн. Брянчанинова, переписанный рукой старца Макария, сохранился в библиотеке Оптиной Пустыни (Богданов Д.П. Оптина Пустынь и паломничество в нее русских писателей // Исторический вестник. 1910. № 10).

12. См. свод откликов на книгу Гоголя: Шенрок В.И. Материалы для биографии Н.В.Гоголя. М., 1897. Т.IV. Анализ восприятия "Выбранных мест". Марголис Ю.Д. Книга Н.В.Гоголя "Выбранные места из переписки с друзьями". Основные вехи восприятия. СПб., 1998. Отзыв преосв. Григория, епископа Калужского, приведен в кн.: Барсуков Н. Жизнь и труды М.П.Погодина. СПб., 1894. Кн.VIII, С.563.

13. Бухарев А.М. Три письма к Н.В.Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860.

14. О Бухареве см.: Дмитриев А.П. А.М.Бухарев (архимандрит Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. Сб. второй. СПб., 1996. Также: Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев): Pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1997.

15. И тем самым стать ступенью к завершению II тома "Мертвых душ". С смысловом единстве произведений Гоголя 40-х гг. см.: Гончаров С.А. Творчество Н.В.Гоголя и традиции учительной культуры. СПб., 1992.

Владислав Томачинский

К ВОПРОСУ О СВОЕОБРАЗИИ СТИЛЯ
“ВЫБРАННЫХ МЕСТ ИЗ ПЕРЕПИСКИ С
ДРУЗЬЯМИ” Н.В. ГОГОЛЯ

О “*Выбранных местах из переписки с друзьями*” писали многие критики, литературоведы, философы. Но почти все они воспринимали эту книгу как публицистическое или дидактическое произведение и разбирали лишь ее содержательную сторону. Между тем, понимание формальной структуры “*Выбранных мест...*”, раскрытие ее поэтики в связи с предшествующим творчеством писателя, выявление традиций, на которые опирался Гоголь, — все это представляется едва ли не самым важным для уяснения концепции книги.

Все творчество Гоголя убеждает нас в том, что в его произведениях за видимым, внешним содержанием всегда скрывается внутреннее, глубинное. Об этом пишет, например, известный исследователь гоголевского творчества протоиерей Василий Зеньковский: “...все исследования застревают во внешней стороне творчества Гоголя, как бы и не замечая, что за внешней оболочкой есть иные «слои» <...> У Гоголя за внешним сюжетом постоянно проступают иные темы, в которых скрыта художественная острота и сила данного произведения” [1]. Об этом же писали и другие исследователи: В.В.Виноградов, Д.И.Чижевский, П.Г.Паламарчук.

Таким образом, важнейшая для понимания “позднего” творчества Гоголя работа до сих пор не проделана. Никто не пробовал сопоставить поэтику “*Выбранных мест...*” с поэтикой Священного Писания, хотя о наличии такой связи и о ее важности для понимания идеи автора говорит сам Гоголь, а также некоторые исследователи. В частности, В.В.Гиппиус пишет о “*Выбранных местах...*” так: “Это чисто литературное произведение — ряд статей, которым — и то не всем — придана лишь форма писем, иногда к реальным, а иногда к мнимым адресатам. Как литературное

произведение, она имеет за собой в прошлом определенные традиции, пока еще не установленные. Стиль ее — тот же патетический гоголевский стиль, который намечался уже в “Страшной мести” и оформился в “Мертвых душах”, — с склонностью к ритмическим периодам и своеобразному порядку слов <...> кажется или непосредственной стилизацией библейского синтаксиса, или стилизацией его стилизаций” [2] (курсив мой — В. Т.).

Во многом неприятие “Выбранных мест...” было вызвано непониманием и неприятием самой традиции, на которую опирался Гоголь — библейской традиции и традиции духовной литературы. С другой стороны, Гоголь, следуя ей, далеко не безупречен с формальной стороны, что было отмечено как светскими, так и духовными лицами. Наконец, сам образ проповедника и учителя жизни, позаимствованный из упомянутой традиции, совершенно не соответствовал реальному статусу Гоголя (писателя и светского человека). Гоголь, увлеченный риторическим пафосом своего произведения, не предусмотрел этого “эффекта обманутого ожидания” у читателей.

Гоголь в эпоху 30-50-х годов стоял в центре языковой борьбы, а его стилистическая программа особенно ярко проявилась именно в “Выбранных местах...”.

Уже в раннем творчестве Гоголя ясно видно стремление к созданию русского национального стиля — всеобщего и народного. Писатель желал не установить нормативное употребление, а преодолеть разобщенность между разными языковыми стихиями и стилистическими пластами. Это подтверждается и собранными Гоголем “Материалами для словаря русского языка”. В них представлены равным образом слова народные, просторечные (головач, дерьмо, малявка, ненаеда) и церковнославянские (благозрачие, благозванный, негли, присносушный). Многие из слов этого словаря (например, “захламотить”, “громозд”) встречаются и в “Выбранных местах...”.

И на пути поиска этого языка Гоголь приходит, в отличие от В.И. Даля, от романтической риторики к осознанию необходимости соединения “живой простонародной стихии” с церковнославянским языком, ибо они, по словам писателя, “сливаются органичнее всего”.

По Гоголю, характерное свойство русского языка — “самые смелые переходы от возвышенного до простого в одной и той же речи” [3].

Если проследить историю русского литературного языка, то мы увидим, что споры о значении для него церковнославянских и разговорных элементов велись задолго до Гоголя. В некотором смысле его предшественником можно считать только Пушкина, который сумел осуществить органичный синтез двух до того разнородных стихий: церковнославянской и разговорной. Правда, в отличие от Гоголя, его не интересовали ни риторический аспект этого объединения, ни его концептуальная ценность.

Книжный церковнославянский и разговорный древнерусский во многих памятниках XI-XVII веков соединялись в границах одного текста, как смешиваясь, так и чередуясь друг с другом [4]. Некоторые ученые пытались определить принципы их разграничения. Например, Б.А. Успенский писал, что использование обоих языков в рамках одного текста служило для обозначения меняющейся установки: от объективного содержания (церковнославянский) — к субъективному (русский). Однако в действительности на выбор языкового кода влияло слишком большое количество факторов, поэтому вывести единое строгое правило невозможно. В древнерусской письменности “язык Священного Писания и язык частного послания являли собой только крайние точки языковой гаммы, а между ними располагались различные синкретические образования, где удельный вес славянизмов был, как правило, тем больше, чем выше стоял тот или иной памятник в жанровой иерархии” [5].

Церковнославянский язык был создан святыми Кириллом и Мефодием специально для перевода Священного Писания, поэтому не будет натяжкой сказать, что это — библейский язык. Сам Гоголь называет его “церковно-библейским”. Это язык, во-первых, Ветхого и Нового Заветов, во-вторых, богослужебных текстов, и в-третьих, духовной литературы (святоотеческие труды, проповеди и т.д.) Именно этот язык в органичном соединении с разговорным призван был, по мысли Гоголя, дать совершенно новую гармонию. Примеры такого соединения мы находим и в более ранних произведениях Гоголя: статьях “Арабесок”, лирических отступлениях “Мертвых душ” и т.д.

В *“Выбранных местах...”* Гоголь говорит, что “в лиризме наших поэтов есть что-то такое, чего нет у поэтов других наций, именно — что-то близкое к библейскому”. Несомненно, эти слова можно отнести и к творениям Гоголя: его проникнутость библейским духом столь велика, что находит отражение не только в идеях или образах, но и в самом языке.

Это проявляется, во-первых, в лексике. Рассмотрим некоторые выражения из книги, явно имеющие своим источником Священное Писание: “облекается величием” (ср. *“Господь воцарися, в лепоту облечеса”* Пс. 92:1); “становясь превыше” (ср. *“Хвалите Его небеса небес и вода, яже превыше небес”* Пс. 148:4); “многоочитые пословицы”; “благодарственная песнь”; “помыслью”; “отрок” (*“и отрок исцелился в тот час”* Мф. 17:18).

Очень любит Гоголь использовать приставки воз-, вос-, образуя торжественную, приподнятую лексику, также характерную для Библии — “воздет”, “возыметь”, “не возможет”, “возболев духом”, “восскорбеть” и т.д. Вот и другие примеры церковнославянизмов: “упал во прах”, “клик Божий, немолкаемо к нему вопиющий”, “снисходить с вышины ко всему и внимать всему”, “стремить народ к свету”, “возведение на престол... отрока”, “с трепегом”, “и сею чистою жертвою” и др. Самые обороты, построение фразы дышат библейским духом: “оно же не длинно”, “кто более нежели остроумен, кто мудр”, “но даже и самый народ”, “всяк кто даже и не в силах” (ср. например, из апостольских посланий — *“послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя”* — Фил. 2:8).

Другой яркой чертой, сближающей стиль *“Выбранных мест...”* со стилем большинства библейских книг, является использование однокоренных слов, повторений, тавтологических сочетаний: “может слышать всеслышащим ухом поэзии поэт”, “безлюднее самого безлюдья”, “живой как жизнь”, “выбирая на выбор”, “недоумеваает ум решить”, “дело стоит того, чтобы о нем толково потолковать” (ср., например, *“былие травное, сеющее семя по роду и по подобию, и древо плодовитое, творящее плод”* — Быт. 1:11; или *“Се изыде сеяй, да сеет; и сеющу ему...”* — Мф. 13:3-4; *“... а друг женихов <...> радостию радуется за глас женихов”* — Ин. 3:29) [6]. Этот прием особенно широко используется в богослужебных текстах: стихирах,

тропарях, канонах. Возьмем для примера стихиру из службы святителю Николаю, небесному покровителю Гоголя, выписанную им в тетрадку: “В Мирех живой чувственно, Иерарше, миром разумно духовным явился оси помазан, Отче Николае. Темже миры чудес твоих мир облаговонил оси, миро приснотекущее проливая, мирными твоими благовонными словесы и памятью твоею” [7] (*курсив мой — В. Т.*)

Широко употребляет Гоголь и однотипные конструкции с повторяющимися частями, также характерные для Библии (а вслед за ней и древнерусской литературы), — “покажи им пальцем и самые буквы, которыми это написано; заставь каждого <...> поцеловать самую книгу, в которой это написано” (ср. “Блажени алчущий ныне; яко насытитесь. Блажени плачущий ныне; яко возсмеется” — Лк. 6:21).

Что касается синтаксиса, построения фразы, то здесь влияние Священного Писания может быть самым неожиданным. Так, в главе “О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности” Гоголь пишет: “Односторонний человек самоуверен; односторонний человек дерзок; односторонний человек всех вооружит против себя. Односторонний человек ни в чем не может найти середины. Односторонний человек не может быть истинным христианином: он может быть только фанатиком. Односторонность в мыслях показывает только то, что человек еще на дороге к христианству, но не достигнул его, потому что христианство дает уже многосторонность уму”. Сравним ритмику, синтаксис этого отрывка с “выбранным местом” из 1-го Послания апостола Павла к Коринфянам:

Любы [любовь] долготерпит, милосердствует; любы не завидит; любы не превозносится, не гордится,

Не безчинствует, не ищет своих си, не раздражается, не мыслит зла,

Не радуется о неправде, радуется же о истине;

Вся любит, всему веру емлет, вся уповает, вся терпит.

Любы николиже отпадает; аще же пророчества упряднятся, аще ли языцы умолкнут, аще разум испразднится.

(1 Кор. 13:4-10).

Отвлекаясь от содержания, мы видим, что структура этих отрывков почти полностью совпадает. В данном случае, идентичность построения призвана усилить смысловое наполнение слов Гоголя: односторонний человек далек от любви.

В другой главе Гоголь пишет: “Те же самые трубы, тимпаны, лиры и кимвалы, которыми славили язычники идолов своих, по одержаний над ними царем Давидом победы, обратились на восхваленье истинного Бога, и еще больше обрадовался весь Израиль, услышав хвалу Ему на тех инструментах, на которых она дотоле не раздавалась”. Эти строки соотносятся сразу с двумя псалмами — 150 и 52:

*Хвалите Его во гласе трубнем, хвалите Его во псалтири и гуслех;
Хвалите Его в тимпане и лице, хвалите Его во струнах и органе;
Хвалите Его в кимвалех доброгласных, хвалите Его в кимвалех
восклицания.*

Всякое дыхание да хвалит Господа. (Пс. 150:3-6)

А также: “*Внегда возвратит Бог пленение людей своих, возрадуется Иаков и возвеселится Израиль*” (Пс. 52:7). Такое свободное цитирование, характерное для древнерусской литературы, говорит о достаточно хорошем знакомстве Гоголя с *Псалтирью*. Своим друзьям он советовал заучивать псалмы наизусть: ведь церковные песни и каноны являются, по мысли Гоголя, источником вдохновения.

Еще одним источником поэтического вдохновения Гоголь называет “слово церковных пастырей”. Вот отрывок из главы “О том, что такое слово”. Гоголь пишет: “Зачем же ты не устоял противу всего этого? Ведь ты же почувствовал сам честность звания своего; ведь ты же умел предпочесть его другим, выгоднейшим должностям и сделал это не вследствие какой-нибудь фантазии, но потому, что в себе услышал на то призванье Божие...” Возьмем теперь изречение св. Иоанна Златоуста, выписанное Гоголем в тетрадку, с которым перекликается эта глава из “*Выбранных мест...*”. “И ты, когда увидишь, что кто-либо нуждается в душевном или телесном врачевании, не говори сам себе: почему такой-то и такой-то не излечил его, но сам избавь больного от недуга и не требуй от всех отчета в их небрежении о нем...” (“О слове”) [8].

Обороты фразы, вопрошания, обращение на “ты”, внутренний диалог — эти и другие риторические приемы позаимствовал Гоголь из церковной литературы. При этом самая возвышенная речь может перемежаться высказываниями вроде “Все это пустяки” или “Это просто вздор”. Причиной тому не неряшливость или небрежность — ведь Гоголь подчеркивает: “Поэт на поприще слова должен быть так же безукоризнен, как и всякий другой на своем поприще”, — но сознательный прием.

В. Виньградов пишет, что “совмещение торжественных церковнославянских слов с простой разговорной лексикой, с вульгаризмами просторечия — есть признак общенародного языка и могучее средство риторического воздействия”. Гоголь “ищет образцов такого смешанного стиля в языке святых отцов и находит их в проповедях Златоуста” [9].

Важно отметить, что стиль Гоголя меняется в зависимости от того предмета, о котором идет речь. Так, в главах “Завещание”, “Значение болезней”, “О лиризме наших поэтов” и других лексика и синтаксис преимущественно церковнославянские; если же взять главу “Русской помещик”, то здесь куда больше элементов разговорного языка.

Самые библейские образы вплетаются у Гоголя в живой разговорный язык. Например, в главе “О помощи бедным” он пишет: “Большей частью случается так, что помощь, точно какая-то жидкость, несомая в руке, вся расхлещется по дороге, прежде чем донесется, и нуждающемуся приходится посмотреть только на сухую руку, в которой нет ничего”.

Казалось бы, образ сухой руки рождается из сравнения помощи с жидкостью и не требует дополнительных толкований. Однако в творениях Гоголя всегда имеется несколько смысловых ярусов, прослойки, и в данном случае основной, хотя и скрытой, идеей является мысль, навеянная Евангельским рассказом об исцелении сухорукого [10]. *“И вот, там был человек, имеющий сухую руку. Испросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы? Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро. Тогда говорит человеку тому:*

протяни руку твою. И он протянул, и стала она здорова, как другая” (Мф. 12:10-13).

В этом рассказе речь идет о помощи, и Гоголь, используя образ сухорукого, показывает, что человек, который не помогает “нуждающемуся”, сам нуждается в исцелении, как имеющий сухую руку. (ср. “Многие и ныне имеют сухие руки, то есть не милостивые и не простирающиеся к требующим” [11]). Таким образом, перед нами пример использования Гоголем Евангельского образа в повествовании на простом языке, даже просторечии (“какая-то”, “расхлещется” и проч.).

Другой пример: “...только одни задние чтецы, привыкшие держаться за хвосты журнальных *вождей*, еще кое-что перечитывают, не замечая в простодушии, что *козлы*, их предводившие, давно уже остановились в раздумье, не зная сами, куда повести *заблудшие стада* свои” (курсив мой — В.Т.). Здесь используется сразу несколько Евангельских образов. Во-первых, образ вождей — “*Горе вам, вожди слепии*”, — говорится в *Евангелии от Матфея* (Мф. 23:16). Во-вторых, образ козлов: “*и соберутся пред Ним все языцы [народы]; и разлучит их друг от друга, якоже пастырь разлучает овцы от козлищ [козлов]; и поставит овцы одесную Себе, а козлища ошуюю*” (Мф. 25:32-33). И, наконец, чрезвычайно существенный для Евангелия и часто повторяющийся образ стада — “*И будет едино стадо и один пастырь*” (Ин. 10:16). Кроме того, Евангелие говорит о заблудшей овце (Лк. 15:4-7), а Гоголь — о заблудшем стаде. Очень важен для Евангелия и образ *пастыря доброго*, который заботится об овцах и противопоставляется наемнику, который о них не радует. Таким образом, выстраивается цепочка не случайных совпадений, но продуманных отношений: слепые вожди взялись вести стадо, заблудились и потому называются козлами. Гоголь весьма искусно прикладывает евангельскую символику к конкретному случаю.

Часто Гоголь использует образ “голубиной души”, “голубинового незлобия”, связанный со словами Христа: “*Се Аз посылаю вас яко овцы посреде волков: будите убо мудри яко змия, и цели, яко голубие*”. (Мф. 10:16) В “Толковании на святого Матфея Евангелиста” святителя Иоанна Златоустого, которое Гоголь внимательно изучал, говорится: “И не только кротость овчюю Он повелевает иметь им, но и голубиное незлобие” [12].

Виноградов говорит, что “Гоголь широко применяет к сфере «душевного хозяйства» образы из современного ему торгово-промышленного быта”, приводя в пример “расторопного купца” и проч. [13]. Однако образы покупки-продажи, выгодной сделки, истинного сокровища используются в Евангелии (см. притчи о благоразумном купце, неверном управителе и другие), а через него и в святоотеческой литературе, в литургическом творчестве. Именно на эту традицию опирается в данном случае Гоголь.

То же самое касается его образов битвы, противоборства (ср. у Гоголя: “христианин <...>, как юноша, алчет жизненной битвы”), а также плавания, утопания в омуте, странствия. Так, образ воина развернут в широкую метафору апостолом Павлом: *“Стоните убо препоясани чресла ваша истиною, и обolkшеся в броня правды, и обувшe нозе во уготовление благовествования мира. Над всеми же восприимите щит веры, в немже возможете вся стрелы лукавого разжженных угасити; и шлем спасения восприимите, и меч духовный, иже есть глагол Божий”* (Ефес. 6:14-17) [14]. “Житейское море” — традиционный образ многих церковных песнопений, равно как и мотив странствия — один из ключевых для Ветхого Завета (достаточно вспомнить сорокалетнее странствие древнееврейского народа по пустыне, символически осмысляемое Гоголем в своей книге).

Это лишь некоторые примеры, доказывающие, что Священное Писание оставило заметный след в творчестве Гоголя. Об этом влиянии можно было бы сказать словами Р.В.Плетнева: “Библия и, главным образом, Евангелие, властно вторгаясь в душу человеческую или тихо и незаметно просачиваясь в темную глубь сердца, задерживалось, отпечатывалось и в памяти. Сознательно и подсознательно писатель пользовался его мыслию, цитатой, а иногда даже отдельными словами. А если это так, то надо, изучая творчество писателя, найти все эти элементы, эти отдельные мысли, слова, выражения и сюжеты” [15].

Следование библейскому стилю в *“Выбранных местах...”* призвано было подчеркнуть внутреннюю идею книги Гоголя о необходимости возвращения к духовным истокам, к библейскому видению мира, к настоящей церковной жизни. С другой стороны,

Гоголь призывает и духовенство теснее войти в нужды народа (особенно настойчиво это звучит в главе “Русской помещик”). Именно в этом, помимо чисто эстетических и риторических задач, заключается смысл объединения разговорного языка с церковнославянским.

-
1. Зеньковский В., прот. Н.В.Гоголь // Гиппиус В. Гоголь. Зеньковский В. Н.В.Гоголь. — СПб.: Logos, 1994. - С. 136.
 2. Гиппиус В. *Гоголь* // Гиппиус В. *Гоголь*; Зеньковский В. *Н.В.Гоголь*. — СПб.: Logos, 1994. — С. 134.
 3. Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 9 т. — Т.8. — С.271-321.
 4. См. напр. Shevelov G. Y. *Несколько замечаний о грамоте 1130 года и несколько суждений о языковой ситуации Киевской Руси*. // *Russian Linguistics* 11, 1987. — С. 170. и др.
 5. Шапир М.И. *Теория “церковнославянско-русской диглоссии” и ее сторонники* // *Russian Linguistics* 13, 1989. — С. 293.
 6. Конечно, эти приемы, например тавтологические сочетания, характерны и для фольклорного творчества, о чем пишет А.Н. Веселовский в своей “Исторической поэтике”. Однако в данном случае есть серьезные основания, указанные самим писателем, сопоставлять стилистические приемы Гоголя с библейскими и богослужебными (так, выражение “недоумеваает ум” прямо заимствовано из церковных песнопений, где оно весьма частотно).
 7. Гоголь Н.В. *Собр. соч.*: В 9 т. — Т.8. — С.575.
 8. Гоголь Н.В. *Собр. соч.*: В 9 т. - Т.6. - С.429.
 9. Виноградов В.В. *Язык Гоголя* // Виноградов В.В. *Язык и стиль русских писателей*. — М.: Наука, 1990. - С.328.
 10. Приводим его по-русски для большей понятности, поскольку в данном случае важен не язык, а образ.
 11. Феофилакт, архиепископ Болгарский. *Толкование на Евангелие*. — М.: Скит, 1993. Ч.1. — С.117
 12. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Константинопольского*. — СПб., 1901. — Т.7. — С.362.
 13. Виноградов В.В. *Язык Гоголя*. — С.326.
 14. “Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности. и обув ноги в готовность благовествовать мир. А паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите. и меч духовный, который есть Слово Божие”
 15. Плетнев Р.В. *Достоевский и Евангелие* // *Русские эмигранты о Достоевском*. — СПб.: Андреев и сыновья, 1994. — С. 162.

Григорий КИРИЧОК

О ПОЧВЕ И СУДЬБЕ ГОГОЛЯ ...

Первоначальная причина, побудившая непосредственно именно сейчас обратиться к монографии Ю.Я.Барабаша "Почва и судьба. Гоголь и украинская литература: у истоков" (М., 1995), - несмотря на уже относительно длительный в хронологическом плане период со времени её выхода в свет, - одновременно и проста (с точки зрения тривиальной житейской прагматики как "вечное опоздание", по Мерабу Мамардашвили), и не столь уж однозначна, как может показаться на первый взгляд (принимая во внимание функционально-аналитическую сложность и фактологическую объёмность выдвинутых и решаемых исследователем задач, так и весь объективный ход развития окружающей нас действительности). В контексте постоянно растущего корпуса историко-литературных и теоретических работ в гоголеведении - как относительно самостоятельном и достаточно важном научном направлении в современной филологии - данная книга оказалась фактом неординарным, плодотворно синтезировавшим опыт изучения выдвинутой в заглавии проблемы практически за весь XX в.

Интегрирующий и обобщающий характер исследования недвусмысленно отмечен самим Ю.Барабашом с помощью удачно примененной, хрестоматийно известной библейской аллюзии: "Достаточно мы разбрасывали камни, давно пришло время собирать их. Время синтеза." (С.197). Подобное признание показательно в том отношении, что как нельзя лучше отражает и общенаучную актуальность поставленных проблем, и важность их последующего аналитического рассмотрения. Наблюдаемый исторический исход уходящего века показал предыдущие методологические издержки рассмотрения темы в течение этого длительного временного периода, помеченного, как убеждённо считает автор рецензируемой работы, признаками и чертами "сугубой идеологизированности" и "резкой политизированности". Факт настолько бесспорный сам по себе (в книге его суть изложена очень

аргументированно, последовательно и взвешенно) и лишь поэтому требующий со стороны учёного объективного взгляда на положение вещей с учётом упомянутых выше издержек, лежащих, как мне представляется, совершенно вне силового поля литературы. Забегая наперёд, отмечу: автору книги это в полной мере удалось из-за продуманной стратегии рассмотрения вопроса.

По мере возможности внимательно следя за систематически появляющимися публикациями Ю. Барабаша в филологической периодике (как в отечественной, украинской, так и в российской)*, обнаруживаю, льщу себя подобной надеждой, скрытую и где-то отчётливо зримую для пристального взгляда закономерность: внимание маститого литературоведа наиболее привлекают те имена и фигуры, чьи человеческие судьбы, житейские пути и перепутья находятся в сложном во многих отношениях “полилоге” украинско-русских литературных (если шире – общекультурных) взаимоотношений, эстетическая и прочая значимость которых не исчерпывается и не ограничивается всего лишь одним полюсом упоминаемого диалогического ядра. Имя Гоголя, его богатое художественное наследие в данном случае оказывается тем пробным камнем, который позволяет обнаружить и уяснить закономерности межлитературных национальных контактов. Поэтому авторский гипотезис Ю. Барабаша звучит как серьёзная заявка на искомый исследовательский результат (“Я буду удовлетворён, если удастся сделать первые шаги за пределы традиционно очерченного круга, инспирировать (удачами или ошибками - не знаю) дальнейшие усилия и поиски в этом направлении.” С.8).

В традиционно необходимых в подобном случае “Предварительных замечаниях” Ю. Барабаш даёт “открытое определение” (А. Моль) одного из ключевых понятий своей книги - “гоголевского этнокультурного пространства”, - чьё формально-логическое содержание покрывает собой целый комплекс как духовных, так и материальных реалий. Здесь он пишет: “Основные параметры этнокультурного пространства - семейное предание, домашнее и внедомашнее окружение, языковая среда, религиозная атмосфера, бытовая обстановка, этнографический и фольклорный фон, литературные традиции и влияния, наконец, общий тонус интеллектуальной, культурной жизни в тогдашнем полтавско-харьковском (слобожанском) ареале, то есть в местах детства и юности

Гоголя,- эти параметры предстают как взаимосвязанные структурообразующие компоненты сложной иерархической целостности, обладающие системными признаками.” (С.9). Рискну дополнить. В какой-то мере требует своего отдельного научного осмысления и проблема “нежинского ареала” (пользуясь терминологией Ю.Барабаша) в судьбе писателя, о чём в последнее время писали Н.М.Жаркевич, П.В.Михед, Г.В.Самойленко, О.К.Супронюк и др.** На мой взгляд, подобное введение в терминологический тезаурус понятия “гоголевское этнокультурное пространство” ставит собой более или менее определённым вопрос о том, что же именно составляет сущностные истоки художественного феномена Гоголя. К описанию и уяснению сути такой довольно сложной (как видим из авторской дефиниции) системы можно подойти двумя путями. Как свидетельствует опыт литературоведения, в первом случае возможен дескриптивный подход, т.е. относительно равномерное описание всех компонентов предложенного системного понятия, а во втором - анализ компонентов -доминант, рассмотренных во взаимоотношениях с остальными. Судя по композиционной структуре книги Ю.Барабаша, автор осознанно попытался испробовать здесь оба упоминаемых подхода, притом органически их сочетая.

В первой главе своей монографии “Этнокультурное пространство” Ю.Барабаш успешно пытается показать подспудные биографические коллизии жизненного пути писателя у его “истоков”, прокомментировать генеалогические “тупики”, “тёмные места”, осторожно взвесить существующие догадки, предположения и намёки относительно их через воспроизведение различных эпистолярных и документальных свидетельств, осуществляет блестящие как по стилю изложения, так и по содержанию исторические экскурсы в эпоху Гоголя, передавая тем самым весь колорит “месторазвития” (ещё один ключевой термин исследования) великого писательского таланта. Автору книги, по-моему, удалось избежать односторонней интерпретации тех или иных фактов из биографии художника, они своей совокупностью в аксиологическом поле работы выстраиваются в “мозаичную” картину бытия (картину мира).

“Культурное пространство” (термин Д.Чижевского) Гоголя, как можно обнаружить, судя по содержанию первой главы книги Ю.Барабаша, весьма неоднозначно как в количественном, так и в

качественном отношении, оно многоуровнево и, главное, разнонаправленно, т.е. имеет несколько сравнительно четко прослеживаемых (фиксируемых) “культурных векторов” - “Украина - Россия”, “Диканька - Петербург”, “юг - север”, “Восток - Запад”, “прошлое - настоящее” и т.д. И степень воздействия (интеллектуального, психологического, подсознательного, эстетического, мировоззренческого и т.д.) на индивидуальность писателя какого-либо из слагаемых “месторазвития” всё же требует своего определённого уровня аргументации и степени доказательности. Признавая подобный акциональный исследовательский ход одним из наиболее приемлемых из всего того, что было до сих пор сказано о проблеме “Гоголь и украинская литература”, его нельзя принять без некоторых оговорок. Всякая иерархическая (или же – точнее иерархизированная) система по преимуществу несёт на себе осязаемый отпечаток (влияние) аксиологической систематики, где доминирование какого-либо уровня (элемента) сопряжено с неизбежным моментом субъективности выбора при построении научной модели как таковой. Ю.Барабаш, как мне кажется, попытался уравновесить весь спектр освещаемых компонентов гоголевского этнокультурного пространства.

Особый интерес со стороны читателя в рамках первой главы монографии московского литературоведа вызывает раздел “И.Кулжинский. К проблеме малороссийства”, где в качестве фигуры-доминанты, рассматриваемой в контексте общей проблематики, выбрана личность И.Г.Кулжинского (1803-1884 г), одного из учителей Гоголя в Нежинской Гимназии высших наук князя Безбородько, по своему иллюстрирующему своей судьбой диалектический процесс онтологии “русскоязычной ветви украинской культуры” (С.82). Основательно описанная Ю.Барабашом ситуация характеризует собой “момент выбора”, который предстал перед Гоголем-юношей ещё в гимназический период его жизненного пути. Вследствие чего весьма аргументированно звучит один из главных результирующих выводов книги: “Изначальное двуязычие обернулось дихотомичностью гоголевского языка, которую можно считать его родовым признаком. Говоря так, я имею в виду сосуществование, точнее органическое переплетение и соподчинённость в языке Гоголя двух стихий - русской и украинской или генетически с нею связанной (различные формы стилизации, “скрытые” украинизмы и т.п.)” (С.88).

Подобное констатирующее обобщение в какой-то мере подводит итог давнишней дискуссии, идущей со времени появления известных работ Д.Н.Овсяннико-Куликовского, В.В.Розанова и Андрея Белого, затрагивающих природу художественного языка Гоголя. Естественно, в данном случае существенен генетико-онтологический момент. Именно его содержание и оказало весомое влияние на всю структуру художественного мира писателя.

Вторая глава монографии - "Штрихи к портрету на фоне барокко"-посвящена проблеме "гоголевского барокко", того феномена, который во многом помогает прояснить как истоки оригинальной поэтики писателя, так и его традицию. Закавыченность термина поясняет сам Ю.Барабаш. Он подчёркивает: "Сразу же скажу, что кавычки указывают здесь лишь на непривычность, но отнюдь не условность словосочетания, я пользуюсь последним в строго терминологическом значении, считаю категорией эстетически и научно легитимной. То есть гоголевское барокко - не метафора, а именно барокко с его основными признаками, только барокко в неповторимо индивидуальном варианте." (С.220). Концовка авторского комментария по отношению к терминологическому понятию весьма показательна, поскольку как бы изначально предвосхищает "провокативный" вопрос. По сути он неизбежен. Его основное содержание может быть сведено к следующему. Какова именно степень возникающей в таком случае формально-содержательной коррекции применяемого понятия с учётом прежде всего того, что писатель жил и творил в совсем иную историческую и литературную эпоху, нежели эпоха барокко? Возможно (как догадка), гоголевский инвариант барокко в первой половине XIX в. - опыт очень уникальный (по крайней мере в русской литературе) и настолько своеобразный, что требует, в свою очередь, неких специфических выверенных аргументов и доказательств в данном отношении?

Если говорить об историографии проблемы гоголевского барокко (при всём уважении к несомненной исследовательской добросовестности Ю.Барабаша), то нельзя не вспомнить в этой связи ряд авторов-литературоведов в отечественном украинском гоголеведении, содержанием работ которых является в той или иной мере именно данный вопрос. Помимо очень часто упоминаемых и в некоторых случаях детально рассматриваемых автором монографии Андрея Белого, А.Герца (А.Синявского), Д.Чижевского, к нему с

учётом исследовательской сверхзадачи и стратегии обращались в Украине в конце 70-х годов Ю.Покальчук, В.Скуратовский и П.Михед*** И если наблюдения первого из названных мной зафиксированы в монографическом исследовании, то, например, основательная работа В.Скуратовского была опубликована в полном объёме лишь сравнительно недавно, во втором выпуске "Гоголеведческих студий" (Нежин, 1997). А многочисленные статьи П.Михеда, связанные с проблемой гоголевского барокко, помещены в вузовских научных изданиях, в силу чего не столь известны широкому кругу читателей.

Разумеется, в данном случае речь идёт не об неосведомленности Ю.Барабаша. Скорее надо говорить о формировании ещё одного научно-го подхода к вопросу "Гоголь и барокко" с его отличной исследовательской стратегией и методологией. Впрочем, поскольку это выходит за пределы ведущегося нашего разговора, ограничусь лишь общей констатацией.

И вновь, возвращаясь к заглавной идее монографического исследования Ю.Барабаша, выделю и подчеркну ещё одну авторскую мысль, которая связана по преимуществу с посреднической миссией Гоголя в контексте украинско-русских литературных взаимоотношений. Небезынтересно, что для уяснения подобной полифункциональной роли писателя он проводит ещё одну параллель, чьё смысловое содержание непосредственно связано с философскими идеями Г.С.Сковороды (Здесь же попутно отмечу, подобную в некоторой степени идею в своих работах развивают С.Гончаров, М.Вайскопф). Автор монографии, суммируя собственные наблюдения, отмечает: "Неистошимой на парадоксы истории угодно было так распорядиться, чтобы идеи Сковороды прижились, дали ростки и получили развитие сначала не на родной, а на другой почве - в русской литературе. И в этом отношении значение исторической посреднической миссии Гоголя (пусть сам он о ней и не думал) трудно переоценить со многих точек зрения. Как собственно творчеством, так и своим воздействием на современное ему и дальнейшее литературное развитие Гоголь как бы продлил жизнь барокко, возродил, наполнил новым смыслом лучшие, наиболее жизнеспособные его традиции, раскрыл их потенциальные возможности, дав живой импульс этому, казалось, до конца исчерпавшему себя течению." (С.195)

П. Михед в одной из своих последних работ, посвященных вопросу украинско-русского литературного диалога, как бы продолжая начатую Ю. Барабашом резюмирующую идею, в свою очередь отмечает: “Творчество Гоголя формирует все наиболее значительные линии и направления рецепции украинской литературной культуры барокко русской словесностью в первую половину XIX в., вводя их в русское художественное мышление”.**** Примечательно, что раздел в довольно объёмной статье одного из ведущих украинских гоголеведов так и озаглавлен - “Гоголь – центральная фигура украинско-русского диалога”. Иначе говоря, предложенная исследовательская парадигма оказалась в результате весьма продуктивной и перспективной.

В итоговом разделе своей монографии “Гоголевское барокко (Вместо заключения)” Ю. Барабаш с последовательной настойчивостью (эта мысль, по сути, пронизывает всё содержание книги) определяет, что “генетически Гоголь восходит к традиции староукраинской литературы XVII-XVIII вв., к эпохе барокко” (С.219). Подобная отмечаемая типологическая близость Гоголя, кажется, сейчас ни у кого не вызывает сомнения. Всё дело лишь в том, каким образом преломляется эта традиция в художественном сознании писателя и какова степень выявленности её в тексте (аллюзии, “вертикальный” контекст, пародирование и т.п.)? Скорее искомый ответ на данный вопрос - задача будущих исследований.

Именно поэтому, как мне представляется, ещё в самом начале книги автор очерчивает возможные гипотетические пути рассмотрения столь объёмной темы, видя их через диахронную динамику сменяющих друг друга историко-литературных этапов. Их схематическое изложение выглядит следующим образом. “Возьму на себя смелость предположить, что линия дальнейшего исследования проляжет от “истоков” через “контекст” (то есть современная Гоголю украинская литература 10-40-х годов, а попутно - русская литература того же периода, посвященная так называемой малороссийской теме), далее - через эпоху “после Гоголя” (вторая половина XIX века и начало века XX-го), наконец, к новейшему времени, к таким явлениям в украинской литературе, как необарокко, авангардизм, героико-романтическая линия, “химерная” проза и т.п., где так или иначе сказывается “гоголевское веяние” (выражение М.Рыльского)” (С.10). Приведенную цитату можно расценивать как дальнейшую

перспективу постижения данной темы при избыточном многообразии вовлекаемых имён, фактов, многочисленных параллелей, переключек и т.д. Естественно, подобная задача (этого как раз и не скрывает сам Ю. Барабаш) под силу лишь скоординированным коллективным конструктивным усилиям.

Оценивая работу Ю. Барабаша в целом, нельзя не отметить её высокий научный уровень, концептуальную наполненность и новизну, а также филигранный язык и стиль изложения. Выскажу предположение, что данной книге следует отвести особое место в становлении современной отечественной украинской русистики, в том числе и гоголеведения. Взвешенная и внешне беспристрастная позиция учёного позволяет на исходе века взглянуть более внимательно на существующие проблемы и вопросы.

* Укажу лишь на те из них, содержание и концептуальная наполненность которых как бы превосходит содержание рассматриваемой здесь книги. См.: "Казацкие летописи" XVIII века и гоголевское барокко // Филологические науки. - М., 1992. - № 4. - С. 13-24; Причинки до теми "Гоголь і українське літературне барокко (Генезис і типологія)" // Слово і час. - К., 1992. - № 9. - С. 19-29; Сад и вертоград. Гоголевское барокко: на подступах к проблеме // Вопросы литературы. - М., 1993. - вып. 1. - С. 136-156; Сковорода и Н.В. Гоголь: (К вопросу о гоголевском барокко) // Изв. АН (РАН). Сер. лит. и яз. - М., 1994. - Т. 53. - № 5. - С. 15-29; "Духовним прагненням понять..." (Гоголь і українська барокова проповідь) // Слово і час. - К., 1994. - № 6. - С. 18-26, "Месторазвитие", или Знаете ли вы украинскую ночь? Национальный ландшафт как ментальный фактор (Гоголь) // Вопросы литературы. - М., 1995. - № 1. - С. 340-351.

** Здесь ограничусь лишь указанием на диссертационное исследование О.К. Супронюк. См.: Супронюк О.К. Н.В. Гоголь и его нежинское окружение: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. - Л., 1990. - 24 с.

*** Ю. Покальчук затронул тему "Гоголь и барокко" в контексте содержания своей монографии "Сучасна латиноамериканська проза" (К., 1978). См.: С. 133-143. Её продолжение нашло в ряде последних статей литературоведа.

В. Скуратовский рассматривает её в статье "На пороге как бы двойного бытия (из наблюдений над мирами Гоголя)" // Гоголезнавчі студії. Вип. 2. - Ніжин, 1997. - С. 64-102. Согласно авторской атрибуции работа была завершена в конце 70-х годов. Её фрагменты были опубликованы в журнале "Новый круг" (г. Киев). См.: Скуратовский В. Из наблюдений над мирами

Гоголя // Новый круг.- К., 1993.- №1.- С. 152-159.

П. Михедом данный вопрос впервые был поднят в 1979 г. в докладе "В.Т.Нарежный и Н.В.Гоголь" на научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Н.В.Гоголя. Основные идеи доклада легли в основу статьи "Об истоках художественного мира Н.В.Гоголя (Н.В. Гоголь и В.Т.Нарежный)", опубликованной в сборнике "Гоголь и современность" (К., 1983.- С.35-41). Затем он неоднократно обращался к нему в своих публикациях в научной периодике. Среди последних из них можно назвать: Михед П. Українська літературна культура бароко і російська література XVII-XIX ст.(про дві хвили впливу) // Київська старовина.- К., 1998.- № 4 С.22-50.

Чуть несколько ранее об этом сказал В.В.Кожин. "Именно в творчестве Гоголя ясно и резко обнаруживается кризис и конец ренессансного развития. Контрастное, дисгармоническое искусство зрелого Гоголя должно быть понято как выражение стихии барокко." (Кожин В. В. К социологии русской литературы XVIII-XIX веков (Проблема литературных направлений) // Социология и литература.- М., 1977.-С.168).

**** Михед П. Українська літературна культура бароко і російська література XVII-XVIII ст.(про дві хвили впливу) // Київська старовина.- К., 1998.- №4.- С.43.

ТЕТЯНА МИХЕД

**ДВОЛИКИЙ СТРАДНИК:
Микола - Николай ГОГОЛЬ**

***George Luckyj. The Anguish of Mykola Hohol a.k.a.
Nikolai Gogol. – Toronto. – 1998, 117p.***

Українськість Миколи Гоголя, якого в постімперські часи в Україні настійливо прагнуть "переоголосити... своїм" (с.3), є, як видається, одним із показових виявів нових методологій сучасної української русистики і діаспорної славістики. Ю.Луцький, свідомий традиційного арсеналу аргументів-свідчень українсько-етнічно-духовної приналежності Гоголя, наводить сентиментальні зізнання в листах до матері про серце, назавжди прив'язане до рідної землі (с.5), констатацію-згоду оцінки перших творів Гоголя як таких, що продовжують традицію "українських письменників (Наріжного, Сомова), які писали російською на українські теми" (с.4), включення Гоголя до числа багатьох українців, які шукали кар'єри в Росії, яка

одна і могла її дати" (с.8), як ніби суто механічно-зовнішній вияв близькості Гоголя до великоруської культури; сприйняття Італії і її вмираючої краси як метафору загибелі України; постійне прагнення оточувати себе "однокорытниками" - українцями (с.59), як і талановите виконання українських народних пісень, гарним знавцем і збирачем яких був Гоголь (с.71). Врешті решт, свою "українськість", справедливо підсумовує Ю.Луцький, Гоголь "демонстрував не тільки працями, але світоглядом і особистістю". Ця констатація, яка є кінцевою метою більшості сучасних студій українських гоголезнавців, для Ю.Луцького - тільки висхідна теза, власне, початок його наукової розвідки. Автор "не збирається зображувати його (Гоголя -Т.М.) як палкого українця, яким він ніколи не був" (с.4), зауваживши, між іншим, що сам Гоголь у кількох випадках описав свою національну душу як "хохляцьку" (с.2).

Для Ю.Луцького Микола Гоголь - "бікультурний письменник" (с.6), який і виявив себе як цілісна особистість, сформована суперечливо-гармонійним поєднанням - протидією різнорідних національних елементів. Все більш рельєфно-пластичний, матеріалізований вияв одного з головних чинників становлення цивілізаційних, культурологічних, психологічних моделей сучасної мультикультурної цивілізації, актуалізований інтенсифікацією міжкультурних та міжетнічних діалогів кінця ХХ ст., потребує нової, суттєво зміненої концепції національної ідентичності. В цьому плані, в рецепції Ю.Луцького, приклад Гоголя є доказом надзвичайної складності екзистенційності й реалізації творчої особистості в межах різнонаціональних координат, що й обумовило її багатогранність і багатовимірність. а отже, ускладнило пошуки відповідей. Пафос дослідження - "знайти якісь ключі до "розірваної душі" Миколи Гоголя (с.25), які не обов'язково змінять місце" письменника в історії літератури, але "збагатять старі інтерпретації" (с.6).

Вияв українського первня "розірваної душі" Миколи Гоголя, багатоманітні взаємини між національно-етнічною і великоруською традицією, що модифікували одна одну, обумовили, з одного боку, трагічну відчуженість і дистанційованість письменницької позиції, а, з іншого, саме вони сприяли формуванню "учительства" Гоголя, його месіанської ідеї, яку переймає Достоевський і, можливо, Ленін, на дотепну заувагу Ю.Луцького (с.87).

Як слушно зазначає дослідник, "Гоголь, певно, найзнаменитіший неросіянин в російській літературі ХІХ ст." (с.9), але похорон

Гоголя показав, як мало цінували і шанували його російські сучасники: “прийшло небагато інтелектуалів (згадують тільки Островського)” (с.102), але саме українці, зокрема П.Куліш, зробили все можливе для увічнення пам'яті і популяризації ідей і творів письменника. Куліш запропонував Некрасову надрукувати біографію Гоголя, анонсовану “Современником” 1854 р., видав біографічні нариси і 6-томник “Сочинения и письма Н.В.Гоголя”. Він захищав Гоголя і від росіян (А.Аксаков), і від українців (В.Тарновський), стверджуючи, що Гоголь “страждав, бо людські гріхи і помилки були помилками всього християнського світу, його книжки і його божевілля приносять користь кожному” (цит. за:Ю.Луцький, с.104). Показово, що у 1660-і Куліш зізнався у власній “хуторянській ментальності”, близькій до поглядів пізнього Гоголя (с.104). За твердженням дослідника, Куліш репрезентував скоріше “медитативну модель” на протигагу більшості українських письменників, які втілювали “революційний чи прометеївський” варіант: “Можливо, в поневоленій країні це було неминучим (Гоголь ніколи не почувався поневоленим, навпаки - звільненим)” (с.104). У вірші, зверненому до надгробку Гоголя (1897р.), Куліш з гіркотою жаліється, що ніхто досі достойно не вшанував його земляка, якого тепер оточують “мертві душі”. “Чи намагався Куліш сказати, що українці розуміють Гоголя краще?” - риторично запитує Ю.Луцький (с.105).

“Битва довкола Гоголя” триває і, сподіваємось, в ній не буде переможених, бо, поділяємо думку Ю.Луцького, що “субстрат його (Гоголя - Т.М.) мистецтва, мови і філософії був українським, але він прагнув і дійсно зумів переплавити його в універсальне бачення” (с.106). Гоголь - пророк своєю творчістю явив вражаючий феномен бінаціонального діалогу, зруйнувавши бар'єри між культурами двох народів і синтезувавши їх в полістилістиці своїх творів. Доречно згадати М.Бахтіна, який твердив: “Чужа культура лише в очах іншої культури розкриває себе повніше і глибше... Один смисл розкриває свої глибини, зустрівшись і зіткнувшись з іншим, чужим смислом; між ними немовби починається діалог, який долає замкненість і односторонність цих смислів, цих культур” (Бахтин М.М. Литературно-критические статьи.- М., 1986.- С.507-508).

В російсько-українському культурному діалозі постать Гоголя є визначальною, що унаочнює і допомагає зрозуміти робота Ю.Луцького.

БІБЛІОГРАФІЯ

БІБЛІОГРАФІЯ ЛІТЕРАТУРИ ПРО ГОГОЛЯ, ЩО ВИЙШЛА В УКРАЇНІ 1997 РОКУ

1. Абрамович С. Заметки об изучении писательской позиции позднего Гоголя // Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997.- Вип. 2.- С.47-54.
2. Агаева Т.И. Петербург как культурное пространство в русской литературе XIX века (мифологический аспект) // Язык и культура. V Междунар. конф. К., 1997.- Т.4. Язык и художественное творчество.- С. 3-4.
3. Агаева Т.И. Система сновидений в гоголевском петербургском тексте // IV Гоголівські читання: 36 наук.ст.- Полтава, 1997.- С.87-89.
4. Алефиренко Л.Б. Проблемы английского перевода произведений Н.В.Гоголя (лексико-словообразовательная синонимия) // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст. - Полтава, 1997.- С.148-151.
5. Андреева Я.Ф. Эстетическое воспитание учащихся на материале произведений Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997,- Вип.9,- С.102-108.
6. Арват Н.М. Ритм у структурі тексту “Повести о том, как поспорил Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин. держ.пед. ін-ту. - 1997.- Т.17.- Кн.1.-С. 14-17.
7. Арват Н. Н. Ритмообразующие средства в художественной прозе Гоголя (“Старосветские помещики”) // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.37-45.
8. Арват Н.Н. Сверхфразовое единство в повести Н.В.Гоголя “Старосветские помещики” // IV Гоголівські читання: 36.наук. ст.- Полтава, 1997.- С.127-129.
9. Арват Н.М. Семантичні функції ритму у художньому прозовому творі і переклад (“Старосветские помещики”) // Проблеми зіставної семантики: Доповіді та повідомлення Міжнар.наук. конф.- К., 1997, -С.410-413.
10. Арват Н.Н. “Сорочинская ярмарка” Н.В.Гоголя в переводах на украинский язык // Принципы и методы функционально-

семантического описания языка: итоги, направления, перспективы: Материалы конф. - Москва-Симферополь, 1997.- С.16-20.

11. Баландіна Н.Ф. Мовленнєвий етикет у "Вечорах на хуторі близ Диканьки" М.В.Гоголя //IV Гоголівські читання: 3б.наук. ст. Полтава, 1997.- С.158-160.

12. Барабаш О. Бінарна опозиція "батьківщина - чужина" в Гоголя і Шевченка // Гоголезнавчі студії.- Ніжин, 1997.- Вип.2.-С .22-23.

13. Барабаш Ю. Genius Loci // Зарубіжна література.- 1997.-Число 44(60).- С.7.

14. Барабаш Ю. Самотність Гоголя // Зарубіжна література. - 1997.- Число 44(60).- С.3.

15. Безобразова Л. Л. О композиции лирических отступлений в поэме Н.В.Гоголя "Мертвые души" // IV Гоголівські читання: 3б.наук.ст.- Полтава, 1997.- С.141-144.

16. Белая А.С. Карский Е.Ф. о Гоголе // Літ.та культура Полісся.- Ніжин,1997.- Вип.9.- С.96-102.

17. Белая А.С. Культурный потенциал семантики хремотонимов в поэме Н.В.Гоголя "Мертвые души" // Язык и культура. IV Междунар.конф.- К.,1997. Т.4. Язык и художественное творчество.-С.24-28.

18. Белинская О.Е., Загрузная И.Л. Поэтика лирических отступлений Н.В.Гоголя //IV Гоголівські читання: 3б.наук.ст.-Полтава, 1997.- С.95-96.

19. Белянская Л.М. Гоголь о влиянии женщины в мире // IV Гоголівські читання: 3б. наук. ст.- Полтава, 1997.- С. 102-104.

20. Библиография произведений Н.В.Гоголя и литературы о нем на русском языке (1995-1996)/Сост. В. Воропаев // Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997.- Вин.2.- С.124-136.

21. Бібліографія літератури про Гоголя, що вийшла в Україні 1995-1996 / Укл.Л.Гранатович // Гоголезнавчі студії. - Ніжин,1997.- Вип.2.- С.118-122.

22. Біла А.С. Про особливості мовних номінацій суспільних та побутових реалій ХІХ століття на матеріалі "Повести о том, как поспорил Иван Иванович с Иваном Никифоровичем" М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин. держ. пед.ін-ту.- 1997.- Т.17.-Кн.1.- С.22-25.

23. Бойко А.Н. Личностно ориентированное воспитание и педагогические взгляды Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання: 3б. наук.

ст.- Полтава, 1997.- С.191-193.

24. Болоненкова Н., Тризна В. Поліфонія “Травневої ночі” (Методика нестандартного уроку) // Зарубіжна література.-1997.- Число 44(60).- С.8.

25. Бондар Н.О. Українська лексика “Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин, держ.пед.ін-ту. - 1997.- Т. 17.- Кн.1.-С.26-28.

26. Бондаревская О.Д. Язык как средство характеристики персонажей (на материале произведений Н.В.Гоголя в школьном курсе мировой литературы) // IV Гоголівські читання: 36.наук.ст. Полтава, 1997.- С.144-146.

27. Бондаревський П.К. Полтавські шляхи Гоголя // Там само.- С.111-112.

28. Бондарь Н.А. Словообразовательные типы имен прилагательных в повести Н.В.Гоголя “Старосветские помещики” // Літ. та культура Полісся.- Ніжин, 1997.- Вип.9. С.45-48.

29. Борисова Т. Николай Васильович Гоголь - сто сорок пять лет спустя (Подражание Александру Жолковскому) // Art Line. - 1997.- №9.-С.66-67.

30. Сухарева О.М. Засоби створення комічного в “Повести о том как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин. держ. пед. ін-ту.- 1997.- Т. 17-Кн.1— С.29-32.

31. Бунина С.Н. Н.В.Гоголь в восприятии М.И.Цветаевой // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст.— Полтава, 1997— С.64-65.

32. Бурбан В. Феномен Гоголя, або Чому Иван Франко “не любив” українців // Літ.Україна— 1997. - 10 квіт. - С.7.

33. Валюх З.О. Особливості використання словотвірних засобів у поемі М.В.Гоголя “Мертві душі” // IV Гоголівські читання: 36.наук.ст.- Полтава, 1997.- С.131-132.

34. Васильев К.К. И.С.Орлай и Н.В.Гоголь // Літ. та культура Полісся— Ніжин, 1997— Вип.8.- С.47-49.

35. Виговская А.А. Мастерство психологического портрета у Н.Гоголя и М.Горького (к вопросу о традициях) // IV Гоголівські читання: 36.наук.ст— Полтава, 1997. - С.99-102.

36. Виноградов И. “Тарас Бульба” и отношение Н.В.Гоголя к католицизму (к изучению вопроса) // Гоголезнавчі студії.-Ніжин,

1997.- Вип.2.— С.31-47.

37. Вовк Я.Г. Спорідненість душ М.Гоголя і Б.Залеського //IV Гоголівські читання: 36.наук.ст. — Полтава, 1997.- С.125-127.

38. Вознесенський А. Похорони Гоголя Николая Васильовича: Вірш // Зарубіжна література. — 1997,- Число 44(60). - С.5.

39. Воропаєв В. От чего умер Гоголь // Гоголезнавчі студії.- Ніжин,1997. – Вип.2.- С.5-12.

40. Гетман Л.І. Стильова поліфонія “Повести о том, как посорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В. Гоголя // Наукові записки Ніжин.держ.пед.ін-ту.- 1997.- Т.17.- Кн.1.- С. 36-38.

41. Гоголезнавчі студії – Гоголеведческие студии / Відп. ред. П.В.Михед; Ніжин.держ.пед.ін-т. Гогол.наук.-метод. центр. - Ніжин, 1997.-Вип.2.-138с. - Текст укр.,рос.

42. Гончар О. Воістину корисний людству // Зарубіжна література, - 1997.- Число 44(60). - С.1.

43. Гранатович Л. Всеукраїнський Гоголівський науково-методичний центр // Сіверянський літопис.- 1997.- №1-2.- С. 79-84.

44. Грев де К. Рецепція “українських повістей” Гоголя у Франції / Пер.з фр. // Українська література в системі літератур Європи і Америки (XIX-XX ст.). - К. ,1997.- С. 28-62.

45. Грибов В. П. Прототип и его литературное отражение (на примере комедии Н.В.Гоголя “Ревизор”) // Рус.яз.и лит. в учеб. заведениях.- 1997.- №6.- С. 33-36.

46. Давыдюк Л. В. Обогащение речи учащихся при изучении поэмы Н.В.Гоголя “Мертвые души” // IV Гоголівські читання: 36.наук.ст.- Полтава,1997,- С.177-179.

47. Данич О.В. Функционирование идиом поведения в тексте (на материале языка Н.В.Гоголя) // Літ. та культура Полісся. - Ніжин,1997.- Вип.9.- С.26-28.

48. Денисов В. Д. О генезисе исторического фрагмента “Кровавый бандурист” Н.Гоголя // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.- С. 19-22.

49. Дереза Л.В. Н.В.Гоголь и Н.М.Языков // IV Гоголівські читання:36.наук.ст.- Полтава,1997.- С.58-60.

50. Долгов Ю.С. Образное использование неполных словосочетаний и предложений в художественном тексте Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.67-69.

51. Доценко И.И. О гоголевских традициях в драматургии

А.В.Сухово-Кобылина // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С. 32-35.

52. Єнко Л.Д. Гоголь як дослідник і збирач усної народної творчості // Там само. - С.120-122.

53. Жаркевич Н.М. "Вечера на хуторі близ Диканьки" в інтерпретації психологічної школи // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.84-87.

54. Жаркевич Н.М. К вопросу о полтавском периоде биографии Н.Гоголя и датировке его полтавских писем // Літ. та культура Полісся. - Ніжин, 1997. - Вип.9. - С.13-19.

55. Жаркевич Н.М., Якубина Ю.В. Старий новий Гоголь // Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997. - Вип.2. - С.111-113. - Рец. на кн.: Воропаєв В. Духом схимник сокрушений ... Жизнь и творчество Н.В.Гоголя в свете православия. - М., 1994. - 159 с.

56. Звиняцковский В. К проблеме художественного метода Гоголя // Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997. - Вип.2. - С.103-110.

57. Зеньківський В. "Ми покликані на битву" [В.Зеньковский. Н.В.Гоголь. - Париж, УМСА-PRESS, 1961, розд."Проблема зла у Гоголя"] // Зарубіжна література. - 1997. - Число 44(60). - С.2.

58. Исаева Е. И. Организация исследовательской деятельности учащихся в процессе изучения поэмы Н.В.Гоголя "Мертвые души" // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.175-177.

59. Изваріна О.М. "Вечори на хуторі біля Диканьки" М.Гоголя у музичному театрі другої половини XIX ст. // Там само. - С.116-118.

60. Канигін Ю.М. Найбільша тасмниця [Життя М.В.] Гоголя // Заклик. - 1997. - №7-8. - С.30-35. - Те саме: Літ. Україна. - 1997. - 20 лют. - С.11.

61. Канигін Ю. Панмонголізм і російсько-українське питання: Розділи з книги "Шлях аріїв" // Дніпро. - 1997. - №1-2. - С.98-131. - У змісті: Загадка М.В.Гоголя. - Лекція Гоголя "Ал-Мамун". - Найбільша тасмниця Гоголя. - "Інтимний друг цесаревича" - друг Шевченка і Гоголя (О.К.Толстой). - "Мертві душі" і Україна та ін.

62. Каталкіна В.В. Об одной особенности художественного пространства "Петербургских повестей" Гоголя // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.198-200.

63. Кирилюк З.В. Принцип создания литературного образа в художественной системе Гоголя // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.73-76.

64. Киричок Г.А. Адекватность - точность или множественность прочтения? // Гоголезнавчі студії.- Ніжин, 1997.- Вип.2.- С.114-117. - Рец.на кн.: Есаулов И. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения: "Миргород" Н.В.Гоголя. - М.,1995.- 101с.

65. Киченко А.С. К проблеме периодизации творчества Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся - Ніжин,1997. - Вип.9.- С.9-12.

66. Киридон П.В., Лобурець В.Є. Погляди Миколи Гоголя на історію України // IV Гоголівські читання: 3б. наук. ст.- Полтава, 1997. - С.104-106.

67. Клименко Ж. В. Гоголь і український культурний світ (вивчення творчості письменника в середніх класах) // Там само.-С.184-186.

68. Кобзев П.В. Бинарные конструкции с присоединительной связью в текстах Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся.- Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.23-26.

69. Коваленко В.Г. Функціонально-стилістичне розмаїття лексики та фразеології "Повести о том, как поссорился Иван Иванович и Иваном Никифоровичем" М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин. держ. пед. ін-ту.- 1997.- Т.17. - Кн.І.- С.18-21.

70. Ковальчук О.Г. "Авторська сповідь" М.Гоголя (своєрідність бачення світу "українською людиною")//Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997.- Вип.2.- С.13-20.

71. Ковальчук О.Г. Буття і страх. Етюд про Гоголя /Наук.ред. О.Астаф'єв; Ніжин. держ. пед. ін-т. - Ніжин,1997.- 50 с.

72. Ковальчук О.Г. Гіпотеза Гоголя про історичний розвиток України (історіософський варіант) // Ковальчук О.Г.Буття і страх. Етюд про Гоголя. - Ніжин, 1997.- С.7-14.

73. Ковальчук О.Г. Гоголь: буття і страх //Art Line.- 1997.- №12.- С.66-67.

74. Ковальчук О.Г. Душа людська на перехресті страху (повість "Страшна помста" і розділи з незакінченого роману "Гетьман") // Ковальчук О. Буття і стах. Етюд про Гоголя.-Ніжин,1997.- С.15-25.

75. Ковальчук О.Г. Подоланий страх - шлях у безсмертя (повість "Тарас Бульба") // Там само.- С. 26-38.

76. Ковальчук О.Г. "Сорочинський ярмарок" М.Гоголя ("грусть" як симптом "тоски")//IV Гоголівські читання: 3б. наук.ст.- Полтава ,1997.- С. 139-141.

77. Ковальчук О.Г. Українська русистика - крок у гоголезнавчому напрямку // Гоголезнавчі студії.- Ніжин, 1997.- Вип.2.- С.113-114.- Рец.на кн.: Стронецький О. Гоголь.- Львів, 1994.
78. Козлов М.В. Н.В.Гоголь в оценке И.Ф.Анненского // IV Гоголезнавчі читання: Зб. наук. ст. - Полтава, 1997.- С. 53-56.
79. Козуб Г. Н. Отперсональные прилагательные как средство выражения сознания украинского народа в произведениях Гоголя // Там само.- С. 166-168.
80. Кондратьева Г.Н. Синтез форм структурно-семантических категорий с семантической доминантой в произведении Н.В.Гоголя "Ночь перед Рождеством" // Літ. та культура Полісся.-Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.29-31.
81. Конева Т.М. Гоголь и Шолом-Алейхем // IV Гоголівські читання: Зб. наук. ст.- Полтава, 1997.- С. 35-37,
82. Костенко І.П. Пам'ятник М.В.Гоголю у Ніжині // Сівернянський літопис.- 1997.- №3.- С.142-143.
83. Кравченко П.А., Макарець М.В. "Дорога, яка веде до храму" // IV Гоголівські читання: Зб.наук.ст.- Полтава,1997.- С.56-58.
84. Крамущенко Л.В., Исаенко Т.К. Вопросы методологии школьного изучения произведений Н.В.Гоголя в наследии Г.А.Гуковского //IV Гоголівські читання: Зб. наук.ст.- Полтава,1997.- С.173-175.
85. Краснящих А.П. "Мастерство Гоголя" и мастерство А.Белого (попытка преодоления трагедии творчества) // Там само. - С.96-99.
86. Крохмальний Р. Модуль метаморфози; текст у тексті (на матеріалі повісті М.Гоголя "Страшна помста") // Молода нація. 5.- К.,1997.-С.95-100.
87. Круглов С., Гусев В. "Якби наш край не мав такого багатства пісень, я б ніколи не писав історію його" // Віче.-1997.- №3.- С.128-134.
88. Крутикова Н. Е. "Повесть моего писательства" как феномен духовно-эстетического поиска Гоголя // IV Гоголівські читання: Зб.наук.ст.- Полтава,1997.- С.10-15.
89. Крыга Т.И. Конструкции экспрессивного синтаксиса в повестях Н.В.Гоголя "Записки сумасшедшего" и "Невский проспект" (к анализу образных средств языка в художественном произведении) // Літ та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.59-64.
90. Кухта Н. Про походження Вія з однойменної повісті М. Гоголя

голя // Укр. мова і література. - 1997. - №23(39). - С.9.

91. Ленская С.В. Поэма Н.В.Гоголя “Мертвые души” и роман Ф.Сологуба “Мелкий бес” (к проблеме типологических взаимосвязей) // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С. 43-47.

92. Лебідь Н.П. Українські мотиви у повістях М.В.Гоголя “Вечера на хуторе близ Диканьки” // Там само. - С.164-166.

93. Левченко Г.С. Ірклієнко В.С. Український пісенний фольклор у творчості М.В.Гоголя // Там само. - С. 106-108.

94. Лисица С.А. Категория персональности в произведении Н.В.Гоголя “Ночь перед Рождеством” // Літ. та культура Полісся. - Ніжин. 1997. - Вип.9. - С.31-32.

95. Лиманський П.Л., Тягло С.І. Творчість М.В.Гоголя та оперна музика // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.200-202.

96. Література та культура Полісся / Упоряд. і відп. ред. Г.В.Самойленко; Ніжин. держ. пед. ін-т. - Ніжин, 1997. - Вип.9. Творча спадщина письменників Полісся (М.Гоголя, Є.Гребінки, П.Куліша та ін.) та особливості мови їх творів. - 212 с.

97. Лотман Ю. Безмежжя простору в “Тарасі Бульбі” // Зарубіжна література. - 1997. - Число 44(60). - С.6.

98. Луцкая Ф.И. Было ли знакомо Гоголю стихотворение Феофана Прокоповича Laudatio Borysthenis (“Похвала Днепру”) // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С.67-69.

99. Любченко В.Г. Роздуми М. В. Гоголя над історичними процесами в українських землях // Там само. - С. 112-114.

100. Маевская Т.П. Демонологические мотивы и образы в “украинских повестях” Н.Гоголя, Н.Лескова, В.Короленко // Там само. - С.18-23.

101. Маевська Т. Гоголівські конференції у Полтаві та Ніжині // Слово і час. - 1997. - № 7. - С.92-93.

102. Маланюк Є. Наш мученик // Зарубіжна література. - 1997. - Число 44(60). - С.2.

103. Марченко Н.Г. Личность Н.В.Гоголя в оценке В.Г.Короленко // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997. - С. 23-25.

104. Мацапура В.І. Про особливості індивідуального стилю Гоголя // Там само. - С. 76-79.

105. Мирошниченко Л.Ф. Уроки чтения национальной

предметности (на материале повестей Н.В.Гоголя)// Там само.- С.168-170.

106. Михайлова А.И. Категория “пространства” в произведении Н.В.Гоголя “Ночь перед Рождеством” // Літ.та культура Полісся.- Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.35-37.

107. Михед П.В. Евангелизмы в “Выбранных местах” Н.В.Гоголя и их функциональная семантика // Літ.та культура Полісся.- Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.69-76.

108. Михед П.В. “Завещание” и его роль в сакрализации повествования “Выбранных мест” Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання: Зб.наук.ст. Полтава, 1997.- С.15-17.

109. Михед П.В. “Наиближчий до Христа” (Про функцію іконографії в новій естетиці Гоголя) // Київська старовина.- 1997.- №5.- С.178-183.

110. Михед П.В. Способы сакрализации художественного слова в “Выбранных местах из переписки с друзьями” Н.В.Гоголя (заметки к новой эстетике писателя) // Гоголезнавчі студії.- Ніжин. 1997.- Вип.2.- С.54-64.

111. Мойсеїв І. Микола Гоголь: національна самокритика // Зарубіжна література.- 1997.- Число 44(60).- С.4-5,6.

112. Моргун В.Ф. Доля гоголівського Тараса Бульби як загальнолюдського виховного ідеалу // IV Гоголівські читання: Зб.наук.ст.- Полтава, 1997.- С.196-198.

113. Нещерет Е.И. Категория интенсивности в художественном тексте (на материале повестей Н.В.Гоголя) // Язык и культура. У Междунар.конф.- К. 1997.- Т.4. Язык и художественное творчество.- С. 119-120.

114. Нещерет О.І. Словотвірні засоби інтенсифікації у “Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В.Гоголя // Наукові записки Ніжин.держ.пед.ін-ту.- 1997.- Т.17.- Кн.1.- С.33-35.

115. Нещерет Е.И. Стилистика цвето- и светописи в пейзажах поэмы “Мертвые души” Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся.- Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.64-67.

116. Нещерет Е.И. Языковые средства выражения категории интенсивности (на материале сборника “Миргород” Н.В.Гоголя)// IV Гоголівські читання: Зб.наук.ст.- Полтава.1997.- С.153-155.

117. Николенко О.Н., Хоменко Н.В. В поисках истинного пути

(“Мертвые души” Н.Гоголя и “Мастер и Маргарита” М.Булгакова) // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. Полтава, 1997.- С.71-73.

118. Ніколенко О.М., Пащенко В.О. Гоголь-пророк // Там само.- С.25-32.

119. Ніколенко С.С. Образ “ділової людини” у творах М.Гоголя та М.Булгакова (“Мертві душі” і “Пригоди Чичикова”) // Там само.- С. 40-41.

120. Новикова М., Шама І. Ім'я як символ: православна традиція і художній текст (М.Гоголь) // Зарубіжна література. - 1997.- Число 47(63).-С.3,6.

121. Новикова М., Шама І. Символика позднего Гоголя // Гоголезнавчі студії. - Ніжин, 1997.- Вип.2.- С. 24-31.

122. Новиченко Л. Ох, цей характер... [з кн. “Вінок М.В.Гоголю” (Харків, 1989)] // Зарубіжна література.- 1997.- Число 44 (60). - С.1,8.

123. Оголевец А.В. Слово какой-то в повести Н.В.Гоголя “Шинель” // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст.- Полтава, 1997.-С.133-136.

124. Окара А.Н. “Барокко-после-барокко”: “Выбранные места...” Гоголя и украинская культура XVII-XVIII веков // Там само.- С.79-84.

125. Окара А.М. “Барокко-після-барокко”: “Выбранные места...” Гоголя та українська культура XVII-XVIII століть // Молода нація. 5.- К., 1997.- С.105-112.

126. Орлова О.В. Использование наследия Н.В.Гоголя при изучении лирики в школе // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997.- С.171-173.

127. Остапенко Л. “Выбранные места из переписки с друзьями” Н.В.Гоголя и “Дневник писателя” Достоевского (некоторые аспекты преемственности) // Там само.- С. 50-53.

128. Павличко Д. Танець Гоголя в Римі: Вірш // Зарубіжна література.- 1997.- Число 44(60). - С. 5.

129. Полищук Т.И., Азарова Л.Е. Национальные истоки народнопоэтической традиции в творчестве Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст.- Полтава, 1997.- С.108-111..

130. Попович М. Між двома чинниками [Гоголівський малюнок обкладинки “Мертвих душ”] // Зарубіжна література.-1997.- Число 44(60).-С.3.

131. Пустовит Т.Н., Нижельская Е.В. Исторические романы

Д.Балашова о “Государях московских” в свете исторических воззрений Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст.- Полтава, 1997.- С.41-43.

132. Рахманова И.А. Немецкие вкрапления в произведениях Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся. - Ніжин,1997.- Вип.9.-С.85-86.

133. Рогоза Б. Чому Гоголь не став киянином // Наука і суспільство. - 1997.- №9-10.- С.12-16.

134. Ролик А.В. До проблеми відтворення в перекладі національного колориту (на матеріалі німецьких перекладів творів М.В.Гоголя) // Проблеми зіставної семантики: Доп. та повідомл. Міжнар. наук.конф. - К., 1997.- С.414-415.

125. Ролик А.В. К проблеме передачи национальной окраски повести Н.Гоголя “Невский проспект” в переводе на немецкий язык // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.- С.87-92.

136. Рыбачук В.А., Беседина Н.В. Чичиков как представитель промышленно-капиталистической цивилизации в поэме Н.В.Гоголя “Мертвые души” //IV Гоголівські читання :36. наук.ст. Полтава, 1997,- С.47-49.

137. Рыбинцев И.В., Мазур Р.А. Природа художественной детали и ее роль в изобразительной системе “Мертвых душ” Н.Гоголя // Там само. - С. 89-91.

138. Саварчук П. Благословенный шлях Ігоря Панейка // Образотворче мистецтво. - 1997.- № 3-4- С.47.

Вміщено ксерокопію картини І. Панейка “Воскреси ім'я своє” (Наш Микола Гоголь). Картон, темпера. 1986.

139. Савченко Г.А., Евсеев Ф.Т. О космосакральной сущности хронотопов жизни, смерти и рождения в творчестве Ф.Рабле и Н.В.Гоголя // Літ.та культура Полісся. - Ніжин ,1997. - Вип.9.- С .80-85.

140. Салацкая Н.Н. Семантика множественности в произведении Н.В.Гоголя “Портрет” // Там само.- С.48-49.

141. Самойленко Н.И. Н.В.Гоголь и славянский вопрос // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст.- Полтава,1997.- С.122-125.

142. Свербилова Т.Г. Может ли искусство служить злу?: Черты поэтики барокко в повести Н.В.Гоголя “Портрет” // Рус. словесность в школе Украины. - 1997. - № 1. - С.29-30.

143. Свербилова Т.Г. Рецепция гоголевского начала в русской литературе 60-70-х годов XIX века и роман-хроника Н.С.Лескова “Соборяне” // Там само.- С.69-71,

144. Сверстюк Є. Віккерс на Гоголя // Сучасність.- 1997.-№12.- С.18-23.

145. Святецкая Е. В. Изучение образа автора в поэме “Мертвые души” Н.В.Гоголя на уроках литературы в 9 классе // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст.- Полтава, 1997.- С. 179-182.

146. Семків Р. Особливості рецепції мітичних структур (на прикладі творів “Марко Проклятий” О.Стороженка, “Страшна помста” М.Гоголя, “Тіні забутих предків” М.Коцюбинського та стрілецької поезії 1914-1920 років) // Молода нація.5. - К.,1997.- С.92-94.

147. Сидоренко В.О. Лінгвостилістичне коментування повісті “Шинель” М.В.Гоголя // IV Гоголівські читання:36.наук.ст. - Полтава, 1997.- С.151-153.

148. Сидоренко В.О. Лінгвістичний коментар і шкільний урок літератури (на матеріалі “Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем” М.В.Гоголя) // Наук.записки Ніжин. держ.пед.ін-ту. - 1997.- Т.17.- Кн.І.- С.39-41.

149. Сидоренко В.А. Средства выражения художественного времени и их роль в формировании образа персонажа в повести Н.В. Гоголя “Портрет” // Літ.та культура Полісся. - Ніжин,1997.- Вип.9.- С.51-59.

150. Синицкий В.В. Фантастика Н.В.Гоголя и традиции фольклора, русской и зарубежной классики // IV Гоголівські читання: 36. наук.ст.- Полтава, 1997.- С. 91-95.

151. Скиба Р. Фольклорні моделі у літературному тексті. Темрява і її протипага в “Страшній помсті” М. Гоголя // Молода нація.5.- К.,1997.- С.101-104.

152. Скуратовский В. На пороге как бы двойного бытия (из наблюдений над мирами Гоголя) // Гоголезнавчі студії. - Ніжин,1997.- Вип.2.- С.64-102.

153. Сологуб Л.О., Корнева Л.М. Усвідомлення поведінки літературного героя - умова формування особистості учня (на матеріалі вивчення повісті М.В.Гоголя “Тарас Бульба”) // IV Гоголезнавчі читання:36.наук.ст.- Полтава,1997.- С.183-184.

154. Спасич А.П. Странный Гоголь.-Лживый Гоголь. - Больной Гоголь // Язык и культура.V Междунар.конф. - К. ,1997.- Т.4. Язык и художественное творчество.- С. 165-175.

155. Степаненко М.Л. Мовні традиції І.Котляревського у твор-

чості М. Гоголя // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст.- Полтава, 1997.- С.155-158.

156. Степаненко Н.С. Синтаксические синонимы в “Вечерах на хуторе близ Диканьки” Н.В.Гоголя // Там само.- С.136-139.

157. Степанов Н.С. Гоголевские традиции в сатире М.Булгакова // Там само.- С. 37-40.

158. Таран В.В. Семантика собирательности в произведении Н.В.Гоголя “Портрет” // Літ. та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9. - С.49-51.

159. Тарасова И.И., Лебеденко С.А. Функциональное пространство одушевленных существительных в повестях Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання:36.наук.ст.- Полтава, 1997.- С.160-164.

160. Тригубенко В. Особлива школа Миколи Гоголя: До 145-ї річниці від дня смерті //Освіта. - 1997. - 26 березня. - 2 квіт. - С.11.

161. Труфанова П.В. А.А.Фет и Н.В.Гоголь // Літ.та культура Полісся. - Ніжин,1997.- Вип.9.- С.76-80.

162. Тукова Т.В. Грамматическая форма как репрезентатор ментальности писателя // IV Гоголівські читання: 36. наук .ст. - Полтава,1997.- С.132-133.

163. Тыминский М.В. “...Я пришел ко Христу” (“Авторская исповедь” Н.В.Гоголя) // Там само.- С.62-64.

164. Українець Л.Ф. Зображення українського народного побуту в повісті М.В.Гоголя “Сорочинская ярмарка” (на матеріалі лексики одягу) // Там само.- С. 129-131.

165. Харьков М.Г. Гоголь и Маяковский // Там само.- С. 60-62.

166. Хван Л.Б. Формирование нравственности учащихся в процессе изучения жизни и творчества Н.В.Гоголя // Там само.- С195-196.

167. Хоменко Л.И. Петербург Гоголя в “Египетской марке” Мандельштама // Там само.- С. 65-67.

168. Хоменко Н.В. Гоголь в мировом литературном процессе XIX-XX веков // Там само.- С. 3-10.

169. Хоменко Н.С. Проблема перевода произведений Н.В.Гоголя на английский язык // Там само.- С. 146-148.

170 Цивкач О.М. Украинское слово как элемент украинской культуры в поэтике “Вечеров на хуторе близ Диканьки” Н. В. Гоголя // Язык и культура. V Междунар.конф. - К., 1997.- Т.4. Язык и художественное творчество.- С. 199-200.

171. Чепурко О.М. Відображення світогляду українського народу, його звичаїв і повір'їв у повісті Гоголя "Майська ніч, або Утоплена" (методичні аспекти) // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. - Полтава, 1997.- С.186-188.

172. Чередник Л.А. Гоголь о философии души (на материале школьного изучения поэмы "Мертвые души") // IV Гоголівські читання: 36.наук.ст.- Полтава, 1997.- С.193-195.

173. IV Гоголівські читання: Збірник наукових статей / Полтав. держ.пед.ін-т, Упр. культури Полтав.держ.обл.адміністрації, Заповідник-музей М.В.Гоголя; Відп.за вип.М.В.Хоменко. - Полтава,1997. 208с.

174. Чоботько А.В. Гоголевские традиции в творчестве В. Хлебникова (на примере "сверхповести" "Дети Выдры") // Язык и культура. V Междунар.конф.- К.,1997.- Т.4. Язык и художественное творчество.- С.202-207.

175. Чоботько А.В. Эстетические рецепты творчества Н.Гоголя в прозе В.Хлебникова (на примере рассказа "Великдень") // Літ.та культура Полісся. - Ніжин, 1997.- Вип.9.-С.92-96.

176. Шапочка И.В. Категория темпоральности в произведении Н.В. Гоголя "Ночь перед Рождеством" // Там само.- С.32-34.

177. Шевченко І.В. Творчість як засіб гармонізації духовного світу людини (на матеріалі творчості М.В.Гоголя) // IV Гоголівські читання: 36. наук. ст. Полтава, 1997.- С189-191.

178. Шемет П.Г. Гоголь і Полтавщина // Там само.- С114 -116.

179. Шинкаренко О.В. Вторичная номинация в художественной речи (на материале творчества Н.В.Гоголя) : Дис. ...канд.филол. наук /НАН України. Ін-т лінгвістики. - К.,1997.- 177 с..

180. Шинкаренко О. В. Вторинна номінація в художній мові (на матеріалі творчості М.В.Гоголя); Автореф.дис. ...канд. філол.наук / НАН України. Ін-т мовознавства. - К.,1997.- 19 с.

181. Шинкаренко О.В. Литературная антропонимия как средство вторичной номинации в художественной речи Н.В.Гоголя / НАН Украины. Ин-т лінгвістики. Нежин. гос.пед.ін-т. Гоголь. науч.-метод. центр.- К.;Нежин,1997.- 73 с.

182. Щеляревський І. Читаю Гоголя. Дрожу.: Вірш // Зарубіжна література.- 1997.- Число 44(60). - С .5.

183. Ёнхи Ли. Гоголевская тема "маленького человека" в романе Ф.Л.Достоевского "Бедные люди" // Рус.яз.и лит.в

учеб.заведениях. - 1997.- № 6.- С. 42-45.

184. Якубина Ю.В. Роль Нежинской Гимназии высших наук в формировании религиозных взглядов Н.В.Гоголя // IV Гоголівські читання: Зб. наук. ст.- Полтава, 1997.- С. 118-120.

185. Ярцева Л. И. Категория взаимности в произведении Н.В.Гоголя "Ночь перед Рождеством" // Літ.та культура Полісся.- Ніжин,1997.- Вип.9.- С.34-35.

(Підготувала Лариса Гранатович)

БИБЛИОГРАФИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Н.В.ГОГОЛЯ И ЛИТЕРАТУРЫ О НЕМ, ВЫШЕДШАЯ В РОССИИ В 1997 ГОДУ

ПРОИЗВЕДЕНИЯ Н.В. ГОГОЛЯ

1. Библиотека мировой новеллы: Николай Васильевич Гоголь / Сост. Л.С.Калужная. - М.: Звонница-МГ, 1997. - 352 с.

2. Избранное: В 2 т. /Сост. вступ, статья М. Латышева. - М.: Терра, 1997 -(Сокровища мировой литературы). Загл. вступ. статьи: Храм Гоголя -С. 5-18. Т. 1. Вечера на хуторе близ Диканьки; Миргород; Ревизор. - 480 с. Т. 2. Повести: Мертвые души; Приложение: Четыре письма к разным лицам по поводу "Мертвых душ". - 416 с.

3. Избранные сочинения: В 2 т. /Сост. Б.Акимова, А.Храмкова. - М.: Литература, 1997. — (Библиотека классики. Русская литература). Т. 1. Вечера на хуторе близ Диканьки; Миргород; Повести. - 655 с. Т. 2. Ревизор; Женитьба; Драматические отрывки и отдельные сцены; Мертвые души. - 608 с.

4. Книга мудрости самого народа <Отрывок из статьи "В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность" из книги "Выбранные места из переписки с друзьями"> // Крылов И.А. Басни: Полное собрание в девяти книгах. - М.: ТОО Летопись, 1997. -С.5-10.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ И КРИТИКО-БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

5. Акулова О. Добро и зло. Человек и его вера // Литература. - М., 1997. -№35.

6. Александров В. Как помочь ученику // Литература. - М., 1997. - № 1.

7. Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев): pro et contra /Сост., вступ, статья, примеч., указ. Б.Ф.Егорова; вступ, статья, примеч., хроника жизни А.М.Бухарева Н.В.Серебренникова; примеч., библиогр. указ. А.П.Дмитриева. - СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. - 832 с. - (Русский путь).

8. Балакшина Ю.В. Осмысление типа романтика в повести Н.В.Гоголя "Невский проспект" и романе И.А.Гончарова "Обыкновенная история" (сопоставительный анализ) // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб.: Изд-во РГТМИ, 1997. - С. 13-18.

9. Бароти Т. Гоголевская интерпретация лиризма Пушкина в свете пушкинского понимания // Dissertationes Slavicae. Материалы и сообщения по славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. - С. 41-48.

10. Бахтин М.М. [Отзыв о пьесе А.М.Поламишева "Ах, Невский, всемогущий Невский!.."] // По мотивам петербургских повестей и других произведений Н.В.Гоголя. Публ. Н.А.Панькова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. - Витебск, 1977. - №4. - С. 124-125.

11. Безносов Э. "Пошла писать губерния" // Литература. - М., 1997. - № 11

12. Безносов Э. Двусмысленность, рожденная синтаксисом // Литература. - М., 1997. - № 21.

13. Бражников И. "Страшен тот ревизор, который ждет нас у дверей гроба..." // Учительская газета. - М., 1997. - № 7.

14. Бражников И.Л. Мифопоэтический аспект литературного произведения. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. - М., 1997. - 22 с.

Глава четвертая: Механизм заблуждения (Мифопоэтика "Ревизора").

15. Бузунов С.Н. Комедия Н.В.Гоголя "Ревизор": Опыт мифопоэтического анализа // Филологические записки. - Воронеж, 1997. - Вып. 8. - С. 185-190.

16. Васюхин В. Страшная сказка // Premiere. - 1997. - Октябрь. - С. 90-91. О мистическом влиянии первого советского фильма ужасов ("Вий") на судьбы его создателей.

17. Бенедиктова Т.Д. Культурный рубеж как игровое поле: Н.В.Гоголь и Г.Мелвилл // Сквозь шесть столетий. - М., 1997. - С. 159-171.

18. <Венский альманах славистики> Wiener slawistischer almanach. - Вск. 39. [Творчество Гоголя]. - Munchen, 1997. -316 s.

Альманах полностью посвящен Гоголю.

19. Вертлиб Е. От Гоголя до Гегеля, или “Мертвые души” в “Селе Степанчикове” Достоевского // Дон. - Ростов-на-Дону, 1997. -№ 1.-С. 215-238.

20. Викторovich В.А. Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. - СПб., 1997 -Т. 14.-С. 216-233.

21. Винницкий И.Ю. Утехи меланхолии // Ученые записки Московского Культурологического лицея № 1310. - Серия: Филология. - Вып. 2. - М., 1997 (?).

Николай Гоголь и Угроз Световостоков. К истокам “идеи Ревизора”: С. 197-220.

22. Виноградов И. Узы небесного братства // Лит. Россия. - М., 1997. - 21 марта. -№12.-С. 6.

23. Виноградов И. Гоголь - читатель “Истории государства Российского” Н.М.Карамзина // Dissertationes Slavicae. Материалы и сообщения по славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. - С. 123 -139.

24. Виролайнен М.Н. Гоголевская мифология городов // Пушкин и другие. - Новгород, 1997. -С. 230- 237.

25. Владимирова Н.Б., Романова Г.А. Гоголь в театральных креслах // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст: Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. - С. 26-30.

26. Волков С. Методические указания при подготовке уроков по “Ревизору” // Литература. - М., 1997. - № 40.

27. Волкова П.С. Синтетический художественный текст как результат события “данного” и “созданного”: (К вопросу реинтерпретации текстов культуры // Взаимодействие искусств: методология, теория, гуманитарное образование. - Астрахань, 1997. -115-126.

Интерпретация повести Гоголя “Шинель” в одноименной опере А.Н.Холминова.

28. Воропаев В.А. “Да будет воля Твоя...” О последних днях жизни Н.В.Гоголя // Православная беседа. - М., 1997. -№ 1.-С. 40- 44.

29. Воропаев В.А. Кончина Гоголя. Хроника последних дней жизни // Московский журнал. - М., 1997. -№ 2-С. 17-27.

30. Воропаев В.А. Гоголь и отец Матфей // Русская литература XIX века и христианство. - М.: Изд-во МГУ, 1997. -С. 158-164.

31. Воропаев В.А. Гоголь в последнее десятилетие его жизни: Новые аспекты биографии и творчества. - Атореф. дис. ... докт. филол. наук. - М., 1997. - 48 с.

32. Воропаев В.А. Ржевский знаменитый проповедник. История взаимоотношений Гоголя и отца Матфея // Москва. - М., 1997. -№ 6.- С. 162-174.

33. Воропаев В.А. Темна его кончина. Тайна смерти Гоголя до сих пор вызывает фантастические гипотезы // Российская газета. - М., 1997. - 27 июня. -№ 122.-С. 15.

34. Воропаев В. Гоголь и его окружение. Материалы к биографии // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. -С. 85-107.

35. Воропаев В. Новое издание Гоголя // Путь Православия. - М., 1997. -№5.-С. 219-221.

36. Галактионов В.И. Несколько слов о книге Н.Гоголя "Выбранные места из переписки с друзьями" - М., 1997. - 64 с.

37. Галкин А.Б. Башмачкин; Капитан Копейкин; Коробочка; Майор Ковалев; Манилов; Ноздрев; Плюшкин; Поприщин; Собакевич; Тарас Бульба; Чичиков // Энциклопедия литературных героев. - М., 1997. - С. 46-47; 184-185; 212-213; 240- 242; 248 - 249; 287 - 288; 321 - 322; 325 - 326; 379-380; 393-394; 460-463.

38. Гоголь Н.В. Мертвые души. Краткое изложение. Критические материалы. Сочинения. Рекомендуемая литература /Авт.-сост. Е.Полянова. -М.: Голос, 1997. -128 с.- (Серия "Школьникам и студентам").

Полянова А. О Гоголе и его поэме: С. 3-8.

39. Гоголь Николай Васильевич // История России в лицах с древности до наших дней. Биографический словарь /Авторы-составители О.М.Рапов, Л.Н.Вдовина, В.А.Федоров, Ю.Я.Терещенко. - М.: Русское слово, 1997. - С. 226 - 228.

40. Гольдфайн И. О слабосильных воинах // Литература. - М., 1997. - № 44.

41. Гончаров С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте: Монография. - СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 1997. - 340 с..

42. Горбузна И. "Романтический" герой у Гоголя и Пушкина

// *Dissertationes Slavicae. Материалы и сообщения по славяноведению.*
- Sectio Historiae Litterarum. - XXII. - Szeged, 1997. - С. 145-150.

43. Грекова Е.В. Социально-бытовые и христианские начала в повести Н.В.Гоголя "Шинель" (К вопросу о трехверсионном считывании текста) // *Русская литература XIX века и христианство.* - М.: Изд-во МГУ, 1997. - С. 233-239.

44. Грехнев В.А. "Пушкинское" у Гоголя: (О символике "живого" и "мертвого") // *Пушкин и другие.* - Новгород, 1997. - С. 134-141.

45. Данилова В.В. Культурологический аспект исследования художественного алогизма в творчестве Н.В.Гоголя // *Культура и текст.* - СПб.; Барнаул, 1997. - Вып. 1: Литературоведение. Ч.2.-С. 5-8.

46. Денисов В.Д. О ранней прозе Н.В.Гоголя // *Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов.* - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. - С. 4-13.

47. Дмитриев А.П. Притяжение Оптиной: американский исследователь об "иконном видении" в русской литературе // *Русская лит.* - СПб., 1997. - № 2. - С. 234-238.

Рец. на кн.: Stanton L.J. *The Optina Pustyn monastery in Russian literary imagination: iconic vision in works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and other.* - New York; Berlin: Bern; Frankfurt/ a M.; Paris; Wien, 1995. - XVII, 309 p.

48. Долгобородов А. Троица имен одного "безумца" (предпосылки именной структуры главного героя в повести Н.В.Гоголя "Записки сумасшедшего") // *Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов.* - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997.-С. 19-25.

49. Дунаев М.М. Н.В.Гоголь // *Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. Ч. 2.*-М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1977. -С. 85-214.

50.. Ермолаев И.И. Иллокутивная структура лирических отступлений: (На материале произведений Н.В.Гоголя) // *Художественный текст: структура, семантика, прагматика.* - Екатеринбург, 1997. -С. 35-44.

51. Есаулов И.А. Изображение апостасий в прозе Н.В.Гоголя (некоторые наблюдения) // *Русская литература XIX века и христианство.* - М.: Изд-во МГУ, 1997.-С. 261-266.

52.. Есаулов И.А. Спектр адекватности в истолковании

литературного произведения (“Миргород” Н.В.Гоголя). - <2-е изд.>
- М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1997. -102 с.

53. Заславский О.Б. О замысле “Гетьмана” // Russian Lit. - Amsterdam, 1997. - Vol. 41.-№1.-С. 93-120. Библиогр.: С. 119-120.

54. Земскова Е. [Реф.] Wiener slawistischer almanach. - Bd. 39. [Творчество Гоголя]. - Munchen, 1997. -316 s. // Новое лит. обозрение. - М., 1998. - № з 1.-С. 402-405.

55. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. - М.: Республика, 1997. -С. 27-37.

56. Зеньковский В., проф., прот. Гоголь. - М.: РИФ Школа “Слово”, 1997. - 224 с.

57. Зингерман Б. Образ русской провинции в творчестве Гоголя: (Цитаты и комментарии) // Мир русской провинции и провинциальная культура. -СПб., 1997.-С. 6-35.

58. Ивинский Д.П. К гоголевской типологии характеров. “Галерея помещиков” в первом томе “Мертвых душ” // Русская словесность. - М., 1997.-№6.-С. 11-14.

59. Ильин В.Н. Достоевский и Гоголь // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. - СПб.: Акрополь, 1997. -С. 60-71.

60. Ильин И.А. Гоголь - великий русский сатирик, романтик, философ жизни // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т.-Т. 6.-Кн. 3.-М.: Русская книга, 1997.-С. 240-276.

61. Исупов К.Г. Эстетика исторического пространства: “Рим” Н.Гоголя // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII - XX вв.). - Вып. 2. - СПб.: Наука, 1997.-С. 122-125.

62. Кантор В. Русская литература: желание и боязнь капитализма (Пушкин и Гоголь) // Кантор В. “...Есть европейская держава”. Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. - М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. -С. 301- 330.

63. Капитанова Л. Почему лесной дед моет бороду в воде? // Литература. -М., 1997.-№43.

64. Карасев Л.В. Меловой круг // Человек. - М., 1997. - Вып. 1.- С. 180-184.

Фрагмент из книги “Онтологический взгляд на русскую литературу” (М., 1995), посвященной творчеству Гоголя.

65. Кардаш Е.В., Шульц С.А. Гоголь в российском литературоведении первой половины 1990-х годов // Русский текст. -

СПб., 1997. - № 5. - С. 193 - 212.

66. Карпов А.А. "Мы весело, мы шумно жили!": (Н.М.Языков и иллюстрации А.А.Агина к "Мертвым душам") // Пушкин и другие. - Новгород, 1997. - С. 247-256. Об использовании портрета Н.М.Языкова в качестве основы при создании художником образа Ноздрева.

67. Клименко В. Новый Гоголь родился!: История духовных отношений двух великих писателей // Форум = Forum. - М., 1997. - № 2/3. - С. 134 -138. О взаимоотношениях Гоголя и Достоевского.

68. Ковалева Ю. Андрей Иванович Тентетников и Илья Ильич Обломов // Гончаровские чтения. 1995 — 1996. Ульяновск, 1997. -С. 73-79.

69. Косоруков А. День был без числа... // Литература. - М., 1997. - № 4.

70. Крейцер А. У Поклонной горы // Нева. - СПб., 1997. -№10.- С. 213 -215.

О пребывании Гоголя в Петербурге в 1832 году у Поклонной горы на Выборгской стороне.

71. Крейцер А.В. Творчество и судьба Гоголя: на пути к преобразению // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. - С. 43-47.

72. Крестовоздвиженский В. Заметка // Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. - СПб: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. -С.129-131. О посещении Гоголем Московской Духовной академии.

73. Кривонос В.Ш. Письма из Мертвого дома: О книге А.Терца (Синявского) "В тени Гоголя" // Литература "третьей волны" русской эмиграции. - Самара: Изд-во Самарский ун-т, 1997. -С. 242- 253.

74. Кривонос В.Ш. Инфантилизм и инфантильный герой в "Петербургских повестях" Гоголя // Russian Studies. - 1996. -Т. II.-№3 (издание вышло в свет в 1997 году).

75. Кривонос В.Ш. Шинель-блудница (Вокруг "Шинели" Гоголя) // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. -С. 30-35.

76. Крылов Владимир. Сон и явь Николая Гоголя: Неполных 43 года земного бытия и почти полтора века мировой славы // Советская Россия. - М., 1997. - 22 февраля. - С. 4.

77. Кудимова М. Гоголь и опиум "Исповедь англичанина" в "Невском проспекте" // Независимая газета. - М., 1997. - 12 ноября. - С. 8.

78. Кулешов В.И. Николай Васильевич Гоголь (1809 - 1852) // Кулешов В.И. История русской литературы XIX века. - Изд-во Московского ун-та, 1997. - С. 208- 264.

79. Лебедева О.В. Мотивы и образы "Горя от ума" в комедии Н.В.Гоголя "Ревизор" // Пушкин и другие. - Новгород, 1997. -С. 198-209.

80. Лепяхин В. Живопись и иконопись в повести Гоголя "Портрет". По редакции "Арабесок" // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - *Sectio Historiae Literarum*. - XXII. - Szeged, 1997. -С. 49-84.

81. Лившиц Е. Три портрета (английские параллели к "Портрету" Н.В. Гоголя // Русская филология. 8. - Тарту, 1997. -С. 74-81.

82. Малахин В. Н.В.Гоголь и юриспруденция. К 145-летию со дня смерти писателя // Российская юстиция. - 1997. -№11.-С. 59-62.

83. Манн Ю. "Необходимость Италии" для Гоголя // Литература. - М., 1997. - №21.

84. Манн Ю. Император Николай I и "Ревизор" Н.В.Гоголя // Литература. - М., 1997. - Декабрь -№47.-С. 2-4.

85. Манн Ю.В. Жанровый узел гоголевского "Ревизора" // *Life and text*. -Oslo, 1997.-№79.-С. 169-179.

86. Манн Ю.В. "Даже с Пушкиным я не успел проститься..." // Филологические науки. - М., 1997. -№6.-С. 87-96.

87. Манн Ю.В. Хлестаков // Энциклопедия литературных героев. - М., 1997. -С. 445- 446.

88. Мари Э. Религия и искусство в творчестве Гоголя и Достоевского // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - *Sectio Historiae Literarum*. - XXII. - Szeged, 1997. - С. 151-159.

89. Матвеева О.И. Италия в восприятии Н.В.Станкевича и Н.В.Гоголя // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГТМИ,

1997.-С. 41-43.

90. Матвеевский П., свящ. "Три письма к Н.В.Гоголю, писанные в 1848 году" о. Феодора. СПб., 1860 (рец.) // Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. - СПб: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. - С. 470 -478.

91. Матэ Г. К вопросу об изображении зла у Гоголя и Булгакова // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. -С. 140-144.

92. Мелихов А. Я люблю добро, я ищу его и сгораю им // Звезда. - СПб., 1997. -№3.-С. 204-210.

93. Мильков Д. Назад к Гоголю // Хармсиздат представляет советский эрос 20 - 30-х годов. - СПб., 1997. -С. 85-103.

И.Терентьев как интерпретатор "Ревизора" Гоголя на сцене Ленинградского театра Дома Печати (1926 г.).

94. Михед П.В. Преображение Гоголя: "Ближайший ко Христу" (О функции иконографии в новой эстетике Гоголя) // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. -С. 35-37.

95. Молева Н.М. Последняя квартира // Молева Н.М. Московские были: Сто адресов русской истории и культуры. - М., 1997.

96. Молева Н.М. В тиши талызинского сада (Н.В.Гоголь) // Молева Н.М. Литературные тропы Москвы. - М., 1997. -С. 151-174.

97. Моторин А.В. Образы вавилонского смешения в творчестве Н.В.Гоголя // Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. - С. 38-41.

98. Набоков В.В. Николай Гоголь /Пер. Е.Голышевой // Набоков В.В. Собр. соч.: В 5 т.-Т. 1.- СПб.: Симпозиум, 1997. -С. 400- 522.

99. Наталия (Помазанская), монахиня "Постарайтесь побывать в этой обители". Путь Н.В.Гоголя в Оптину пустынь // Воскресная школа. - М, 1997.-Октябрь.-№15.-С. 14.

100. Невольниченко Станислав. Война и мир в повести Н.В.Гоголя "Тарас Бульба" // Литература. - М., 1997. -№16.-С. 2-3.

101. Недзвецкий В.А. "Мертвые души" Н.В.Гоголя как художественная проповедь // Русская литература XIX века и

христианство. - М.: Изд-во МГУ, 1997. -С. 149-158.

102. Недзвецкий В.А. Художественная проповедь Н.В.Гоголя ("Мертвые души") // Недзвецкий В.А. От Пушкина к Чехову. В помощь преподаватели, старшеклассникам и абитуриентам. - М.: Изд-во Московского ун-та, 1997 (Перечитывая классику) -С. 76-86.

103. Недзвецкий В.А. "Мертвые души": замысел и драма художественной проповеди // Недзвецкий В.А. Русский социально-универсальный роман XIX века. Становление и жанровая эволюция. - М.: Диалог - МГУ, 1997. -С. 83-131.

104. Недзвецкий В.А. И.С.Тургенев и Н.В.Гоголь (роман и эпос) // И.С.Тургенев и современность. Международная научная конференция, посвященная 175-летию со дня рождения И.С.Тургенева. Доклады и сообщения 2 - 6 ноября 1993 года. - М.: Диалог - МГУ, 1997. -С. 43-50.

105. Недзвецкий В.А. Русский социально-универсальный роман XIX века. Становление и жанровая эволюция. - М.: Диалог - МГУ. - 263 с.

"Мертвые души": замысел и драма художественной проповеди: С.: 83 -131.

106. Николай Васильевич Гоголь. 1809 - 1852 // История государства Российского: Жизнеописания. XIX век. Первая половина /М.А.Опалинская, С.Н.Синегубов, А.В.Шевцов; Рос. нац. б-ка. - М.: Изд-во Кн. палата, 1997. -С. 660 -671.

107. Новицкая О. Гоголь глазами фламандского студента // Русская словесность - М., 1997. -№6.-С. 85-87. Восприятие творчества Гоголя в Бельгии.

108. Н.В.Гоголь Мертвые души: Краткий пересказ. Анализ текста. Сочинения. 9 кл.: Справочное пособие /Авт.-сост. Л.Д. Страхова. - М.: Дрофа, 1997. -96 с.- (Школьная программа).

109. Обатнина Е.Р. Пометы А.Блока на "Письме Белинского к Гоголю" // Российский литературоведческий журнал. - М., 1997. -№9.- С.55-68.

Анализ помет (1918 г.) на книге "Письмо к Гоголю" Белинского с предисловием С.А.Венгерова (Спб., 1905) в контексте темы "Блок и революция".

110. Обухов В. Две трилогии о русской литературе // Лит. Обзорение. -М., 1997. -№6.-С. 64-66. Рец. на кн.: Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. - М., 1995: Мочульский К. А.Блок,

А.Белый, В.Брюсов. - М., 1997.

111. Отрошенко В. "Авьякта Парва": Признак последней точки в творениях Гоголя // Посткриптум. - СПб., М., 1997. - (№ 2?). № 1. - С. 312-320.

К истории созданию второго тома "Мертвых душ".

112. Павлинов С.А. Философские притчи Гоголя: Петербургские повести. - М., 1997. - 80 с.

113. Павлинов С.А. "История моей души..." Поэма Н.Гоголя "Мертвые души". - М., 1997. - 77 с.

114. Павлинов С. Памятник Гоголю // Книжное обозрение. - М., 1997. - № 47. - С. 14. По поводу споров о памятниках Гоголю в Москве.

115. Павлова О.А. "Ревизор" Н.В.Гоголя и "Зойкина квартира" М.А.Булгакова. (К методологии изучения традиций) // IX Пуришевские чтения: Всемирная литература в контексте культуры. Материалы научной конференции. - М., 1997. - С. 185, 210.

116. Падучева Е.В. Кто же вышел из "Шинели" Гоголя? (О подразумеваемых субъектах неопределенных местоимений) // Известия АН РАН. - Серия лит. и яз. - 1997. - Т 56. - № 2. - С. 20 - 27.

117. Паньков Н.А. Предисловие к публикации // Диалог. Карнавал. Хронотоп.-Витебск, 1977.-№4.-С. 126-127.

118. Поламишев А.М. А.М.Поламишев вспоминает два разговора с М.М. Бахтиным о "карнавальнoй чуши бытия" // Публ. Н.А.Панькова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. - Витебск, 1997. - №4. - С. 118-123.

119. Полякова С.В. "Шинель" Гоголя в "Египетской марке" Манделштама // Полякова С.В. "Олейников и об Олейникове" и другие работы по русской литературе. - Инапресс, 1997. - С. 286 - 288.

120. Попова И.М. "Чужое слово" в творчестве Е.И.Замятина (Н.В.Гоголь, М.Е.Салтыков-Щедрин, Ф.М.Достоевский). Монография. - Тамбов: ТГУ, 1997. - 154 с.

121. Попова И.М. "Гоголевское слово" как средство выражения авторской позиции в повести Е.И.Замятина "Алатырь" // Творческое наследие Е.И.Замятина: взгляд из сегодня. Научные доклады, статьи, очерки, заметки, тезисы: В 6 кн. - Тамбов: Изд-во Тамбовского гос. ун-та, 1997. - С. 29-43.

122. Попова И.М. Гоголевская тема "быта и бытия" в творчестве Е.И.Замятина 1910-х годов // Слово П. Международный сборник научных трудов. - Тамбов: ТГУ, 1997. - 37-54.

123. Попова И.М. “Чужое слово” в творчестве Е.И.Замятина (Н.В.Гоголь, М.Е.Салтыков-Щедрин, Ф.М.Достоевский. Автореф. дис... докт. филол. наук.-М., 1997.

Глава 2: “Гоголевское “слово” в творчестве Е.И.Замятина 1910 -1920-х годов

124. Прозоров В.В. Словарь крылатых слов и выражений из комедии “Ревизор” // Русская словесность. - М., 1997. -№1.-С. 34-39.

125. Пустовойт П.Г. Мастер словесной живописи (Н.В.Гоголь) // Пустовойт П.Г. Созвездие неповторимых (Мастерство русских классиков): Курс лекций. - М.: Изд-во МГУ, 1997. -С. 55-63.

126. Путь к Гоголю: Сборник /Сост., вступ, статья, подготовка текста Т.А.Калгановой. - М.: Дружба народов, 1997. - 172 с.

127. Пьецух В. Из цикла “Рассуждения о писателях”. Нос. // Дружба народов. - М., 1997. -№ 4.-С.

128. Раков Ю.А. “Страницей Гоголя ложится Невский” // Раков Ю.А. Петербург - город литературных героев: Учебное пособие по курсу “Краеведение”. - Спб.: Химия, 1997. -С. 41-58.

129. Репин Л. Дом, где Гоголь встретил живые души // Комсомольская правда. - М.. 1997. - 11 августа. -№ 144.-С. 4.

130. Рослякова Л. По закону сцепления // Литература. - М., 1997. - № 43.

131. Салма Н. К вопросу о прототипах у Гоголя. “Иван Федорович Шпонька и его тетушка” // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. - С.26-40.

132. Семенова Н. Скульптор Николай Андреев // Наше наследие. - М., 1997. -№43-44.-С. 167-177.

133. Семибратова И.В. Завещание писателя как итог его земной жизни: Н.В.Гоголь и князь В.Ф.Одоевский // Русская литература XIX века и христианство. - М.: Изд-во МГУ, 1997. -С. 287- 292.

134. Сидорова М. Гоголь: Болезнь и смерть // Российская газета. - М., 1997. - 15 февраля. № 6 (44).

135. Снигирев А.В. Подмигивающий глаз: Ситуативные особенности употребления лексики визуального восприятия в повести “Вий” // Художественный текст: структура, семантика, прагматика. - Екатеринбург, 1997.-С. 149-155.

136. Соколянский М. Об историзме Гоголя. По повести “Тарас Бульба” // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по

славяноведению. - Sectio Historiae Literarum. - XXII. - Szeged, 1997. - С. 108-122.

137. Строганова Е.Н. "Бородавка на носу" у Гоголя: "библиографические" заметки // Культура и текст. - СПб.; Барнаул, 1997. - Вып. 1: Литературоведение. Ч. 1.-С. 110-113. Гоголевское слово в романе М.Е.Салтыкова-Щедрина "Современная идиллия".

138. Стролого Петрович Ф. А.С. Пушкин и Н.В.Гоголь как исторические романисты. - М., 1997.

139. Сугай Л.А. Брюсов, Бартенев и письма Гоголя // Современная текстология: теория и практика. - М.: Наследие, 1997. - С. 162-175.

140. Сугай Л.А. Сказочные мотивы в прозе Гоголя и литературная сказка о Гоголе // Литературная сказка. История. Поэтика. Методика преподавания. -М., 1997. -С. 13-18.

141. Сычев А.А. Трагизм и комедия революции: Россия Н.А.Бердяева и Н.В.Гоголя // Образование и педагогическая мысль российского зарубежья, 20-50-е годы XX века. - Саранск, 1997. -С. 38-39.

142. Тамарченко Н.Д. Русский классический роман XIX века. Проблемы поэтики и типологии жанра. - М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, 1997. - 204 с.

Глава III: "Герой нашего времени" и "Мертвые души" как разновидности реалистического романа. С. 127-165.

143. Творчество Н.В.Гоголя: истоки, поэтика, контекст. Межвузовский сборник научных трудов. - СПб: Изд-во РГГМИ, 1997. - 48 с.

144. Творчество Н.В.Гоголя. Методические указания к спецкурсу /Сост. В.В.Яковлев. - Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1997. - 42 с.

145. Томачинский В. Великий путь. По дорогам "Выбранных мест из переписки с друзьями" Н.В.Гоголя // Татьяна День. - М., 1997. - Апрель. -№ 12.-С.8-9.

146. Турбин В. Пролог к восстановленной, но неизданной авторской редакции книги "Пушкин. Гоголь. Лермонтов" (1993) / Публ. О.В.Турбиной и А.Ю.Панфилова; вступит, заметка О.В.Турбиной // Вопросы лит. - М., 1997. -Вып.1.-С.58-102.

147. Турбин В.Н. [Отзыв о пьесе А.М.Поламишева "Ах, Невский, всемогущий Невский!.."] //По мотивам петербургских повестей и

других произведений Н.В.Гоголя. Публ. Н.А.Панькова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. - Витебск, 1997. -№4.-С. 126-127.

148. Уртминцева М. Гоголь Николай Васильевич (1809 - 1852) // Уртминцева М. Словарь русской литературы. - Нижний Новгород: Три богатыря; Братья славяне, 1997. -С. 95-98.

149. Фаустов А.А. О гоголевском зрении: Между "Арабесками" и вторым томом "Мертвых душ" // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. - Вып. 8. - Воронеж: Воронежский ун-т, 1997.-С. 104-119.

150. Фейер А. Мир пошлости как империя зла // *Dissertationes Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. - *Sectio Historiae Literaturum*. - XXII. - Szeged, 1997. -С. 5-25.

151. Фомичев С.А. Смеховой мир в "Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем" // Труды Отдела древнерусской литературы. - СПб., 1997. - 50.-С. 171-175.

152. Фукин Л.Ю. Символический и ценностный аспекты интерпретации литературного произведения (Повесть Гоголя "Невский проспект") // Известия АН РАН. Серия лит. и яз. - 1997. - Т. 56.-№ 5. - С. 22 - 29.

153. Хрестоматия по литературной критике для школьников и абитуриентов /Сост и коммент. Л.А.Сугай. - М.: Рипол Классик, 1997. - 768 с.

Гоголь Н.В. Несколько слов о Пушкине: С. 122-128. Николай Васильевич Гоголь: С. 262 - 331.

Пушкин А.С. Письмо к издателю литературного прибавления к "Русскому инвалиду": С. 264 - 265. Пушкин А.С. Вечера на хуторе близ Диканьки: С. 265 - 266. Белинский В.Г. О русской повести и повестях г. Гоголя: С. 266 - 286. Герцен А.И. Из дневника: С. 286 -287.

Герцен А.И. О развитии революционных идей в России (Отрывок): С. 287 - 290.

Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского (Отрывок): С. 291 - 296.

Брюсов В.Я. Испепеленный (К характеристике Гоголя): С. 297 - 314. Анненский И.Ф. Нос (К повести Гоголя): С. 314- 323. Белый А. Гоголь ("Киевская мысль", 1909): С. 323 - 329.

154. Черная Т.К. Морфологические элементы волшебной сказки в художественной структуре "Мертвых душ" Н.В.Гоголя // Литературная сказка. История. Поэтика. Методика преподавания. -

М., 1997. -С. 18-22.

155. Шигаев Ю. Женские чары: Тарас Бульба и Миклухо-Маклай // Сударушка. - 1997. -№8.-С. 12.

156. Шульц С.А. Пушкин - Гоголь // "Нас мало избранных..." Сборник публикаций, подготовленных редакцией газеты "Дар". - Вып. 2. - Ростов-на-Дону, 1997.-С. 89-117.

157. Шульц С.А. Хронотоп религиозного праздника в творчестве Н.В.Гоголя // Русская литература XIX века и христианство. - М.: Изд-во МГУ, 1997.-С. 229-232.

158. Шульц С.А. Н.В.Гоголь в журнале "Москвитянин" // История журналистики как объект исследования и учебная дисциплина. - Вып. 2. -Ростов-на-Дону, 1997. -С. 23-25.

159. Щуплов А.Н. Городничий; Подколесин // Энциклопедия литературных героев. - М., 1997. -С. 101-102; 322 - 323.

Составил Владимир Воропаев

ГОГОЛЬ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

1. Адамович Г. А.Белый и Гоголь // Последние новости. - Париж, 1934. -14 июня.

2. Адамович Г. На беседе о Гоголе // Последние новости. - Париж, 1935. -28 февраля.

3. Амфитеатров А. Отгалкивающий магнит // Возрождение. - Париж, 1936. - 2 апреля. - 2 мая. - 11 июня.

4. Анастасий (Грибановский), митрополит. Мысли о Гоголе // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952.-С. 10-20.

Из творений митрополита Анастасия "Беседы с собственным сердцем" (Иерусалим, 1935).

5. Андреев И.М., Н.В.Гоголь (К столетию со дня смерти) // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952.-С. 10-20.

6. Андреев И.М. Религиозное лицо Гоголя // Андреев И.М., проф. Очерки по истории русской литературы XIX века. (Краткое

конспективное изложение некоторых лекций, читанных в Свято-Троицкой Духовной семинарии). - Сборник I. - Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. V., 1968. -С. 118-143.

7. Андреев Н.Е. Гоголь как историк // Записки русской академической группы в США. -Т. 19.- Нью-Йорк, 1986. -С. 189- 202.

8. Анненков Ю.П. Театр Гоголя // Возрождение. - Париж, 1964. -№ 154.

9. Башилов Б. Спор, решенный жизнью (Гоголь и Белинский) // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952.-С. 67-89.

10. Бердяев Н.А. Гоголь в русской революции // Вестник РСХД. - Париж, 1959.-№52.

11. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1965. -№79. -С. 211- 252. Гоголь в русской революции: С.214— 221.

12. Бицилли П.М. Проблема человека у Гоголя // Годишник на Софийския Университет. Историко-филологически факултет. - Т. 44. -4.4.- София, 1948.-С. 1-32.

То же: Бицилли П.М. Проблема человека у Гоголя // Бицилли П.М. Избранные труды по филологии /Ответств. ред. член-кор. РАН В.Н.Ярцева; сост., подгот. текстов и коммент. В.П.Вомперского и И.В.Анненковой. - М.: Наследие, 1996. С. 550 - 578.

13. Бицилли П. Зоценко и Гоголь // Числа. - Париж, 1932. -№ 6.- С.

14. Бицилли П. Справка [По поводу кн. Б.Шлецера о Н.Гоголе на франц. яз.] // Встречи. - Париж, 1934. -№2.-С. 85.

15. Бицилли П. Гоголь и Чехов (Проблема классического искусства) // Современные записки. - Париж, 1934. -№56.-С. 298 - 308.

16. Бицилли П. Гоголь и классическая комедия // Числа. - Париж, 1934. -№10.-С. 198-199.

17. Богоявленская М.С. (рожд. Унгер-Штейнбор) Религиозная личность Гоголя в новом освещении. - Нью-Йорк, 1960. -103 с.

18. Булгаков М. Ревизор, киносценарий /Публ. и вступ. статья А.К.Райт // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1977. -№127.-С. 5-45.

Загл. вступ. статьи: Ревизор - киносценарий М.Булгакова: С. 5-6.

19. Вайскопф М. Поэтика перербургских повестей Гоголя (Приемы объективации и гипостазирования) // Slavica Hierosolymitana. - 1978. - Вып. 3. -С. 33-40.

20. Вайскопф М. Нос в Казанском соборе: о генезисе религиозной темы у Гоголя // Wiener Slawistischer Almanach, 1987. -Bd. 19.-С. 25-46.
21. Вайскопф М. Путь паломника // Russian Literature and history. -Иерусалим, 1989. -С. 52-60.
22. Вайскопф М. Сюжет Гоголя. Морфология. Идеология. Контекст. -<М.>: Радикс, 1993.
Рец.: Виролайнен М.И., Гончаров С.А. Гоголь конца XX века // Вопросы лит.-М., 1995.-№4.-С. 175-179.
23. Вайскопф М. Время и вечность в поэтике Гоголя // Гоголевский сборник. Под ред. С.А.Гончарова. -СПб.: Образование, 1994.-С. 3-19.
24. Вайскопф М. Птица тройка и колесница души: Платон и Гоголь // Гоголь: Материалы и исследования. - М., 1995. -С. 99-117.
25. Вайскопф М. Имперская мифология и отрицательный ландшафт в "Мертвых душах" // Русский текст. - Лоуренс, СПб., Дэрм, 1995. -№ 3.-С. 88 - 99.
26. Вайскопф М. Страшная ночь, или Экзекутор. Девятая повесть "Вечеров на хуторе близ Диканьки" // Новое лит. обозрение. - М., 1995. - № 12.-С. 244- 249.
27. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. - Париж: Издание Р<усского> С<туденческого> Х<ристианского> Движения в Эстии и газеты "Путь Жизни", 1937.
То же: // СПб.: Аксиома, Мифрил, 1996. - 336 с. - (Классика искусствознания). О Гоголе: С. 92 - 94.
28. Вербицкий Ф.В., "Не принятый" пророк // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 21-34.
Доклад на "Гоголевском дне" в Аргентине 17/30 августа 1952 года.
29. Вербицкий Ф.В. Духовный подвиг Гоголя (Паломничество в Иерусалим) // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952).-Буэнос-Айрес, 1952.-С. 172-183.
30. Вербицкий Ф.В., Великий Россиянин // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 184 - 207.
31. Вертлиб Е. От Гоголя до Гегеля, или Мертвые души в Селе Степанчикове Достоевского // Современник. - 1979. - № 43/44. То же: // Дон. - Ростов-на-Дону, 1997. -№1.-С. 215- 238.

32. Верховский С.С. О Гоголе // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1961. - № 66. -С. 267- 277.
33. Вильчковский К.С. О Гоголе. К 100-летию со дня смерти // Современник. - Торонто, 1962. - № 6.
34. Воейков Н.Н. Гоголь - профессор истории (Страница из его жизни) // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). -Буэнос-Айрес, 1952. -С. 153-159.
35. Воропаева Е. Борис Зайцев о Гоголе // Лит. учеба. - М., 1988. -№3.-С. 111-115.
36. Высокоцкий С.К. Судьба и смерть Гоголя // Возрождение. - Париж, 1959.-№87.-С. 11-32.
37. Высокоцкий С.К. Демонологический элемент в творчестве Гоголя // Возрождение. - Париж, 1971 - Март. - № 230. -С. 44-59.
38. Газданов Г. Заметки об Эдгаре По, Гоголе и Мопассане // Воля России. - Прага, 1929. - № 5/6. -С. 96-107.
39. Газданов Г. О Гоголе // Мосты. - Париж, 1960. -№5.-С. 171-183.
40. Газданов Г. О Гоголе (Фрагменты) //Публ. Ст. Никоненко. // Лит. учеба. - М., 1996. -№5-6.-С. 107-109.
41. Гилпиус З. Гоголь и Белинский // Возрождение. - Париж, 1929. - 18 апреля.
42. Гоголь Н.В. Молитва // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 9.
43. Доминик Л. [Аронсон Л.А.] “Мертвые души”, или Гоголь наизнанку // Возрождение.-Париж, 1960.-№ 102.-С. 118-123.
О постановках Гоголя на Западе.
44. Дружников Ю. С Пушкиным на дружеской ноге // Синтаксис. -Париж, 1994.-№34.
45. Дубинин М. Гоголь и Оптиные старцы // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1982.-№ 147.-С. 5-17.
46. Емельянова О. По следам гоголевского юбилея // Грани. - Париж, 1952.-№ 15.-С. 87-89.
47. Ершов П. О Гоголе (Некоторые грани его психологии и мастерства) // Возрождение. - Париж, 1952. -№20.-С. 145-150.
48. Жернакова Н. “Портрет” Гоголя в двух редакциях // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984. -С. 23-47.
49. Зайцев Б. Гоголь на Пречистенском // Возрождение. - Париж, 1931. -29 марта. - № 2126. -С. 3-4. То же: //Публ. Е.В.Воропаевой, примеч.. В.А.Воропаева. - Лит. учеба. -М., 1988.-№3.-С. 115-117.

50. Зайцев Б. Жизнь с Гоголем // Современные записки. - Париж, 1935. - №59. - С. 272-287.

То же: /Публ. Е.В.Воропаевой, примеч. В.А.Воропаева. - Лит. учеба. - М., 1988. - №3. - С. 118-124.

51. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. - Киев, 1916. - №№ 1-3,5,7,8, 10, 12.

Ранняя работа автора, оставшаяся незаконченной.

52. Зеньковский В.В. Гоголь // Русские мыслители и Европа. (Критика европейской культуры у русских мыслителей). - Париж, <1926>; 2-е изд.: Париж, 1955.

То же//М.: Изд-во Республика, 1997. -С. 27-37.

53. Зеньковский В.В. Гоголь // Русская земля (альманах для юношества ко Дню русской культуры) /Ред. А.Черный и В. Зеньковский. - Париж, 1928. -С. 88-91.

54. Зеньковский Н.В. Гоголь и Достоевский // О Достоевском. Сборник статей /Под ред. А.Л.Бема. - № 1. - Прага, 1929. -С. 65-76.

55. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь // Зеньковский В.В. История русской философии. -1948.

То же://Л.: Эго, 1991.-Ч. 2.-С. 184-195. 56. Зеньковский В.В. Памяти Н.В.Гоголя // Вестник РСХД. - Париж, 1959. -№53.-С. 1-3.

57. Зеньковский В.В. Памяти Гоголя. К 150-летию со дня смерти // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1959. -№58.-С. 190- 204.

58. Зеньковский В., прот.. Н.В.Гоголь. - Париж. -<1961>.- 262 с.

То же: // Зеньковский В. Н.В.Гоголь // Гиппиус В. Гоголь;

Зеньковский В. Н.В. Гоголь /Предисл. и сост. Л. Аллена. - СПб.: Изд-во Logos, 1994.-С. 189-341. То же: // М.: РИФ Школа "Слово", 1997. - 224 с. Рец.: Паскаль П. // Вестник РСХД. -Париж - Москва - Нью-Йорк, 1962. -№64.-С. 60-61.

59. Зеньковский В.В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. - Париж-Нью-Йорк, 1962. - № 66/67. -С. 8-15.

60. Зеньковский В., прот. Из моей жизни // Вестник РСХД. - Париж -Нью-Йорк, 1964. - № 72/73. -С. 79-90.

61. Зеньковский В., прот. Общие законы экономической жизни. - Вестник РХД. - Париж - Нью-Йорк - Москва. -1991. - № 161. -С. 71-101. О Чичикове: С. 88 - 89.

62. Знаменский Г.А. Н.В.Гоголь. Отличительные особенности его литературного гения // Знаменский Г.А., Крупицы познания Исторической России в свете православной веры. Под. ред. П.Р.Ваулина. -Изд. Нивы, 1979-С. 188- 200.

63. Зызыкин М.В., Гоголь и царская власть // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 90-117.

64. Иванов-Натов А. Новое прочтение "Выбранных мест из переписки с друзьями" // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. -New-York, 1984. -С. 171-191.

65. Иваск Ю. О Гоголе: Выход из одиночества // Мосты. - 1966. -№ 12.-С. 178.

66. Ильин В.Н. Достоевский и Гоголь // Вестник РСХД. - Париж, 1931. -№3. С. 10-17. То же: // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. - Спб.: Акрополь, 1997. - С. 60-71.

67. Ильин В. День гнева (К юбилею Гоголя) // Вестник РСХД. - Париж, 1952.-№ 1.-С. 14-17.

68. Ильин В.Н. Адский холод Гоголя // Возрождение. - 1962. -№ 131.-С. 71-86.

69. Ильин В.Н. "Мертвые души" Гоголя и проблема греха // Возрождение. -Париж, 1962.-№ 132.-С. 89-98.

70. Ильин В.Н. Продолжение "Мертвых душ" у Гончарова // Возрождение. -Париж, 1963.-№ 139.-С. 43-70.

71. Ильин В.Н. Н.В.Гоголь // Ильин В.Н. Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т. 1. Проза. - Сан-Франциско, 1980. -С. 71- 103.

72. Ильин И.А. Гоголь - великий русский сатирик, романтик, философ жизни // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т.-Т. 6.- Кн. 3. - М.: Русская книга, 1997. -С. 240- 276.

73. Ильинский О. К юбилею Гоголя // Русское возрождение. - Нью-Йорк -Москва-Париж, 1984.-№27/28.-С. 141-161.

Отклик на статью И.Золотусского "Песнь о товариществе" // Новый мир.-М., 1984.

74. Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский. Беседы с русским народом. - М.: Ладья, 1998. -158 с. /По материалам издания: Епископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) Время веры. - Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1954.

Гармония творения (О Гоголе): С. 21-22.

75. Каухчишвили Н. О художественных приемах у Гоголя // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984. - С. 49-67.

76. Келер Л. Православие и русская литература // Юбилейный сборник в память 1000-летия Крещения Руси. - Джорданвилль, 1988. - С. 434 - 496. О Гоголе: С. 470 - 472.

77. Климов Е. Иллюстрации русских художников XX века к произведениям Н.В.Гоголя // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. -New-York, 1984.-С. 193-215.

78. Константин, игумен. Гоголь как учитель жизни // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 35-53.

79. Крунич В. Гоголь и Аполлон Григорьев // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. -New-York, 1984. -С. 133-141.

80. Мейер Г. Трудный путь (Место Гоголя в метафизике российской литературы). К столетию со дня смерти. // Возрождение. - Париж, 1952. - № 19.-С. 159-175.

81. Мережковский Д.С. Хлестаков, Чичиков и чорт (Из книги "Гоголь, творчество, жизнь и религия" // Возрождение. - Париж, 1959. -№87.-С. 33 -44.

82. Мережковский Д.С. Гоголь и черт (Исследование) // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. Сост. Е.А.Данилов. -М.: Сов. пис.,1991.-С. 231-309.

83. Минский [Виленкин Н.М.] Короленко и Гоголь // Грани. - Берлин, 1923.-Кн. 2.-С. 161-174.

84. Маргулиес Ю. Встреча Достоевского и Гоголя // Воздушные пути. -Нью-Йорк, 1963.-Кн. 3.-С. 272- 294.

Откл.: Фридендер Г.М. Рец. на кн. Л.П.Гроссмана "Ф.М.Достоевский" (М., 1962) // Русская лит. - Л., 1964. -№ 2.-С. 183; Белов С.В. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Библиогр. указатель // Ученые записки ЛГПИ им. А.И.Герцена. - Т. 320. Проблемы жанра в истории русской литературы. - Л., 1969. - С. 275.

85. Маргулиес Ю. Встреча Достоевского и Гоголя /Вступ, заметка С.Белова // Байкал. - 1977. -№4.-С. 136-144.

86. Миролубов Ю.П. Гоголь и революция - Аахен, 1992.

То же: /Публ. и вступ, статья Ю.В.Линника // Север. - Петрозаводск, 1994.-№2.-С. 148-158.

87. Мочульский К. О Гоголе // Звено. - Париж, 1927. - № 211.

88. Мочульский К. Духовный путь Гоголя. - Paris: YMCA-PRESS, 1934; 2-е изд. 1976. - 147 с.

То же: // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский /Сост. и послесл. В.М.Толмачева; примеч. К.А.Александровой. - М.: Республика, 1995. - С. 6 -60.

Рец.: Бицилли П.М. // Путь. - Париж, 1934. -№45.-С. 77-79; Вышеславцев Б. // Современные записки. - Париж, 1934. -№56.-С. 427-430; Рудинский В. // Современник. - Торонто, 1980. - № 47/48. -С. 161-163; Обухов В. "Гоголь, Соловьев, Достоевский". Этапы духовного развития русской литературы // Рус. мысль=La pensée russe. - Париж, 1995. -№4103. - С. 13; Козырев А. // Новый мир. - М.,1996. - №8.-С. 241- 242; Обухов В. Две трилогии о русской литературе // Лит. обозрение. - М., 1997. -№ 6.-С. 64 - 66.

89. Мочульский К. "Выбранные места из переписки с друзьями" (глава из книги "Духовный путь Гоголя") // Вопросы лит. - М., 1989. -№ II.

90. Набоков В. Николай Гоголь /Вступл. С.Залыгина. Пер. Е.Гольшевой. Публ. и подгот. текста В.Гольшева. // Новый мир. - М., 1987. -№ 4.-С. 173 -227.

То же: // Набоков В.В. Лекции по русской литературе: Пер. с англ. -М.: Независимая газета, 1996. -С.31-134.

То же: // Набоков В.В. Собр. соч.: В 5 т.-Т. 1.- СПб.: Симпозиум, 1997. -С. 400 - 522.

91. Наталия (Помазанская). Путь Н.В.Гоголя в Оптину Пустынь // Православный путь. - Джорданвилль, 1990. -С. 103-110.

92. Наталия (Помазанская), монахиня. "Постарайтесь побывать в этой обители". Путь Н.В.Гоголя в Оптину пустынь // Воскресная школа. - М, 1997.-Октябрь.-№ 15.-С. 14.

93. Натова Н. Михаил Булгаков и Гоголь: Опыт сопоставительного анализа // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984.-С. 83-114.

94. Небольсин А. [Рец.] V.Erlich. Gogol. - Yale University Press, 1969 // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1970. -№99.-С. 274- 276.

95. Николаева Е. Духовный облик Гоголя // Возрождение. - Париж, 1969. -№206.

96. Николич Е.А. Птица-тройка (Стихи) // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. -С. 137-138.

97. Носов В.Д. [Паламарчук П.Г.] "Ключ" к Гоголю. Опыт художественного чтения /Вступ, статья Б.Филиппова. - London, 1985. - 133 с.

Загл. вступ, статьи: Вокруг Гоголя. Вереница цитат и размышлений: С. 5-24.

То же: // Паламарчук П.Г. Козацкие могилы: Повести, сказания, художественные исследования. - М., Современник, 1990. - С. 336 - 422.

98. Опульский А.И. Памятник Гоголю // Грани - Франкфурт-на-Майне. - 1979. - №111/112. - С. 313 - 317.

99. Осипов Н.Е. Страшное у Гоголя и Достоевского // Сборник памяти Достоевского / Под ред. А.Л.Бема. — Прага, 1935.

100. Паламарчук П. О Константине Мочульском и его книге "Духовный путь Гоголя" // Вопросы лит. - М., 1989. - №11. - С. 108-110.

101. Паскаль П. Гоголь во Франции // Вестник РСХД. - Париж, 1952. - № 3/4. - С. 23-27.

Речь, произнесенная проф. П.Паскалем на торжественном спектакле, посвященном памяти Н.В.Гоголя, в воскресенье 16 марта 1852 года, в Париже. О восприятии Гоголя во Франции.

102. Первушин Н.В. Встречался ли Достоевский с Гоголем? // Новый журнал.-Нью-Йорк, 1971.-№ 105.-С. 164-172.

103. Первушин Н.В. Гоголь и Достоевский. По поводу одной полемики // Новый журнал.-Нью-Йорк, 1975.-№ 121.-С. 279-281.

104. Петрункевич А.М. Еще о Гоголе // Вестник РСХД. - Париж, 1952. - №4. - С. 25-29. По поводу статьи проф. Д.Чижевского "Неизвестный Гоголь".

105. Плетнев Р. "Жизнь" - стихотворение в прозе (К столетию со дня рождения Н.В.Гоголя) // Грани. - Париж, 1959. - № 42. - С. 154-157.

106. Плетнев Р. Оттиски горячего сердца (письма Н.В.Гоголя) / Грани. - Париж, 1959. - №43. - С. 133-163.

107. Плетнев Р.В. О литературе. - Торонто, 1969.

Влияние Св. Писания и духовной литературы на Достоевского, Толстого, Тютчева, Гоголя.

108. Плетнев Р. О споре Ю.Маргулиеса, Н.Первушина и В.Седуро // Новый журнал.-Нью-Йорк, 1975.-№ 121.-С. 300-301.

109. Плетнев Р. О споре Ю.Маргулиеса, Н.Первушина и В.Седуро // Новый журнал.-Нью-Йорк, 1975.-№ 121.-С. 300-301.

110. Полнер Т.В. [Рец.] В.Вересаев. Гоголь в жизни // Современные записки. - Париж, 1934. - №56. - С. 430-432.

111. Полторацкий Н. И.А.Ильин о Гоголе // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984. - С. 143-170.

То же. Полторацкий Н. И. А. Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. - Без м. изд. Эрмитаж, 1989. - С. 77-98.

Изложение лекции "Гоголь, великий сатирик, романтик и философ жизни" (1944).

112. Полянский М. Английский сюжет под пером Гоголя // Современник - Торонто. - 1979. - № 42.

113. Раневский Б.Ф. О Гоголе // Современник. - Торонто, 1964. - № 10. - 1965. - № 11.

114. Ремизов А. Тайна Гоголя // Воля России. - Прага, 1929. - № 8/9. - С. 63-67.

115. Ремизов А.М. Без начала // Последние новости. - Париж, 1935. - 25 декабря

116. Ремизов А.М. Огонь вещей: Судьба Гоголя // Опыты. - Нью-Йорк. - Кн. 2. - 1953.

То же: // Ремизов А.М. Огонь вещей; Пляшущий демон. Встречи. - М., 1989.

117. Сборник статей, посвященных памяти Н.В. Гоголя (1852 - 1952). - Комитет Российской колонии в Аргентине, Буэнос-Айрес, 1952. - 208 с.

118. Седуро В.И. А все-таки встреча Достоевского с Гоголем была // Нью-Йорк, 1974. - № 117.

119. Сечкарев В. [Рец.] Carl R. Proffer. The Simile and Gogol's Dead Souls. - Paris, 1967 // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1977. - № 99. - С. 279-281.

120. Сечкарев В. [Рец.] S. Karlinsky The Sexual Labirinth of Gogol. - Cambridge, Massachusetts and London, 1976 // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1977. - № 127. - С. 302-303.

121. Сикорский И.А. Психологическое направление художественного творчества Гоголя // Сборник статей, посвященных памяти Н.В. Гоголя (1852- 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 160-171.

122. Смирнов И. Жан Поль и Гоголь // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1970.

- № 101.

123. Тальберг Н. Д. Гоголь - глашатай Святой Руси // Сборник статей, посвященных памяти Н.В. Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 54-66.

124. Террас В. "Шинель" Гоголя в критике молодого Достоевского // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984. - С. 75-81.

125. Терц А. [Синявский А. Д.] В тени Гоголя. — Лондон, 1975. То же: // Собр. соч.: В 2 т. - Т. 2. - М., 1992. - С. 3-336. Рец.: Плетнев Р. О злом суемудрии А. Терца // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1975. - №121. - С. 72-80.; Терновский Е. Черный лик Гоголя // Континент. - 1976. - №6. - С. 423-429; Манн Ю. Над бездной Гоголя // Лит. обозрение. - М., 1993. - № 1/2. - С. 30-32; Кривонос В. Ш. Письма из Мертвого дома: О книге А. Терца (Синявского) "В тени Гоголя" // Литература "третьей волны" русской эмиграции. - Самара: Изд-во Самарский ун-т, 1997. - С. 242-253.

126. Терц А. (Синявский А. Д.) Два поворота серебряного ключа в "Ревизоре" // Театр. - М., 1990. - № 10. - С. 126-146.

Тургенев И. С. Письмо, написанное из Петербурга под первым впечатлением известия о смерти Гоголя // Вестник РСХД. - Париж, 1952. - № 1. - С. 11-12.

127. Тхоржевский И. Николай Васильевич Гоголь // Возрождение. - Париж, 1959. - №87. - С. 5-10.

128. Ульянов Н. [Н. И. Шварц-Омонский]. Арабеск или Апокалипсис? // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1959. - №57. Июнь. - С. 116-131. То же // Ульянов Н. И. Диптих. - Нью-Йорк, 1967. - С. 41-60. То же (в сокращении): // Лит. Россия / Публ., предисл. и послеслов. А. Дунаева. - М., 1989. - 15 декабря. - №50. - С. 18-19.

129. Ульянов Н. На гоголевские темы: Кто подлинный создатель "демонического" Петербурга // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1969. - №94. - С. 103-111.

130. Федоров Н. О театре и языке Гоголя // Сборник статей, посвященных памяти Н. В. Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952. - С. 118-136.

131. Федотов Г. [Рец.] Vladimir Nabokov. Gogol. - New Directions Books Norfolk, Conn. <1944> // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1944. - № 9. - С. 368-370. То же: // Лит. Россия. - М., 1989. - 31 марта.

132. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. - Париж, 1937. Вильнюс, 1991. О Гоголе: С. 260 - 270.

133. Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя // Пер. с нем. А. Г. Власкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение. - СПб.: Наука, 1996. - С. 302-311.

134. Ходасевич В. Памяти Гоголя // Возрождение. - Париж, 1934. - 29 марта.

То же: // Ходасевич В. Литературные статьи и воспоминания. - Нью-Йорк, 1954.-С. 83-91. То же: // Ходасевич В.Ф. Коллеблюмый треножник. - М., 1991. - С. 237 -240.

135. Чижевский Д. Два письма Н.В.Гоголя // Русский литературный архив. - Нью-Йорк, 1956. -С. 56-58.

Письмо Гоголя к В.О.Балабиной от 6-12 апреля 1844 года. 136. Чижевский Д.И. О “Шинели” Гоголя // Современные записки. - Париж, 1938.-№67.-С. 172-195.

137. Чижевский Д. Неизвестный Гоголь // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1951.-№27.

То же: /Сопроводит, статья В.А.Врубель // Гоголь: Материалы и исследования.-М., 1995.-С.199-229.

Загл. сопроводит, статьи: Д.И.Чижевский и его статья “Неизвестный Гоголь”: С. 188 - 198.

То же: // Русские философы (конец XIX - середина XX века): Антология. - Вып. 3 /Сост. Л.Г.Филонова. - М.: Изд-во Книжная палата, 1996. -С 296- 324.

138. Чижевский Д. Три книги о Гоголе [Рец. на кн.: 1) Ермилов В. Н.В.Гоголь. - М., 1953; 2) Setschkareff V. N.V.Gogol. Leben und Schaffen. Berlin, 1953; 3) Ремизов А.М. Огонь вещей. - Париж, 1954.] / / Новый журнал. - Нью-Йорк, 1955. -№41.-С. 277- 288.

139. Чижевский Д. Две родословных Гоголя // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1965. -№78.-С. 71-78.

О роде Гоголей.

140. Чинков И.В. “Акакий Акакиевич...” // Новый Журнал. - Нью-Йорк, 1970.-№ 100.

141. Шик А. Гоголь в Ницце // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1946. -№ 12. То же: // Париж, 1946.

142. Шик А. Парижские дни Гоголя (Из цикла “Русские в Париже”) // Опыты. -Кн. 2.- Нью-Йорк, 1953.

143. Шик А. Юность Никоши. Из книги “Безрадостная жизнь Гоголя” // Мосты. - Париж, 1958. -№1.-С. 253-265.

144. Штильман Л. Невесты, женихи и свахи. Заметки об одном повторяющемся мотиве у Гоголя // Воздушные пути. - Нью-Йорк, 1965. - № 4.

145. Штильман Л. “Всевидающее око” у Гоголя // Воздушные пути. - Нью-Йорк, 1967.-№5.

146. Шустов А.Н. Смерть Гоголя - общественная утрата (поэт Н.А.Арбузов о Н.В.Гоголе) // Russian Literature. - XXVIII. - 1990. -С. 235-244.

147. Юрьев В., прот. Юбилей о. Василия Зеньковского // Вестник РСХД. -Париж - Нью-Йорк, 1961. - № 61.

148. Юрьева З. И. Анненский о Гоголе // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1956. -№45.-С. 136-148.

149. Юрьева З. Ремизов о Гоголе // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1957. -№ 51.-С. 105-111.

150. Юрьева З. [Рец.] Василий Гипиус. Гоголь. - Изд-во Мысль, 1924; Александр Слонимский. Техника комического у Гоголя. - Пгр., 1923 // Новый журнал - Нью-Йорк, 1963. -№74.-С. 285- 288.

По случаю репринтного переиздания книг.

151. Юрьева З., Филипп В. О поэтике страха в повести Гоголя "Вий" // Записки русской академической группы в США. - Т. XVII. - New-York, 1984.-С. 3-21.

152. Яцута К.З., К столетию со дня смерти Н.В.Гоголя // Сборник статей, посвященных памяти Н.В.Гоголя (1852 - 1952). - Буэнос-Айрес, 1952.-С. 139-152.

Статьи и заметки без подписи

153. Библиотека имени Гоголя в Риме // Новый журнал. - 1978. - № 131. - С. 279-283.

154. Русские народные песни, собранные Н.В.Гоголем // Молодая Россия. -1927.

155. Прошло сто лет...//ВестникРСХД.-Париж,1952.-№ 1.-С. 13.

156. Сожженный Гоголь // На чужой стороне. - Берлин - Прага, 1925. - № 9.-С. 142.

Литература

157. Евтихеева-Лыкошина Анна. Еще раз о Гоголе // Русская провинция. -Новгород, Тверь, 1998.-№ 1.-С. 97-101.

158. Моисеев Д. Н.В.Гоголь как писатель-христианин в оценке Русского Зарубежья // Духовный мир. Сборник работ учащихся Московских духовных школ. - Вып. 3. - Сергиев Посад, 1996. -С. 33-88.- Библ.: С. 84 - 88.

Составил Владимир Воропаев

Summery

Vladimir Voropaev.

The Last Decde of Gogol's Life (1842 – 1852): New Aspects of Studies.

The article interprets last years of Gogol – man and public figure – as a tragic conflict caused by his way of life and his spiritual search.

Yuri Barabash

“Terrible Vengeance”: Religious and Ethic Aspect (Fragments)

The article of the known scholar presents a study of the motives of “revenge and penalty” and Gogol's strive to solve them in Christian ethical aspect of “Terrible Vengeance”.

Igor Vinogradov.

Gogol and Belinsky: on the History of Polemics.

The author proposes his own plot of one of the main dialogues in the history of the XIXth century Russian literature. The author frames the hypothesis that the opposition of “zapadniki” and “slavianofily” determined the tension of the discussion.

Vladimir Denisov

The Metaphor of Temple in Gogol's Works.

Having investigated Gogol's prose the author of the present article concludes that the image of Temple is one of the leading motives: it is rich in various semantic meanings and bears important artistic information.

Vladimir Krivonos

Gogol's “St. Petersburg Stories” and Evangelic Topica.

The article analyzes Gogol's texts from the standpoint of the Gospel. Hence the version is formed that Evangelical interpretation of babyhood determines the criteria of a man who realizes his smallness and is ready to accept the help from Heaven – the help as a gift.

Semion Abramovich

"Are they such bad people that you have to spit on their very head?"

(Polish and Jewish worlds in "Taras Bulba")

Gogol's Ukrainian origin saved him from chauvinism. That's why, concludes the author, Gogol delineated with sympathy "strange" nations and the ircultures in "Taras Bulba".

Oleksander Kovalchuk.

"Is Gogol "Russian Christ"? *(the Text of "Dead Souls" as a device of the author's identification).*

The text of "Dead Souls", states the author, makes it possible to conclude that Gogol's prophetic profile was manifested even in this work.

Sergey Schults.

Gogol: the Way from Drama to "Meditations on Divine Liturgy" (an Aspect of Historical Poetics).

The article traces the connections of Gogol's works and medieval literature genres.

Pavel Mikhed, Lyudmila Ostapenko.

Two Landmarks of the Prophetic Word in Russian Literature: Gogol and Dostoevsky.

The article presents a study of the nature and the manifestation of the prophetic profiles in works of Gogol and Dostoevsky.

Elena Annenkova.

Two books of the Transitional Decade *(Baratinsky's "Twilight" and Gogol's "Selected Passages from Correspondence with Friends")*.

The subject matter of the article is the analysis of transitory phenomena in "ideology" and poetics in works of Baratinsky and Gogol.

Vladislav Tomachinsky.

Towards an Understanding of the Style Originality of "Selected Passages".

The article clarifies the links of Gogol's last work with stylistic and literary Bible and "sviatootecheskij" literature traditions.

REVIEWS

Hrihory Kirichok.

About Gogol's Grounds and Fate (O Pochve i Sudbe Gogolya)

The author reviews the work written by Yr.Barabash: "Pochva i Sudba: Gogol i Ukrainskaia Literatura; u Istokov".– Moscow, 1995. The article is supplemented with historical survey on the problem: "Gogol and Barocco".

Tetiana Mikhed

Two-faced martyr: Mykola – Nikolai Gogol.

The article surveys the work by the well-known Canadian scholar George Luckj: "The Anguish of Mykola Hohol a.k.a. Nikolai Gogol". – Toronto, 1998.

BIBLIOGRAPHIC WORKS

Bibliography of literature about Gogol in Ukraine (*Compiled by Larisa Granatovich*).

Bibliography of Gogol's works and works about him published in Russia in 1997 (*Compiled by Vladimir Voropaev*).

Gogol in Russian literature abroad (*Compiled by Vladimir Voropaev*).

З М І С Т

Від редакторів..... 3

Статті, дослідження

Владимир Воропаев (Москва)

Поздний Гоголь (1842 - 1852): новые аспекты изучения..... 4

Владимир Денисов (Санкт-Петербург)

Метафора Храма в художественной прозе Н.В.Гоголя 14

Юрий Барабаш (Москва)

“Страшна помста”: релігійно-етичний вимір (Фрагменти) 26

Семен Абрамович (Черновцы)

“Такой нехороший народ, что ему надо на самую голову
наплевать”? (Польский и еврейский мир в “Тарасе Бульбе”) 33

Владислав Кривонос (Елец)

“Петербургские повести” Н.В.Гоголя и евангельская
толика..... 41

Игорь Виноградов (Москва)

Гоголь и Белинский: к истории полемики..... 50

Олександр Ковальчук (Ніжин)

Гоголь – “русский Христос”? (Текст поеми “Мертві душі” як
засіб самоідентифікації автора) 74

Сергей Шульц (Ростов-на-Дону)

Гоголь: от драматургии к “Размышлениям о Божественной
литургии” (аспект исторической поэтики) 86

Людмила Остапенко, Павел Михед (Нежин)

Две вехи пророческого слова в русской литературе: Гоголь и
Достоевский..... 118

Елена Анненкова (Санкт-Петербург)

Две книги переходного десятилетия (“Сумерки”
Е.А.Баратынского и “Выбранные места из переписки с
друзьями” Н.В.Гоголя) 133

Дебют

Владислав Томачинский (Москва)

К вопросу о своеобразии стиля "Выбранных мест из переписки с друзьями" Н.В.Гоголя 147

Огляди, рецензії

Григорий Киричок (Нежин)

О почве и судьбе Гоголя 157

Тетяна Михед (Ніжин)

Дволикий страдник: Микола – Николай Гоголь 165

Библиография

Бібліографія література про Гоголя, що вийшла в Україні
1997 року (Підгот. **Лариса Гранатович** (Ніжин)..... 168

Библиография произведений Н.В.Гоголя и литературы о нем,
вышедшая в России в 1997 году
(Сост. **Владимир Воропаев** (Москва)..... 182

Гоголь в литературе русского зарубежья
(Сост. **Владимир Воропаев** (Москва) 196

