

Аркадий Гольденберг  
Волгоградский государственный социально-педагогический университет  
goldenberg48@mail.ru

Arkady Goldenberg  
Volgograd State Socio-Pedagogical University  
goldenberg48@mail.ru

## ДУШИ ЖИВЫЕ И МЕРТВЫЕ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ГОГОЛЯ

### SOULS LIVING AND DEAD IN GOGOL'S ARTISTIC SPACE

В статье рассматривается онтологический статус двоимирия в художественном пространстве Гоголя, способы коммуникации между миром живых и миром мертвых в контексте мифологических представлений славянской народной культуры. Показана роль традиций поминальной и свадебной обрядности в метасюжете Гоголя и его поэтике.

*Ключевые слова:* Гоголь, двоимирие, бытие, небытие, граница, коммуникация, душа, посмертное существование, славянская мифология, обрядовая культура.

The article deals with the ontological status of dual worlds in the artistic space of Gogol, ways of communication between the world of the living and the world of the dead in the context of the mythological ideas of the Slavic folk culture. The role of traditions of funeral and wedding rituals in Gogol's metaplot and his poetics is shown.

*Key words:* Gogol, dual world, existence, non-existence, border, communication, soul, posthumous existence, Slavic mythology, ritual culture.

Зыбкость границы между сферами жизни и смерти является ключевой онтологической проблемой творчества Гоголя. По мнению философа, в современном гуманитарном знании граница «становится одним из наиболее продуктивных инструментов процедуры смыслопорождения. Причину этого можно видеть в сложности интерпретации смыслов переходности между живым и неживым <...> Но означает ли это, что миростроительный потенциал “смысла” окончательно утерян и не подлежит восстановлению? Этот вопрос получает особое звучание в связи с реактуализацией идеи пространства <...>» (Гибелев 2013: 369).

В художественном пространстве гоголевских текстов нет четкой границы между бытием и небытием, миром живых и миром мертвых. Уже в первой своей поэме *Ганц Кюхельгартен* писателю приходится эту границу обозначать. Так, описывая семейный праздник родителей Луизы, Гоголь наделяет их, на первый взгляд избыточным, определением «живой». Мать Луизы он называет «живая Берта», об отце говорит так же: «Сегодня праздновал живой Вильгельм/Рожденье дорогой своей супруги» (Гоголь 1, 1940: 73). Этим определениям сопутствуют традиционный для сентиментально-романтической литературы топос кладбища и романтический балладный мотив восстающих из могил покойников в «Ночном видении» Луизы: «Подымается протяжно/В белом саване мертвец, / Кости пыльные он важно/Отирает молодец... И покойники с покою/Страшной тянутся толпою» (Гоголь 1, 1940: 87). Здесь как бы открывается перспектива в глубь художественного мира Гоголя, в котором сосуществование живых и мертвых, потомков и предков становится характерной чертой поэтического сознания писателя и проявляется на разных этапах его творчества, от *Вечеров на хуторе близ Диканьки* до *Мертвых душ*.

В Предисловии к первой части *Вечеров на хуторе близ Диканьки* пасичник Рудый Панько обещает читателям выпустить «до нового году <...> другую книжку», в которой «можно будет постращать выходцами с того света и дивами, какие творились в старину, в православной стороне нашей» (Гоголь 1, 1940: 106). В первую часть он их не помещает «нарочно», чтобы не напугать «добрых людей». Лукавство пасичника обнаруживается уже в «Сорочинской ярмарке»: сюжетным контрапунктом повести становится история о красной свитке изгнанного из пекла черта. Она вызывает у её героев не просто страх, а «ужас», который «оковал всех». В «Вечере накануне Ивана Купала» потусторонний мир представлен образами Басаврюка и ведьмы, пьющей кровь обезглавленного Ивася. «Майская ночь» рисует подводный мир русалок, в котором скрылась мачеха-ведьма, а в «Пропавшей грамоте» дается изображение самого пекла, куда попадает главный герой повести. Без контактов с «тем светом» персонажи писателя никак обойтись не могут; потусторонний мир становится неотъемлемой частью художественного пространства Гоголя. Подобное двоемирие было общим местом романтической поэтики, в русле которой начиналось гоголевское творчество. Оригинальность молодого автора *Вечеров*, названных Пушкиным «истинно веселою книгою», заключалась, с точки зрения его современников, в неповторимом синтезе противоположных эстетических категорий — ужасного и смешного.

Вопрос о художественной природе гоголевского смеха, его мировоззренческих истоках долгое время оставался открытым. Наиболее остро он был поставлен М. М. Бахтиным, связавшим смеховой мир Гоголя с карнавальным началом народной культуры. Он писал о *Вечерах на хуторе близ Диканьки*, что «еда, питье и половая жизнь в этих рассказах носят праздничный, карнавально-масленичный характер» (Бахтин 1975: 485).

Однако за смехом *Вечеров*, главной темой которых еще В. В. Гиппиус назвал «вторжение в жизнь человека демонического начала и борьбу с ним» (Гиппиус 1924: 73), скрывался неподдельный страх перед темным миром потустороннего, откуда являются у Гоголя его демонические персонажи. И это отнюдь не «веселая чертовщина», как полагал Бахтин, а поистине «космический» ужас, который испытывают живые гоголевские персонажи перед «выходцами с того света» (Софронова 2010: 133).

Если в первой повести *Вечеров* активность демонических персонажей вызвана обозначением локуса ярмарки как «нечистого» места, то в «Вечере накануне Ивана Купалы», «Майской ночи», «Ночи перед Рождеством» она тесно связана с мифологическими представлениями о народном празднике как времени разгула нечистой силы, облегчающем контакты с нею.

В. Я. Пропп выявил общую структуру календарных народных праздников, позволившую представить ясную и цельную картину обрядов годового цикла. Ученый показал, что «между основными праздниками, при всех их отличиях, имеется ясно осязаемое сходство» (Пропп 1995: 22–23). Стержневой мифологемой календарного праздника является идея умирания/воскресения природы, идея вечного круговорота жизни. Она определяет не только прагматику народного обряда, но и его формальную организацию. Исследователь обратил внимание на тесную связь календарных народных праздников с обрядами поминовения усопших. Они, по его наблюдениям, «имеют место во время святок, на масленицу, на Троицу, в радоницу и в некоторые другие сроки» (Там же: 22).

Для творчества Гоголя этот аспект народной обрядовой культуры оказался весьма значим. Уже в первом сборнике писателя одной из главных архетипических черт поведения и родового сознания героев становится ощущение живой непрекращающейся связи с предками, «дедами». Здесь торжествует не условное время сказки, а мифологическая концепция циклического времени, согласно которой души умерших предков возрождаются в их потомках. «А как впутается какой-нибудь родич, — говорит рассказчик “Пропавшей грамоты”, — дед или прадед — ну, тогда и рукой махни: <...> если не чудится, вот-вот сам все это делаешь, как будто залез в прадедовскую душу, или прадедовская душа шалит в тебе <...>» (Гоголь 1, 1940: 189).

Поколения предков и потомков, начиная с повести «Страшная месть», образуют иерархию, в которой, как заметил А. И. Иваницкий, «каждое поколение <...> карает (поглощает) нисходящее и карается (поглощается) предыдущим, отцовским» (Иваницкий 2001: 254). В зрелых и поздних произведениях Гоголя это приводит к комическим гиперболам неразличимости отцов и детей. Так, в *Ревизоре* Добчинский по виду месячного младенца определяет, что тот «будет, как и отец, содержать трактир» (Гоголь 4, 1951: 10), а дети вымышленного чиновника Замухрышкина в *Игроках* уже в пеленках, по предположению Утешительного, производят руками движения взяточника.

С другой стороны, мифопоэтическое сознание Гоголя проявляется у него в наделении своих героев чертами и свойствами животных. Они у Гоголя, по мысли А. И. Иванецкого, зачастую играют роль тотемных предков и могут поглотить своих «сыновей», вернув их в земляное чрево. Если в ранней прозе писателя их тотемная природа явлена открыто (например, птичий нос, баран и медведь в «Заколдованном месте», эхом отзывающиеся на любое слово героя и выступающие как его дочеловеческие «я»), то в последующих текстах Гоголя они выступают в новых формах, воспроизводя основополагающие структуры мифологического понимания смерти, где последняя условна и означает «лишь возврат к исходному положению», ту же жизнь, «но в ином обличии» (Еремина 1978: 7). Смерть для героев Гоголя может принять облик животного (серая кошечка в «Старосветских помещиках»), а зооморфные тропы в гоголевском стиле способны с метафорического уровня перейти в план реальности и оказать губительное воздействие на судьбы персонажей (имя гусака в «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем»), либо оставаться на тонкой грани, отделяющей человеческий образ от его тотемного архетипа (звериные ипостаси чиновников в письме Хлестакова, зооморфные элементы в портретах персонажей *Мертвых душ* как манифестация их духовного оскудения).

В основе тотемизма лежало почитание родового первопредка. Культ предков, или манизм (от латинского *manes* — души умерших) долгое время рассматривался этнографами как одна из древнейших и самых распространенных форм первобытной религии. Приверженцы манистической теории не видели различий между покойными, относя их всех к общей категории предков. Однако отношения предков и потомков в традиционной народной культуре носят неоднозначный характер.

Одним из первых на это обратил внимание выдающийся исследователь славянской духовной культуры Д. К. Зеленин в статье «Древнерусский языческий культ “заложных” покойников» (1917). Изучая народные представления о посмертном существовании человека, он указал на глубокие различия в отношении к тем покойникам, которые умерли естественной смертью, и к тем, кто умер преждевременной или неестественной смертью (некрещенные дети, утопленники, погибшие от рук убийц или в результате несчастного случая, самоубийцы). Умершие «своей» смертью почитались как *родители, предки*, «не своей» именовались *заложными* покойниками, или *мертвяками*. Последние попадали в услужение нечистой силе и сами становились демоническими существами, опасными для живых людей (Зеленин 1999: 18–20)<sup>1</sup>. Таким образом, умершие в народном сознании делились на *чистых* и *нечистых*. Подавляющее большинство демонологических персонажей славянского фольклора восходит, согласно

<sup>1</sup> Об ином, чем у Зеленина, толковании происхождения термина «заложные» как «забытые, не поминаемые» покойники см.: Панченко 2013.

современным исследованиям, к верованиям о «заложных», или «ходячих» покойниках (Виноградова 2000; Седакова 2004). Эти представления нашли свое преломление на разных уровнях поэтики Гоголя и стали важной частью онтологии его творчества. В «Страшной мести» на родовом кладбище колдуна «гниют его нечистые деды» (Гоголь 1, 1940: 247).

Характерной чертой поведения гоголевских персонажей является постоянное пересечение ими *границы* между миром живых и миром мертвых. В славянской народной культуре общение живых и мертвых было строго регламентировано (Толстая 2000: 14–20). В его основе лежали мифологические представления о посмертной судьбе предков, души которых в определенные народным календарем дни почитают, приглашают в гости. Тех, кто явился в неурочное время, боятся, выпроваживают, стараются защититься от них. Былички и похоронные причитания отразили представления о том, что смерть человека наступает из-за того, что умерший родственник, явившийся до сорокового дня, забирает его к себе на «тот» свет (Черепанова 1996: 116). В календарных обрядах у «предков» просили покровительства, в семейных (родильных, свадебных, похоронных) ведущую роль играла охранительная семантика. Новорожденный, невеста, умерший считались лиминальными существами, которые должны были совершить «обряд перехода» (А. ван Геннеп), чтобы утвердиться в новом статусе человека, замужней женщины, покойного предка. Любые нарушения обрядового регламента были чреваты опасными последствиями для участников обряда и для всего родового коллектива.

Особый статус имел в славянских обрядовых представлениях *сирота*. Он воспринимался как лицо ущербное не только социально, но и ритуально. Сирота был обделен, лишен своей доли и поэтому не мог участвовать в семейных обрядах, чтобы его обездоленность не распространилась на окружающих и на саму обрядовую ситуацию. Сирота не допускался к участию в свадебном обряде, а также в некоторых календарных обрядах, исполняемых ради плодородия и правильного течения жизни. Лишенный защиты и покровительства в мире земном, сирота мог обращаться за помощью к миру потустороннему. Он имел статус посредника между миром людей и «иным» миром (см.: Трофимов 1999; Левкиевская 2002).

Главные герои большинства повестей *Вечеров* наделены чертами сиротства или полусиротства. Вот почему столь проблематична для них ситуация брака. Грицько («Сорочинская ярмарка»), Петро («Вечер накануне Ивана Купала») — круглые сироты. Полусироты — Левко («Майская ночь»), Вакула («Ночь перед Рождеством»), Катерина («Страшная месьть»). И даже Иван Федорович Шпонька — сирота, находящийся под покровительством своей тетушки. Обратим внимание, что во всех этих произведениях, за исключением последней повести, где тема брака только намечена как возможность превращения «дытыны» в «мужа», свадьба выступает в качестве ключевого сюжетного мотива. И совершается она при участии нечистой силы. Иными словами, сиротство персонажей наделяет эти свадьбы при-

знаками «нечистоты», то есть превращает в антисвадьбы. Даже если свадьба сыграна по всем обрядовым правилам, как в «Вечере накануне Ивана Купала» или в «Страшной мести», она не приносит героям счастья. Вероятно, не случайно свадебная тема соединяется с мотивами смерти и скуки в финале «Сорочинской ярмарки» «при взгляде на старушек, на ветхих лицах которых веяло равнодушие могилы, толкавшихся между новым, смеющимся, живым человеком» (Гоголь 1, 1940: 135).

Этой закономерности, на первый взгляд, противоречат сказочные финалы «Майской ночи» и «Ночи перед Рождеством», герои которых — полусироты — добывают ключи от счастья в «ином» царстве. С одной стороны, это может свидетельствовать о том, что Гоголь, по словам М. Н. Виролайнен, «никогда не следовал какой-либо одной избранной модели. Так, фабулы *Вечеров* в глубинном своем основании восходят к фольклорной сказке со свадебным сюжетом, но исходная модель с практически одним и те же набором персонажей варьируется в цикле словно бы затем, чтобы постоянно деформируясь, выйти из своего канонического русла, обернуться катастрофой в «Вечере накануне Ивана Купала» и в «Страшной мести» и наконец вовсе расстроиться в повести о Шпоньке» (Виролайнен 2003: 11).

С другой стороны, счастливый финал возможен там, где героям удается одолеть нечистую силу с помощью креста («Пропавшая грамота», «Ночь перед Рождеством») или литературного чуда. Финал «Майской ночи» носит, по заключению Е. Е. Дмитриевой, «исключительно литературный характер», поскольку в фольклоре нечистая сила превосходит человека в способности к сверхвидению. Сама ситуация загадывания русалкой загадки типична для фольклора, однако Гоголь ее переворачивает и дает возможность герою увидеть то, чего не смогла панночка (Дмитриева 2001: 735).

В славянской народной культуре свадебный и похоронный обряды структурно изоморфны (Байбурин — Левинтон 1990). Их неразрывная связь отражает архаические представления об изоморфизме смерти и рождения. Смерть в народном сознании мыслится не как окончательное исчезновение, а как новое рождение, превращение/воскрешение, переход в иную сферу существования, как особая форма жизни. Этот же мифологический субстрат лежит в основе календарной обрядности.

Отзвуки структурно-семантического комплекса, объединяющего свадьбу и похороны, можно обнаружить не только в *Вечерах*. Они есть и в *Миргороде*, и в петербургских повестях. Такова сюжетная коллизия «Вия», в рамках которой строятся отношения круглого сироты Хомя Брута и панночки. Не раз отмечалась травестия романтической темы мистического брака в «Шинели» (Манн 1987: 77; Вайскопф 2003: 191). Однако превращение Башмачкина в «ходячего покойника» в «фантастическом» окончании повести позволяет соотнести финал «Шинели» с древними народными представлениями о причинах явления умершего в мир живых, одной из которых является неизжитость им срока жизни. Поведение мертвеца, ищущего свою шинель (ср. историю о поисках чертом красной свитки

в «Сорочинской ярмарке»), «прямо указывает на него как на заложного покойника, доживающего за гробом свой век» (Кривонос 2006: 386).

В поэме *Мертвые души* тема посмертного существования является центральным смыслообразующим мотивом, актуализирующим не только христианские, но и языческие концепты живой и мертвой души. Здесь, в первую очередь, следует обратить внимание на архетипические черты поминальной обрядности, которые проявляются на разных уровнях художественного текста. Это связано прежде всего с загробным интересом главного героя — покупкой мертвых душ. Композиционное своеобразие первых шести глав поэмы может быть охарактеризовано таким фольклорно-этнографическим термином, как *обход*. Сначала Чичиков наносит визиты городским чиновникам — «отцам города», а потом совершает объезды окрестных помещиков — владельцев мертвых душ<sup>2</sup>. Они воспроизводят структурную схему обрядовых обходов, связанных с календарными народными праздниками. На святках обход дворов является композиционным стержнем обряда колядования, атмосфера которого с этнографической точностью воспроизведена Гоголем в «Ночи перед Рождеством». Обряд заключается в последовательном посещении домов группами колядовщиков с определенной ритуальной целью и получении даров от хозяев дома. Мифологический смысл обряда связан с архаическим представлением о том, что колядовщики есть заместители покойных предков (Виноградова 2000: 115). Их одаривание было призвано обеспечить покровительство усопших в новом земледельческом году, гарантировать хозяйственное и семейное благополучие. Обряд сопровождался исполнением особых магических песен заклинательного типа — колядок. Они включали в себя в качестве обязательного структурного элемента благопожелания хозяевам дома (Агапкина — Виноградова 1994). В рамках этого ритуала и совершался дарообмен между исполнителями колядок и хозяевами. В ответ на благопожелания колядовщики получали специальные обрядовые дары — еду и особое обрядовое печенье, обычно имевшее форму домашних животных. Высказывалось предположение, что фигурное тесто заменило собой жертвенное животное (Виноградова 1982: 139). Одаривание колядовщиков как заместителей душ умерших, пришедших в свои дома, опиралось на мифологические представления о том, что покойные предки способны «не только предсказать судьбу, но и повлиять на все сферы земной жизни. В этой связи поминальные обряды есть не что иное, как жертва в целях задобривания умерших, чтобы они в дальнейшем содействовали благополучию своих родственников» (Там же: 148).

Чичиков с его умением «очень искусно польстить каждому» (Гоголь 6, 1951: 12) производит при своих посещениях помещиков типологически

<sup>2</sup> См. наблюдения Л. В. Евдокимовой о структурной преемственности святочноритуального характера визитов к «отцам города» героя романа Ф. Сологуба *Мелкий бес* Передонова по отношению к композиции поэмы Гоголя (Евдокимова 1998: 86–87).

сходный дарообмен: «благопожеланий» на мертвые души. Этот обрядовый архетип представлен, естественно, не в прямой, а в трагической ипостаси во всех диалогах с помещиками, кроме главы о Ноздре. Уже сама номинация первого «двора» обрядового обхода — деревня *Маниловка* — в числе других «заманивающих», демонологических значений указывает на прозрачную этимологическую связь с *manes*, народными представлениями о душах умерших (см.: Фарино 2004: 499). Манилов, подаривший своих покойников Чичикову, в ответ на благодарности «смешался, весь покраснел и <...> выразился, что это сущее ничего, что он точно, хотел бы доказать чем-нибудь сердечное влечение, магнетизм души, а умершие души в некотором роде совершенная дрянь» (Гоголь 6, 1951: 36). В остальных случаях дарообмен носит товарно-денежный характер.

Если по ходу обряда хозяева двора отказывались щедро одарить колядовщиков, вместо благопожеланий звучали угрозы с их стороны. Утренний разговор Чичикова с Коробочкой начинается по сходной «колядной» модели, с «величаний» ее помещице: «У вас, матушка, хорошая деревенька» (Там же: 50). Однако отказ помещицы продать мертвые души резко меняет речевое поведение Чичикова: «<...> да пропади они и околеи со всей вашей деревней!..» (Там же: 54). Показательно, что, уступив покойников после этих угроз за пятнадцать рублей, Коробочка строит свои дальнейшие отношения с Чичиковым через поминальный пищевой код: «<...> нужно его *задобрить*: теста со вчерашнего вечера еще осталось, так пойти сказать Фетинье, чтоб спекла *блинов*; хорошо бы также загнуть *пирог* пресный с яйцом <...>» (Там же: 55. Здесь и далее курсив в цитатах мой — А. Г.). Согласие хозяйки продать мертвые души, подкрепленное изделиями из теста, вновь возвращает речам гостя величальную интонацию: «Чичиков придвинулся к пресному пирогу с яйцом и, съевши тут же с небольшим половину, похвалил его <...> “У вас, матушка, блинцы очень вкусны”» (Там же: 57).

Диалог Чичикова и Манилова стал предметом специальной работы. Ее автор в структуре речевого поведения персонажей отмечает инверсию обряда благопожелания, характерную для святочных игр с покойником, в которых пародируется погребальная обрядность (игра в «умруна»): «Чичиков ведет свою роль в личине “притворной скромности”, Манилов же — в роли щедрого “величальника”» (Карпенко 1996: 53). Игры с покойником были тесно связаны с календарными праздниками, где они выражали идею вечного круговорота жизни и смерти. Это особые формы народной смеховой культуры, пародийные «ряженные» похороны и отпевания, которые носят эротический характер, призванный активизировать продуцирующие функции мира живых, повлиять на плодородие земли, животных и людей (см.: Морозов — Слепцова 1996).

Однако далеко не всегда они были связаны с календарной обрядностью напрямую. В западноукраинской погребальной традиции, зафиксированной этнографами еще в первой трети XX века, бытовали веселые



игры с телом умершего. К ноге мертвеца привязывали веревку и дергали за нее, щекотали за пятки, чтобы «пробудить», вернуть его к жизни (Богатырев 1996: 490–491). Эти кощунственные, на первый взгляд, действия являлись частью целого комплекса ритуалов, направленных на то, чтобы снять страх перед вредоносностью смерти. Одним из наиболее действенных средств защиты от нее считалось прикосновение к пятке покойного. На Русском Севере чесание или щекотание пяток у покойников объяснялось тем, что «пятка — это та часть тела, которой нет у представителей нечистой силы (ср. одно из наименований черта — Антипка беспятый)» (Черепанова 1996: 115). Знакомство Чичикова с Коробочкой тоже начинается с предложения гостеприимной хозяйки почесать на ночь пятки: «Покойник мой без этого никак не засыпал» (Гоголь 6, 1951: 47). Ночной гость, явившийся в неурочное время неизвестно откуда, в мифологическом сознании воспринимался как представитель «чужого», или потустороннего мира и мог быть демоническим существом, «ходячим» покойником. Недаром Коробочке, «необыкновенно» боящейся чертей, незадолго до встречи с Чичиковым «всю ночь снился окаянный» (Там же: 54). Предложение почесать пятки с упоминанием «покойника» в обрядовом контексте можно рассматривать как способ идентификации гостя по признаку «свой»/«чужой», человек/не человек.

Условность художественного времени в произведениях с циклическим построением сюжета, к которым принадлежат и *Мертвые души*, позволяет нам сопоставить гоголевскую поэму не только со святочными обходами, но и со структурой обрядовых обходов в целом. Повествование в первом томе *Мертвых душ* не может быть соотнесено с определенным календарным временем, поскольку гоголевская поэма принадлежит к произведениям ахронного типа. Они строятся на принципе кумуляции, повторяемости однородных эпизодов. В фольклоре по этой модели рассказывается сказка о животных, в литературе она представлена плутовским романом, на связь которого с поэтикой «Мертвых душ» не раз обращалось внимание в работах о Гоголе (См.: Егоров 1978; Гончаров 1985).

У славян была широко распространена вера в то, что души умерших посещают свои бывшие дома в поминальные дни и в сочельник. В связи с этими представлениями находились и поверья о том, что любой пришедший в сочельник гость — «особа священная» (Виноградова 1982: 195). В некоторых обходных обрядах визитером мог выступать один человек. Существовали разные типы святочных обходов: коллективные и индивидуальные. К первым принадлежали вечерне-ночные колядования, ко вторым визиты пастуха, нищего, священника, «посевальщика» и «полазника». Считалось, что «именно через посредничество ритуально значимых лиц можно связаться с миром умерших» (Там же: 144). Показательно, что в похоронных причитаниях восточных славян покойника называют «гостем» (Агапкина — Невская 1995: 531). Первого посетителя дома во время целого ряда осенне-зимних народных праздников именовали «полазником» и вос-

принимали как ритуального гостя (см.: Богатырев 2007). Такого рода гость — объект особого почитания как представитель чужого, иного мира. В словаре В. Даля одно из первых значений слова «гость» — «иноземный или иногородний купец, живущий и торгующий не там, где приписан» (Даль 1, 1955: 386). Превращение «чужого» в «гостя» связано с обрядовыми формами обмена, включающими пиры, угощения, чествования.

«Вы у нас гость: *нам должно угощать*» (Гоголь 6, 1951: 148) — вот модель, по которой строятся до девятой главы отношения городских чиновников и помещиков с Чичиковым. Архетип *обрядового гостя* возникает в системе тончайших аллюзий, связанных в поэме с главным предприятием Чичикова, с его настойчивым интересом к мертвым душам. И дело не только в том, что Чичикова щедро угощают блюдами традиционного поминального стола. Обилие блинов на столе у Коробочки уже было отмечено как элемент масленичной обрядности (Смирнова 1987: 48). Остается добавить, что блины на масленицу предназначались прежде всего для угощения покойных предков. Обычай печь блины в народных верованиях был одним из самых надежных способов связи с иным миром: печь блины — «мосьщиц Хрысту дорогу на небо» (цит. по: Виноградова 1982: 188). В качестве блюд традиционного поминального стола можно упомянуть щи и гречневую кашу, которой была начинена знаменитая «няня» у Собакевича, ватрушки, «из которых каждая была гораздо больше тарелки» (Гоголь 6, 1951: 99). Изобильный стол был одним из признаков поминальной обрядности для того, чтобы приходящие в дом души предков насытились. За комической фразой Собакевича: «Лучше я съем двух блюд, да съем в меру, как *душа требует*», — возможно, стоит вполне определенный обрядовый контекст. С христианской поминальной обрядностью связан и сухарь из пасхального кулича, которым вознамерился угостить Чичикова Плюшкин. Из этой традиции ритуального угощения «гостя» выпадает Ноздрев, на обеденном столе которого «блюда не играли большой роли» (Там же: 75), единственный из помещиков, с кем Чичикову не удалось договориться о покупке мертвых душ.

Особенно важно отметить, что рассказы Коробочки и Собакевича о своих умерших крестьянах носят открыто поминальный характер и могут быть сопоставлены с поэтикой похоронных причитаний, устойчивым мотивом которых была *некрологическая похвала*. «И умер такой всё славный народ, всё работники <...> На прошлой недели сгорел у меня кузнец, такой искусный кузнец и слесарное мастерство знал» (Там же: 51), — говорит Чичикову Коробочка. Характеристики покойных крестьян Собакевича представляют собой развернутые панегирики: «А Пробка Степан, плотник? Я голову прозакладую, если вы где сыщете такого мужика. Ведь что за силища была! Служи он в гвардии, ему бы бог знает, что дали, трех аршин с вершком ростом!» (Там же: 102). Размышления Чичикова над списком купленных душ, символический «смотр» которым он производит, напоминают языческий обычай обрядовой «оклички» мертвых в Великий

четверг, зафиксированный в «Стоглаве»: «А Великий четвергъ по рану солону палют и кличуть мертвых» (цит. по: Успенский 1982: 141). Картины жизни и смерти крестьян, возникающие в воображении гоголевского героя, вновь возвращают нас к традиционным представлениям о «чистых» и «нечистых» вариантах посмертной судьбы предков: «Эх, русской народец! Не любит умирать своею смертью!» (Гоголь 6, 1951: 137).

С Чичиковым входит в поэму тема смерти. Уже в первом разговоре с гостиничным слугой гость «расспросил внимательно о состоянии края: не было ли каких болезней в их губернии, повальных горячек, убийственных каких-то лихорадок, оспы и тому подобного» (Там же: 10). Эпидемии и болезни в народной культуре персонифицировались и воспринимались как стихийные вторжения «чужого» в сферу «своего». Для их предотвращения совершались «опахивания», «огораживания», профилактические обходы «своей» территории. Сюжетное поведение гоголевского героя, структура его визитов и объездов носят характер своеобразной инверсии этих апотропеических обрядов.

Ю. В. Манн обратил внимание на сложность и текучесть интонаций, в которых проявляется отношение героев поэмы к роковому рубежу. «Над осязаемой реальной основой, образуемой такими факторами, как “жизнь” и “смерть”, — пишет исследователь, — поэма надстраивает многоярусную систему смыслов, которые не столько мирно соседствуют, сколько постоянно смещаются и колеблются, усиливая и видоизменяя друг друга» (Манн 1987: 244). Диалоги с помещиками о мертвых душах начинаются с нарочито легкой интонации у Манилова, переходят в препирательство с Коробочкой, становятся предметом ожесточенной торговли у Собакевича, обмена у Ноздрева, выгодной покупки у Плюшкина. Разговоры о мертвых душах приводят в смятение город и заканчиваются реальной смертью — смертью прокурора, в описании которой все прежние шуточные и небрежные интонации решительно меняются и побуждают повествователя задуматься о смысле жизни: «А между тем появленье смерти так же было страшно в малом, как страшно оно и в великом человеке <...> О чем покойник спрашивал, зачем он умер, или зачем жил. Об этом один бог ведает» (Гоголь 6, 1951: 210).

Негоция Чичикова, *незваного гостя*, скупающего мертвые души, нарушает традиционный регламент общения предков и потомков. Пытаясь отторгнуть от мира мертвых его часть, он, согласно народным воззрениям, лишает купленные души родовых связей и способствует несанкционированному вторжению «чужого» в мир живых, расширяя тем самым пространство смерти. Гоголь же, как известно, собирался героев своей поэмы в других ее частях воскрешать. Для реализации этого замысла понадобились иные поэтические средства, источники которых писатель находил в народной обрядовой культуре.

Среди обрядовых ролей, которые приходится играть Чичикову в сюжете, одной из важнейших является роль *жениха-похитителя*. Слух о на-

мерении Чичикова увезти губернаторскую дочку впервые возникает в романтическом воображении городских дам после того, как одна из них описывает ночной визит Чичикова к Коробочке. В этом описании («является вооруженный с ног до головы, вроде Ринальда Ринальдина»), отсылающем как будто бы к вполне определенному литературному источнику — легендарному разбойнику из романа Вульпиуса, появляется характерная деталь предметного мира величальной песни, входящая в образ «грозного жениха»: «раздается в ворота стук, ужаснейший <...> кричат: «Отворите, отворите, не то будут выломаны ворота» (Там же: 183). *Она вводит в повествование* один из самых архаичных элементов свадебной обрядности — мотив умыкания невесты, который нашел свое отражение в величании жениху, исполнявшемся до венчания: «Как сказали: Павел грозен,/ Он грозен, грозен, не милостив,/ Он садился на ворона коня,/ Он поехал мимо тестева двора.../ Он ударил копьём в ворота» (Круглов 1978: 130).

Выламывание женихом ворот (дверей, сеней) в доме невесты является важной частью свадебного ритуала и связано с эротической метафорикой брака: «Прохождение женихом дверей описывается как нападение, взлом. Ср.: “Поломали, ой поломали двери, поломали сени новые” <...> Если сени связаны с дверьми метонимически, то ворота — по функциональному сходству» (Байбурин — Левинтон 1978: 94–95). Гоголевский текст, очевидно, заключает в себе более многозначные и широкие поэтические ассоциации, нежели те, что лежат на его поверхности.

Жених в обрядовой поэзии может выступать в разных ипостасях: удачливый охотник, грозный князь, богатый купец и т. д. Все они восходят к мифологическим представлениям о новобрачном как отважном путешественнике на тот свет, едущем выручать молодую из объятий смерти. Помимо силы, жених наделяется магическими знаниями, умением правильно себя вести в сакральном мире. Страх перед «молодыми» до брака в традиционном свадебном обряде объясняется их восприятием как лиминальных существ, опасных для окружающих (Лысюк 2003: 16). Весь этот комплекс архетипических мотивов присутствует в городских слухах и толках о Чичикове. Роль жениха-похитителя, которую предназначили Чичикову дамы города NN, носит в сюжете поэмы двойственный характер. С одной стороны, он оказывается женихом мнимым, существующим лишь в воспаленном от страха воображении городских жителей. С другой стороны, в этой роли воскрешается семантика архаического комплекса «свадьба — похороны». Родившись в городской молве, толки о свадьбе героя и губернаторской дочке завершаются похоронами прокурора.

Тема воображаемой женитьбы Чичикова, если воспользоваться термином Ю. В. Манна, — «миражная интрига» первого тома поэмы. Однако впечатление, произведенное на героя «невестой», открывает читателю неизвестные доселе стороны его души, придает образу более глубокое психологическое измерение. Ученый даже усматривает в этом внутренние предпосылки грядущего перерождения протагониста поэмы (см.: Манн 2005:

112). У Гоголя сказано, что в ощущениях героя после встречи с ней на балу «было что-то такое странное, что-то в таком роде, чего он сам не мог себе объяснить» (Гоголь 6, 1951: 169). В этом эпизоде, по замечанию Е. А. Смирновой, «Чичиков коснулся свет ее душевной чистоты, и его, казалось, умершая душа потянулась к этому свету, хотя и еще бессознательно» (Смирнова 1987: 134).

Роль жениха, которая, хоть и ненадолго, выпадает Чичикову, — важная составная часть образа, связанная с его повышенной символичностью в художественном строе *Мертвых душ*. В первобытном фольклоре архетип жениха соединяет в себе метафоры брака и смерти, а «метафора “свадьбы” — это метафора победы над смертью, нового рождения, омоложения» (Фрейденберг 1997: 75). В поэтике Гоголя восстанавливаются глубинные архаические связи мифологем жизни — смерти — нового рождения. Этому способствует пограничная природа гоголевского героя, выступающего медиатором, неутомимым посредником между миром живых и миром мертвых. Одним из важнейших условий их сосуществования в художественном пространстве Гоголя является опора на мифологические представления традиционной славянской культуры о посмертной жизни человеческой души.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина Татьяна, Виноградова Людмила. «Благопожелания: ритуал и текст». *Славянский и балканский Фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: Наука, 1994: 168–208.
- Агапкина Татьяна, Невская Лидия. «Гость». *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. В 5 т. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995: 531–533.
- Байбурин Альберт, Левинтон Георгий. «К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе». *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы*. Ленинград: Наука, 1978: 89–106.
- Байбурин Альберт, Левинтон Георгий. «Похороны и свадьба». *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, 1990: 64–99.
- Бахтин Михаил. *Вопросы литературы и эстетики*. Москва: Художественная литература, 1975.
- Богатырев Петр. «Игры в похоронных обрядах Закарпатья». *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 1996: 484–508.
- Богатырев Петр. «“Полазник” у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев». Богатырев Петр. *Народная культура славян*. Москва: Искусство, 2007: 131–214.
- Вайскопф Михаил. *Птица-тройка и колесница души: Работы 1978–2003 годов*. Москва: Новое литературное обозрение, 2003.
- Виротайнен Мария. «Ранний Гоголь: катастрофизм сознания». *Гоголь как явление мировой литературы*. Москва: ИМЛИ РАН, 2003: 9–14.
- Виноградова Людмила. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования*. Москва: Наука, 1982.
- Виноградова Людмила. *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик, 2000.
- Гибелев Игорь. «Философский концепт границы: пространственный контекст». *Фундаментальные исследования* 11-2 (2013): 369–373.

- Гиппиус Василий. *Гоголь*. Ленинград: Мысль, 1924.
- Гоголь Николай. *Полное собрание сочинений*. В 14 т. Москва — Ленинград: Издательство АН СССР, 1937–1952.
- Гончаров Сергей. *Жанровая структура «Мертвых душ» Н. В. Гоголя и традиции русской прозы*. Автореферат дис. ...канд. филол. наук. Ленинград, 1985.
- Даль Владимир. *Толковый словарь живого великорусского языка*. В 4 т. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955.
- Дмитриева Екатерина. «Комментарии к “Вечерам на хуторе близ Диканьки”». Гоголь Николай. *Полное собрание сочинений и писем*. В 23 т. Т. 1. Москва: Наследие, 2001: 611–850.
- Евдокимова Людмила. *Мифопоэтическая традиция в творчестве Ф. Сологуба*. Астрахань: Издательство Астраханского педагогического университета, 1998.
- Егоров И.В. «“Мертвые души” и жанр плутовского романа». *Известия АН СССР. Серия литературы и языка* 37/1 (1978): 31–36.
- Еремина Валерия. «Миф и народная песня (к вопросу об исторических основах песенных превращений)». *Миф — фольклор — литература*. Ленинград: Наука, 1978: 3–15.
- Зеленин Дмитрий. «Древнерусский языческий культ “заложных” покойников». Зеленин Дмитрий. *Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934*. Москва: Индрик, 1999: 17–34.
- Иваницкий Александр. «Архетипы Гоголя». *Литературные архетипы и универсалии*. Москва: РГГУ, 2001: 248–281.
- Карпенко Алексей. «Черты народно-смеховой характерологии в мире “Мертвых душ” Н. В. Гоголя». *Мысль, слово и время в пространстве культуры. Теоретические и лингводидактические аспекты изучения русского языка и литературы*. Киев: Аграрна наука, 1996: 23–59.
- Кривонос Владислав. *Повести Гоголя: Пространство смысла*. Самара: СГПУ, 2006.
- Круглов Юрий. *Русские свадебные песни*. Москва: Высшая школа, 1978.
- Левкиевская Елена. «Сирота». *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. 2-е изд. Москва: Международные отношения, 2002: 433.
- Лысюк Наталья. „Магия жениха и невесты в восточнославянском свадебном обряде“. *Традиционная культура* 9/1 (2003): 9–18.
- Манн Юрий. *Диалектика художественного образа*. Москва: Советский писатель, 1987.
- Манн Юрий. *Постигая Гоголя*. Москва: Аспект–Пресс, 2005.
- Морозов Игорь, Слепцова Ирина. «Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных)». *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Ладомир, 1996: 248–304.
- Панченко Александр. «Мертвецы: “добрые”, “злые” и непонятно какие. Восприятие смерти в аграрных культурах». *Отечественные записки* 56/5 (2013): 135–143.
- Пропп Владимир. *Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования*. Санкт-Петербург: Терра–Азбука, 1995.
- Седакова Ольга. *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва: Индрик, 2004.
- Смирнова Елена. *Поэма Гоголя «Мертвые души»*. Ленинград: Наука, 1987.
- Софронова Людмила. *Мифопоэтика раннего Гоголя*. Санкт-Петербург: Алетей, 2010.
- Толстая Светлана. «Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования». *Славяноведение* 6 (2000): 14–20.
- Трофимов Андрей. „Убогий сирота“. *Живая старина* 1 (1999): 25–26.
- Успенский Борис. *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского*. Москва: Издательство МГУ, 1982.
- Фрейденберг Ольга. *Поэтика сюжета и жанра*. Москва: Лабиринт, 1997.
- Черепанова Ольга. «Очерк традиционных народных верований Русского Севера (Комментарии к текстам)». *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1996: 113–181.

## REFERENCES

- Agapkina Tat'yana, Vinogradova Lyumila. «Blagopozhelaniya: ritual i tekst». *Slavyanskij i balkanskij fol'klor. Verovaniya. Tekst. Ritual*. Moskva: Nauka, 1994: 168–208.
- Agapkina Tat'yana, Nevskaya Lidiya. «Gost'». *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'*. V 5 t. Pod obščej red. N. I. Tolstogo. T. I. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1995: 531–533.
- Bajburin Al'bert, Levinton Georgij. «K opisaniyu organizacii prostranstva v vostochnoslavjanskoj svad'be». *Russkij narodnyj svadebnyj obryad. Issledovaniya i materialy*. Leningrad: Nauka, 1978: 89–106.
- Bajburin Al'bert, Levinton Georgij. «Pohorony i svad'ba». *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoj duhovnoj kul'tury. Pogrebal'nyj obryad*. Moskva: Nauka, 1990: 64–99.
- Bahtin Mihail. *Voprosy literatury i estetiki*. Moskva: Hudozhestvennaya literatura, 1975.
- Bogatyrev Petr. «Igrы v pohoronnyh obryadah Zakarpat'ya». *Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva: Ladomir, 1996: 484–508.
- Bogatyrev Petr. «“Polaznik” u yuzhnyh slavyan, mad'yarov, slovakov, polyakov i ukraincev». Bogatyrev Petr. *Narodnaya kul'tura slavyan*. Moskva: Iskusstvo, 2007: 131–214.
- Cherepanova Ol'ga. «Očerok tradicionnyh narodnyh verovanij Russkogo Severa (Kommentarii k tekstam)». *Mifologičeskie rasskazy i legendy Russkogo Severa*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1996: 113–181.
- Dal' Vladimir. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka*. V 4 t. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1955.
- Dmitrieva Ekaterina. «Kommentarii k “Večeram na hutore bliz Dikan'ki”». Gogol' Nikolaj. *Polnoe sobranie sočinenij i pisem*. V 23 t. T.I. Moskva: Nasledie, 2001: 611–850.
- Egorov I. V. «“Mertvye duši” i zhanr plutovskogo romana». *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka* 37/1 (1978): 31–36.
- Eremina Valeriya. «Mif i narodnaya pesnya (k voprosu ob istoričeskikh osnovah pesennyh prevrščhenij)». *Mif — fol'klor — literatura*. Leningrad: Nauka, 1978: 3–15.
- Evdokimova Lyudmila. Mifopoetičeskaya tradiciya v tvorčestve F. Sologuba. Astrahan': Izdatel'stvo Astrahanskogo pedagogičeskogo universiteta, 1998.
- Frejdenberg Ol'ga. *Poetika syuzžeta i zhanra*. Moskva: Labirint, 1997.
- Gibelev Igor'. «Filosofskij koncept granicy: prostranstvennyj kontekst». *Fundamental'nye issledovaniya* 11-2 (2013): 369–373.
- Gippius Vasilij. *Gogol'*. Leningrad: Mysl', 1924.
- Gogol' Nikolaj. *Polnoe sobranie sočinenij*. V 14 t. Moskva — Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1937–1952.
- Goncharov Sergej. *Zhanrovaya struktura «Mertvyh duš» N. V. Gogolya i tradicii russkoj prozy*. Avtoreferat dis. ...kand. filol. nauk. Leningrad, 1985.
- Ivanickij Aleksandr. «Arhetipy Gogolya». *Literaturnye arhetipy i universalii*. Moskva: RGGU, 2001: 248–281.
- Karpenko Aleksej. «Cherty narodno-smekhovej karakterologii v mire “Mertvyh duš” N. V. Gogolya». *Mysl', slovo i vremya v prostranstve kul'tury. Teoreticheskie i lingvodidaktičeskie aspekty izučeniya russkogo yazyka i literatury*. Kiev: Agrarna nauka, 1996: 23–59.
- Krivosos Vladislav. *Povesti Gogolya: Prostranstvo smysla*. Samara: SGPU, 2006.
- Kruglov Jurij. *Russkie svadebnye pesni*. Moskva: Vysshaya škola, 1978.
- Levkievskaya Elena. «Sirota». *Slavyanskaya mifologiya. Enciklopedičeskij slovar'*. 2-e izd. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2002: 433.
- Lysyuk Natal'ya. „Magiya zheniha i nevesty v vostochnoslavjanskom svadebnom obryade“. *Tradicionnaya kul'tura* 9/1 (2003): 9–18.
- Mann Jurij. *Dialektika hudozhestvennogo obraza*. Moskva: Sovetskij pisatel', 1987.
- Mann Jurij. *Postigaya Gogolya*. Moskva: Aspekt-Press, 2005.
- Morozov Igor', Slepčova Irina. «Svidanie s predkom (Perezhitochnye formy ritual'nogo braka v svyatočnyh zabavah ryazhenyh)». *Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva: Ladomir, 1996: 248–304.

- Panchenko Aleksandr. «Mertvecy: “dobrye”, “zlye i neponyatno kakie. Vospriyatie smerti v agrarnykh kul'turah». *Otechestvennye zapiski* 56/5 (2013): 135–143.
- Propp Vladimir. *Russkie agrarnye prazdniki: (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)*. Sankt-Peterburg: Terra–Azbuka, 1995.
- Sedakova Ol'ga. *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan*. Moskva: Indrik, 2004.
- Smirnova Elena. *Poema Gogolya «Mertvye dushi»*. Leningrad: Nauka, 1987.
- Sofronova Lyudmila. *Mifopoetika rannego Gogolya*. Sankt-Peterburg: Aletejya, 2010.
- Tolstaya Svetlana. «Mir zhivykh i mir mertvykh: formula sosushchestvovaniya». *Slavyanovedenie* 6 (2000): 14–20.
- Trofimov Andrej. „Ubogij sirota“. *Zhivaya starina* 1 (1999): 25–26.
- Uspenskij Boris. *Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskih drevnostej (Relikty yazychestva v vostochnoslavjanskom kul'te Nikolaya Mirlikijskogo)*. Moskva: Izdatel'stvo MGU, 1982.
- Vajskopf Mihail. *Ptica-trojka i kolesnica dushi: Raboty 1978–2003 godov*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2003.
- Vinogradova Lyudmila. *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykh slavyan. Genезis i tipologiya kolyadovaniya*. Moskva: Nauka, 1982.
- Vinogradova Lyudmila. *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya tradiciya slavyan*. Moskva: Indrik, 2000.
- Violajnen Mariya. «Rannij Gogol': katastrofizm soznaniya». *Gogol' kak yavlenie mirovoj literatury*. Moskva: IMLI RAN, 2003: 9–14.
- Zelenin Dmitrij. «Drevnerusskij yazycheskij kul't “zalozhnyh” pokojnikov». *Zelenin Dmitrij. Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture. 1917 — 1934*. Moskva: Indrik, 1999: 17–34.

Аркадиј Голденберг

#### ЖИВЕ И МРТВЕ ДУШЕ У ГОГОЉЕВОМ УМЕТНИЧКОМ ПРОСТОРУ

##### Резиме

У раду се разматра онтолошки статус два света у Гогољевом уметничком простору, начини комуникације између света живих и света мртвих у контексту митолошких представа словенске народне културе. Показана је улога традиције посмртних и свадбених обреда у Гогољевом метасижеу и у његовој поезици.

*Кључне речи:* Гогољ, два света, постојање, непостојање, граница, комуникација, душа, посмртно постојање, словенска митологија, обредна култура.