

ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРИЗМА ЛИТЕРАТУРЫ

А. Х. ГОЛЬДЕНБЕРГ
(Волгоград)

ОБРЯДОВЫЙ КОНТЕКСТ В МИФОПОЭТИКЕ ГОГОЛЯ

Аннотация. В статье анализируется роль народных обрядовых традиций в мифопоэтике и онтологии творчества Гоголя. Выявляются генетические связи и типологическое сходство с обрядовым фольклором способов коммуникации мира живых и мира мертвых в произведениях писателя.

Ключевые слова: архетип, Гоголь, мифопоэтика, обряд, ритуал.

В переписке и записных книжках Гоголя, в «Книге всякой всячины, или подручной Энциклопедии», которую он вел с юношеских лет, сохранилось немало подробных описаний народных обрядов и суждений о них самого писателя. По этим записям можно проследить, как менялись фольклорные интересы и как складывались взгляды писателя на роль традиций народной культуры в его творчестве. Особо следует отметить тот факт, что Гоголь считал необходимым рассматривать фольклорные явления не изолированно, а во взаимной связи с обрядом, как целостный эстетический и историко-этнографический комплекс. Это условие, по его мнению, дает ключ к правильному пониманию их смысла. В письме от 1 июня 1834 г. к И. И. Срезневскому, задумавшему издание обрядовых песен, виден и живой интерес писателя к ним, и подлинно научный фольклористический подход к поэзии обрядовых праздников: «Ваша мысль напечатать песни обрядные очень хороша. Недурно бы их поместить совершенно в том порядке, в каком они следуют одна за другого во время обрядов с объяснением — при ка-

ких обстоятельствах. Это была бы очень нужная вещь, и верно бы все понимающие важность этого дела были бы вам очень благодарны» [Гоголь 1937—1952, т. 10, 321].

Архетипы народной обрядовой культуры играют заметную роль в художественной структуре гоголевских произведений. Действие большинства «малороссийских» повестей развертывается на фоне или в преддверии праздника («Вечер накануне Ивана Купала», «Ночь перед Рождеством») или в особом праздничном локусе («Сорочинская ярмарка»). Весьма значимым аспектом мифопоэтики Гоголя является изображение обрядовых ритуалов и ритуального поведения персонажей. Здесь ведущее место занимают свадьба и ее структурные компоненты, описание которых есть не только в ранних произведениях («Сорочинская ярмарка», «Вечер накануне Ивана Купала», «Страшная месть»), но и во множестве других гоголевских текстов — от «Ревизора» и «Женитьбы» до «Мертвых душ». Похоронный обряд описывается в повестях «Старосветские помещики», «Вий», «Шинель» и поэме «Мертвые души».

Вопрос о мировоззренческих истоках гоголевской поэтики и роли в ней традиций обрядового фольклора наиболее остро за последние полвека был поставлен М. М. Бахтиным, связавшим смех Гоголя с карнавальным началом народной культуры. Ученый 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 М. М. Бахтин, а поистине космический ужас, который испытывают живые гоголевские персонажи перед «выходцами с того света» [Софронова 2010, 133].

В Предисловии к первой части «Вечеров на хуторе близ Диканьки» пасечник 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 1937—1952, т. 1, 106]. В первую часть он их не помещает «нарочно», чтобы не напугать «добрых людей». Лукавство издателя обнаруживается уже в «Сорочинской ярмарке»: сюжетным контрапунктом повести становится история о красной свитке изгнанного из пекла черта. Она вызывает у ее героев не просто страх, а «ужас», который «оковал всех» [Там же, 127]. 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.

Если в первой повести «Вечеров» активность демонических персонажей вызвана обозначением локуса ярмарки как «нечистого» места, то в «Вечере накануне Ивана Купала», «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 доказал, что «между основными праздниками, при всех их отличиях, имеется ясно ощущимое сходство» [Пропп 1995, 22—23]. Стержневой мифологемой календарного праздника является идея

вечного круговорота жизни. Она определяет не только прагматику народного обряда, но и его формальную организацию. Ученый обратил внимание на тесную связь календарных народных праздников с обрядами поминования усопших. Они, по его наблюдениям, «имеют место во время святок, на масленицу, на Троицу, в радунице и в некоторые другие сроки» [Пропп 1995, 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 1937—1952, т. 1, 189].

С другой стороны, мифопоэтическое сознание Гоголя проявляется у него в наделении своих героев чертами и свойствами животных. При этом последние зачастую играют роль тотемных предков и могут поглотить своих «сыновей», вернув их в земляное чрево [Иваницкий 2001, 255]. Если в ранней прозе писателя их тотемная природа явлена открыто (например, птичий нос, баран и медведь в «Заколдованным 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 ссоре), 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).

Осознание нерасторжимой связи поколений принадлежит к числу фундаментальных категорий народной культуры. 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 Д. К. Зеленин, который, изучая народные представления о посмертном существовании человека, заметил глубокие различия в отношениях к тем покойникам, которые умерли естественной смертью, и к тем, кто умер преждевременной или неестественной смертью. Умершие «своей» смертью почитались как *родители, предки, «не свой»* — именовались *заложными покойниками*, или *мертвяками*. Последние попадали в услужение нечистой силе и сами становились демоническими существами, опасными для живых людей [Зеленин 1999, 18–20]. Таким образом, умершие в народном сознании делились на *чистых и нечистых*. Подавляющее большинство demonологических персонажей славянского фольклора восходит, согласно современным исследованиям, к верованиям о «заложных», или «ходячих», покойниках [Виноградова 2000; Седакова 2004]. Эти представления нашли свое преломление на разных уровнях мифопоэтики Гоголя и стали важной частью онтологии его творчества. В «Страшной мести» на родовом кладбище колдуна «гниют его нечистые деды» [Гоголь 1937–1952, т. 1, 247].

В качестве ключевой онтологической проблемы выступает у Гоголя оп-

позиция бытия и небытия, живого и мертвого. 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]. В его основе лежали мифологические представления о посмертной судьбе предков, души которых в определенные народные 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, 29, 116]. В календарных обрядах у «предков» просили покровительства, в семейных (родинных, 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. Обделенность сироты, лишение своей доли в патриархальной общине делали его в семейных обрядах лицом нежелательным, чтобы его обездоленность не распространялась на окружающих и на саму обрядовую ситуацию. Обычно он не допускался к участию в свадебном обряде, а также в некоторых календарных обрядах, исполняемых ради плодородия и правильного течения жизни. Сирот, как и незаконнорожденных, избегали, в частности, принимать в колядную дружину [Виноградова 1999, 573]. 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» [Левкиевская 2009, 642].

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 месть»). И даже Иван Федорович Шпонька — сирота, находящийся под покровительством своей тетушки¹. Обратим внимание, что во всех этих произведениях, за исключением «Страшной мести» и повести о Шпоньке, где тема брака только намечена как возможность превращения «дытыни» в «мужа», свадьба выступает в качестве ключевого сюжетного мотива. И совершается она при участии нечистой силы². Иными словами, сиротство персонажей наделяет эти свадьбы признаками «нечистоты», то есть превращает в антисвадьбы. Даже если свадьба сыграна по всем обрядовым правилам, как в «Вечере накануне Ивана Купала», она не приносит героям счастья.

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 «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 тем 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 благодаря литературному чуду. Замечено, что финал «Майской ночи» носит, «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]. Противоречит народным представлениям о посмертной судьбе русалок и пожелание Левко «доброй и прекрасной панночке»: «Пусть тебе на том свете вечно усмехается между ангелами святыми!» [Дмитриева 2001, 749].

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 Хомы Брута и панночки. Травестия романтической темы мистического брака присутствует в сюжете «Шинели» [Манн 1987, 77]. Однако превращение Башмачкина в «ходячего покойника» в «фантастическом» окончании повести позволяет соотнести ее финал с древними народными представлениями о причинах явления умершего в мир живых, одной из которых является неизжитость им срока жизни. Поведение мертвца, ищущего свою шинель (ср. историю о поисках чертом красной свитки в «Со-

¹ О метафизическом подтексте темы сиротства в «Вечерах» см.: [Гончаров 1997, 38–43].

² Картины свадьбы с участием колдуна открывается «Страшная месть», но свадебный сюжет имеет здесь периферийный характер и осложнен инцестуальными мотивами.

рочинской 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. Очевидна их связь 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 обезды окрестных помещиков — владельцев мертвых душ. Они воспроизводят структурную схему обрядовых обходов, связанных с календарными народными праздниками. На святках обход дворов является композиционным стержнем обряда колядования, праздничная атмосфера которого ярко воссоздана 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 в дар обрядовую пищу, основу которой составляли изделия из теста: святочный хлеб, разного рода выпечка,

в том числе особое обрядовое печенье, имевшее форму домашних животных. Высказывалось предположение, что фигурное тесто заменило собой жертвеннное 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 задабривания умерших, чтобы они в дальнейшем содействовали благополучию своих родственников» [Виноградова 1982, 148].

Чичиков с его умением «очень искусно польстить каждому» [Гоголь 1937—1952, т. 6, 12] производит при своих посещениях помещиков типологически сходный дарообмен: «благопожеланий» на мертвые души. Этот обрядовый архетип представлен, естественно, не в прямой, а в travestийной ипостаси во всех диалогах с помещиками, исключая Ноздрева. 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 [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 1937—1952, т. 6, 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 поместью: «У вас, матушка, хорошая деревенька» [Гоголь 1937—1952, т. 6, 50]. Однако отказ помещицы продать мертвые души резко меняет речевое поведение Чичикова: «... да пропади они и околей 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].

В работах о Гоголе не раз отмечалась календарная неопределенность действия поэмы: никак не согласуются, например, летний пейзаж в имении Манилова и «шинель на больших медведях» Чичикова [Манн 2007, 449]. Между тем в главе о Коробочке календарные приметы настойчиво вводятся автором в повествование. Приглашая Чичикова вновь приехать к ней за покупками, помещица приурочивает их к отмеченным дням народного календаря: «У меня о святках и свиное сало будет <...> У меня к Филиппову посту будут и птичьи перья» (Гоголь 1937—1952, т. 6, 57). Эти реплики героини не только актуализируют святочный контекст в «Мертвых душах», но и указывают на тесную связь их мифопоэтики с поминальной обрядностью. Филиппов пост входил в цикл годовых поминальных дней, посвященных всем умершим предкам [Толстая 2005, 80]. Этот пост упоминается среди осенних родительских дней в главе восьмой четвертой части книги известного этнографа И. М. Снегирева «Русские народные праздники и суеверные обряды» (1839), подробный конспект которой сохранился в бумагах Гоголя. Здесь, в частности, представлен материал о способах общения крестьян с душами предков, для которых в эти дни «поселяне пекут *пироги, блины*» [Гоголь 1937—1952, т. 9, 427].

Диалог Чичикова и Манилова представляет собой инверсию обряда благо-

пожелания, характерную для святочных игр с покойником, в которых пародируется погребальная обрядность (игра в «умруна»). Один из украинских исследователей проницательно заметил, что «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 «ряженые» похороны и отпевания, которые носят эротический характер, призванный активизировать производящие функции мира живых, повлиять на плодородие земли, животных и людей [Морозов, Слепцова 2004, 559—572].

Однако в наиболее архаичных формах они сохранялись не в календарной, а в семейной обрядности. По свидетельству П. Г. Богатырева, вплоть до 1930-х гг. этнографы фиксировали в западноукраинской погребальной традиции веселые игры с телом настоящего покойника («игры при покойнике»). К ноге мертвца 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 у покойников щекотали именно пятки, «так как пятка — это та часть тела, которой нет у представителей нечистой силы (ср. одно из наименований черта — Антишка беспятый)» [Черепанова 1996, 115]. Знакомство Чичикова с Коробочкой тоже начинается с предложения гостеприимной вдовы почесать на ночь пятки: «Покойник мой без этого никак не засыпал» [Гоголь 1937—1952, т. 6, 47]. Гость, явившийся в неурочное время неизвестно откуда («приехал же бог знает откуда, да еще и в ночное время» [Там же, 52]), в мифологическом сознании воспринимался как представитель «чужого», или потустороннего, мира и мог быть демоническим сущест-

вом, «ходячим» покойником. Недаром Коробочки, «необыкновенно» боящейся чертей, незадолго до встречи с Чичиковым «всю ночь снился окаянный» [Там же, т. 6, 54]. Предложение Коробочки почесать пятки³ со ссылкой на покойника, который никак без этого не засыпал, в обрядовом контексте можно рассматривать как способ идентификации гостя по признаку «свой»/«чужой», человек/нечеловек.

У славян была широко распространена вера в то, что души умерших посещают свои бывшие дома в поминальные дни и в сочельник. Показательно, что в похоронных причитаниях восточных славян покойника называют «гостем» [Невская 1997, 443]. С этими представлениями были связаны и поверья о том, что любой пришедший в сочельник гость — «особа священная» [Виноградова 1982, 195]. Считалось, что «именно через посредничество ритуально значимых лиц можно связаться с миром умерших» [Виноградова 1982, 144]. В некоторых обходных обрядах визитером мог выступать один человек. Первого посетителя дома в начале целого ряда осенне-зимних народных праздников именовали «полазником» и воспринимали в качестве ритуального гостя [Богатырев 2007]. Такого рода гость — объект особого почитания как представитель чужого, иного мира. В том же семантическом поле находится и другое значение слова «гость», зафиксированное в словаре В. Даля и имеющее прямое отношение к главному герою «Мертвых душ», — «иноземный или иногородний купец, живущий и торгующий не там, где приписан» [Даль 1955, 386]. Превращение «чужого» в «гостя» связано с обрядовыми формами обмена, включающими пиры, угождения, чествования.

«Вы у нас гость: нам должно угощать» [Гоголь 1937—1952, т. 6, 148], — говорит председатель палаты Чичикову после оформления купчих на мертвые души. Тут, по сути, обозначена модель, по которой строятся до девятой главы отношения городских чиновников и помещиков с Чичиковым. Архетип об-

рядового 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 — «мосыциц Христу дорогу на небо» (цит. по [Виноградова 1982, 188]). В качестве обрядовых блюд можно упомянуть щи и гречневую кашу, которой была начинена знаменитая «няня» у Собакевича, ватрушки, «из которых каждая была гораздо больше тарелки» [Гоголь 1937—1952, т. 6, 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» [Там же, 99], — 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 только 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 искусственный кузнец и слесарное мастерство знал», — говорит Чичикову Коробочка [Там же, 51]. Характеристики покойных крестьян Собакевича представляют собой развернутые панегирики: «А Пробка Степан,

³ Об амбивалентном характере почесывания как формы «мягкой щекотки» см.: [Козинцев 2007, 97—98].

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].

В размышлениях самого Чичикова над списком купленных душ («что вы, сердечные мои, поделывали на веку своем? как перебивались?» [Там же, 136]) звучит в обращенном виде характерный для причитаний мотив *оживления покойника*, к которому вопленицы обращаются с призывом рассказать, «как там живешь». Символический «смотр» покойников, устроенный Чичиковым, напоминает языческий обычай обрядовой «оклички» мертвых в Великий четверг, зафиксированный в «Стоглаве»: «А Великий четвергъ по рану солому палют и кличутъ мертвыхъ» (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 1937—1952, т. 6, 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» [Усачева 2000, 58]. Для их предотвращения совершались «опахивания», «огораживания», профилактические обходы «своей» территории. Сюжетное поведение гоголевского героя, структура его визитов и объездов носят характер своеобразной инверсии этих апотропических обрядов⁴. Негоция Чичикова, *незваного гостя*, скучающего мертвые души, нарушает традиционный рег-

ламент общения предков и потомков. Ведь «главная задача всей поминальной обрядности — окончательное восстановление четких границ между миром живых и миром мертвых» [Алексеевский 2007, 246]. Пытаясь отторгнуть от мира мертвых его часть, гоголевский герой, согласно народным воззрениям, лишает купленные души родовых связей и способствует несанкционированному вторжению «чужого» в мир живых, расширяя тем самым пространство смерти. Крах предприятия Чичикова есть знак победы над энтропийным началом, угрожающим миру русской жизни.

В последующих томах Гоголь, как известно, собирался «оживить» героев своей поэмы. Для реализации этого замысла понадобились другие поэтические средства, источники которых писатель тоже находил в традиционной народной культуре. Среди обрядовых ролей, которые приходится играть Чичикову в сюжете первого тома, одной из важнейших является роль *жениха-похитителя*. В обрядовой поэзии жених может выступать в разных ипостасях: удачливый охотник, грозный князь, богатый купец и т. д. 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 мифологических 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 слухами о мертвых душах воображении городских жителей. С другой стороны, в этой роли воскрешается семантика мифологического обрядового концепта «свадьба — похороны». Родившись в городской молве, толки о свадьбе героя и губернаторской дочки завершаются похоронами прокурора.

⁴ Характерные для народного языка табуистические названия болезней (лихорадка — *гостейка*, *гости*, оспа — *гостица*) [Филин 1972, 98] актуализируют негативные коннотации семантики *гостя*, связанные с его чужестностью, враждебностью миру живых.

Роль жениха, которую наряду с другими приходится играть в сюжете поэмы Чичикову, — важная составная часть образа главного героя, 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 мифопоэтике 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.

Во втором томе «Мертвых душ» свадебная тема становится одной из ведущих сюжетообразующих линий⁵. История духовного пробуждения Тентетникова, связанная с его любовью к Улиньке Бетрищевой, разворачивается на фоне поэтических картин весенней природы, пронизанных брачной символикой. В обрядовом контексте второго тома Чичикову выпадает роль удачливого свата, которая определяет маршруты его новых поездок. Описания хороводов и игрищ с участием деревенских красавиц и Селифана позволяют соотнести их с народным праздником Красной горки, традиционным временем свадеб. О том, насколько важен был для писателя весь комплекс традиционных представлений и обычаяв, имеющих отношение к этому празднику, свидетельствует его прямая оценка, вложенная в уста идеального героя Василия Платонова. Возражая брату, который советует ему не принимать близко к сердцу захват пустоши соседским помещиком, Платонов говорит: «Здесь у меня крестьяне празднуют всякую весну красную горку. С ней связаны воспоминания деревни. А для меня обычай — святая вещь и за него готов пожертвовать всем» [Гоголь 1937—1952, т. 7, 93].

Гоголевский герой подчеркивает, что у этого праздника есть, помимо свадебного, еще один важный аспект, связанный с поминовением покойных

⁵ О роли свадебных архетипов в поэтике первого тома «Мертвых душ» подробнее см.: [Гольденберг 2007, 22—43].

предков. Недаром Улинька, решившись на брак с Тентетниковым, «вечером ходила на могилу матери и в молитве искала подтверждения своей решимости» [Гоголь в воспоминаниях 1952, 486]. Если рассматривать поступок героини в контексте тех обрядовых традиций, которые приурочиваются к определенным народным праздникам (и, в частности, к Красной горке), то в поведении Улиньки находит отражение народный предсвадебный обычай; его объяснение и описание Гоголь мог найти в труде И. М. Снегирева: «Если невеста сирота, то <...> ночью за день до брака она ходит на кладбище прощаться с родителями; помолившись на могилах их <...>» [Снегирев 1839, 144]. Цель этого обрядового действия невесты, в котором, по мнению ученого, соединяются два важнейших народных обряда — поминальный и свадебный, — «просить себе благословения на судьбу свою» у покойных родителей [Снегирев 1839, 118]. О распространенности этого обычая свидетельствует и наличие в свадебном фольклоре особой разновидности при читаний невесты.

Красную горку отмечали в воскресенье на Фоминой неделе. В народе бытовало представление, что в пасхальный период предки посещают землю и свои дома, а также справляют свою Пасху, получившую название «Пасха мертвых». Поминальные обряды Фоминой недели должны были обеспечить умершим достойное пребывание на земле и благополучное возвращение на тот свет. Основным днем поминовения была Радуница, то есть вторник или понедельник на Фоминой неделе. В книге А. В. Терещенко «Быт русского народа» (1848), которую Гоголь внимательно изучал во время работы над вторым томом, дано подробное описание радуницких обрядов и связанных с ними верований. Терещенко, в частности, пишет: «Верят еще, что если в Радуницу случится представление света, то вышедшие из темниц (покойные предки. — А. Г.) предстанут прямо в рай с поминающими их» [Терещенко 1999, 234]. И Красная горка, и Радуница входили в календарный цикл пасхальных праздников, лейтмотивом которых была тема воскресения Христа и духовного преображения человека. Так соединились

в мифопоэтике Гоголя языческие и христианские представления о жизни, смерти и посмертном существовании человеческой души. И вряд ли случайно автор поэмы завершил весенний пейзаж второго тома восклицанием: «Рай, радость и ликованье всего!» [Гоголь 1937—1952, т. 7, 30].

Исследование места и роли обрядового контекста в мифопоэтике Гоголя позволяет не только увидеть глубину и цельность художественного мира писателя, но и заново осмыслить важнейшие онтологические аспекты его творчества. Очевидно, что сегодня адекватное прочтение гоголевских текстов без углубленного мифопоэтического и фольклорно-этнографического комментария невозможно.

Литература

Агапкина, Виноградова 1994 — Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелания: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал: сб. ст. / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1994. С. 168—208.

Алексеевский 2007 — Алексеевский М. Д. Мотив оживления покойника в северо-русских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227—262.

Байбурин, Левинтон 1990 — Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд: сб. ст. / отв. ред. В. В. Иванов, Л. Г. Невская. М., 1990. С. 64—99.

Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 484—495.

Богатырев 1996 — Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре: сб. ст. / сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 484—508.

Богатырев 2007 — Богатырев П. Г. «Полазник» у южных славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев // Богатырев П. Г. Народная культура славян. М., 2007. С. 131—214.

Виноградова 1982 — Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Виноградова 1999 — Виноградова Л. Н. Колядование // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 570—579.

Виноградова 2000 — Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Виролайнен 2003 — Виролайнен М. Н. Ранний Гоголь: катастрофизм сознания // Гоголь как явление мировой литературы: сб. ст. / под ред. Ю. В. Манна. М., 2003. С. 9—14.

Гиппиус 1924 — Гиппиус В. В. Гоголь. Л., 1924.

Гоголь в воспоминаниях современников 1952 — Гоголь в воспоминаниях современников / ред. текста, предисл. и comment. С. Машинского. М., 1952.

Гоголь 1937—1952 — Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: в 14 т. М.; Л., 1937—1952.

Гольденберг 2007 — Гольденберг А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя. Волгоград, 2007.

Гончаров 1997 — Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997.

Даль 1951 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 1. М., 1955.

Дмитриева 2001 — Дмитриева Е. Е. Комментарии к «Вечерам на хуторе близ Диканьки» // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 23 томах / гл. ред. Ю. В. Манн. Т. 1. М., 2001. С. 611—850.

Еремина 1978 — Еремина В. И. Миф и народная песня (к вопросу об исторических основах песенных превращений) // Миф — фольклор — литература: сб. ст. / отв. ред. В. Г. Базанов. Л., 1978. С. 3—15.

Зеленин 1999 — Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917—1934. М., 1999. С. 17—34.

Иваницкий 2001 — Иваницкий А. И. Архетипы Гоголя // Литературные архетипы и универсалии: сб. ст. / под ред. Е. М. Мелетинского. М., 2001. С. 248—292.

Карпенко 1996 — Карпенко А. И. 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: сб. ст. Киев, 1996. С. 23—59.

Козинцев 2007 — Козинцев А. Г. Человек и смех. СПб., 2007.

Кривонос 2006 — Кривонос В. Ш. Повести Гоголя: Пространство смысла. Самара, 2006.

Левкиевская 2009 — Левкиевская Е. Е. Сирота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 641—642.

Лысюк 2003 — Лысюк Н. А. Магия жениха и невесты в восточнославянском свадебном обряде // Традиционная культура. 2003. №1 (9). С. 9—18.

Манн 1987 — Манн Ю. В. Диалектика художественного образа. М., 1987.

Манн 2007 — Манн Ю. В. Где и когда? (Из комментариев к «Мертвым душам») // Манн Ю. В. Творчество Гоголя: смысл и форма. СПб., 2007. С. 445—452.

Морозов, Слепцова 2004 — Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни северорусского крестьянина (XIX—XX вв.). М., 2004.

Невская 1995 — Невская Л. Г. Концепт гость в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 442—452.

Пропп 1995 — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.

Седакова 2004 — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Снегирев 1839 — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 4. М., 1839.

Смирнова 1987 — Смирнова Е. А. Поэма Гоголя «Мертвые души». Л., 1987.

Софронова 2010 — Софронова Л. А. Ми- фопоэтика раннего Гоголя. СПб., 2010.

Терещенко 1999 — Терещенко А. В. Быт русского народа. Ч. IV, V. М., 1999.

Толстая 2000 — Толстая С. М. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14—20.

Толстая 2005 — Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.

Усачева 2000 — Усачева В. В. Контакты человека с демонами болезней: способы защиты и избавления от них // Миф в культуре: человек — не человек: сб. ст. / ред. Л. А. Софронова, Л. Н. Титова. М., 2000. С. 58—67.

Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Фарино 2004 — Фарино Е. Введение в литературоведение. СПб., 2004.

Филин 1972 — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 7. Л., 1972.

Фрейденберг 1997 — Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Summary. The role of ritual traditions in Gogol's mythopoetics and ontology of his works is analysed in the article. The genetic relations and typological similarity with ritual folklore of the communication ways between reality and afterlife world in the works by Gogol is defined.

Key words: archetype, Gogol, mythopoetics, rite, ritual.

Т. В. ЗУЕВА
(Москва)

К ПРОБЛЕМЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: СТИХОТВОРение Н. М. РУБЦОВА «В МИНУТЫ МУЗЫКИ»

Аннотация. Национальная картина мира представлена в стихотворении в соответствии с традициями русской культуры: фольклора, литературы, музыки, живописи. Лирическими средствами поэт запечатлел русскую этническую ментальность с ее устремленностью к Богу.

Ключевые слова: традиционность, лирика, фольклор, русская поэзия, народные любовные песни, архетип, психологический параллелизм, категория времени, христианские мотивы.

Национальная картина мира включает в себя этническую ментальность, следовательно, может быть выражена в лирике. При этом поэт обязан учитывать то традиционное отношение к миру, которое уже запечатлено в национальной культуре — ее поэзии, музыке, живописи, языке и фольклоре. Думается, что Николай Михайлович Рубцов (1936—1971) никогда не делал этого специально — душа поэта непостижимым образом сама хранила *всю красоту былых времён*. Однако при этом он осознанно относился к своим творческим принципам. Например, летом 1964 г. в письме к А. Яшину Рубцов писал из с. Никольского о том, что за полтора месяца создал около 40 стихотворений. «В основном о природе... Предпочитал использовать слова только духовного, эмоционально-образного содержания, которые звучали до нас сотни лет и столько же будут жить после нас...» [Полётова 2009, 273].

Русский классический фольклор был востребован всеми видами профессионального искусства, и во второй половине XX в. он, частично сохраняясь в живом бытованиях, в основном представлял уже в отраженных формах.