

Михаил Вайскопф (Иерусалим)

НОС В КАЗАНСКОМ СОБОРЕ: О ГЕНЕЗИСЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМЫ У ГОГОЛЯ

В своем фундаментальном исследовании гоголевского творчества Дональд Фангер отметил, что установка на литературный эксперимент, вдохновлявшая автора "Носа", заведомо ограничивает правомерность любой символической интерпретации повести¹ вроде тех, что предпринимались психоаналитиками или Н. Ульяновым² и Вебером.³ Не оспаривая этого мнения, я хотел бы, однако, указать на наличие функциональной связи между демонстративной антиконвенциональностью повести и тем конкретным семантическим материалом, которым Гоголь в ней оперировал. "Нос" считался шуткой, но что именно, кроме литературных шаблонов, в нем "выпучивалось"? "Ревизор" назывался "комедией", - отменяет ли это возможность его иносказательного, символического понимания? Игнорируя последнее, мы рискуем уподобиться незадачливым скептикам из "Развязки Ревизора":

"Все то, что вы говорите, красноречиво; но где здесь вы нашли подобие? Какое сходство Хлестакова с ветреной светской совестью или настоящего ревизора с настоящей совестью? Николай Николаич. Скажите мне поистине: находите вы здесь какое-нибудь сходство?"

Николай Николаич: Признаюсь, никакого.

Семен Семенович: И я тоже, как ни таращу свои глаза, но ничего не вижу. (...) Вздор! Он (автор - М.В.) и в помыслении этого не имел!⁴

В специальной литературе, посвященной "Носу", не находят разъяснения две важнейшие загадки: внезапное появление носа в хлебе и его последующая персонификация. Центральные мотивы эти невыводимы ни из журнально-репортажной традиции, обстоятельно изученной Виноградовым, ни из романтического сюжета об отражении или двойнике героя. Не освещают вопроса и несколько зозвучные метонимические ходы, прослеживаемые в других текстах Гоголя: Одно дело, когда персонаж достаточно условно отождествляется с доминирующей чертой его облика (вступление к "Невскому проспекту", "Портрет" и т. п.) - и совсем другое, когда нос, отделившийся от своего обладателя, сам становится личностью во всей целокупности понятия: от метонимии до буквальной, непосредственной метаморфозы пролегает эпачительная дистанция. Чтобы наметить решение проблемы, повесть необходимо вывести из сферы ближайших, но в сущности, иллюзорных аналогий и включить в более широкий, а главное, более концепту-

альный контекст. При таком рассмотрении ее сюжет следовало бы, вероятно, связать с телесной аллегорией средневековья, унаследованной барокко и классицизмом, и с мистической физиономикой (возродившейся в протонаучной форме в 18-ом веке: Лафатер), которая могла служить основанием для известной гоголевской склонности идентифицировать внешние черты с характером персонажа. Нос в этой системе обозначал способность к постижению добра (см. Лицо в словаре В. Даля), и, шире, духовные устремления личности, поскольку метафоризировалась обонятельная функция. Довольно прозрачное совмещение понятий *нос* - *запах* - *дух* мы находим и у Гоголя. История "происшествия" предваряется словами о том, что Иван Яковлевич "услышал запах горячего хлеба" - скрывающего в себе нос; жена цирюльника восклицает: "Тебя духу его не слыхала!" (III, 50), и т. д. Примечательно, что приравнивание потери носа к духовному омертвлению встречается в барочной мистической литературе. Ср. у Г. Сковороды (мысль о его возможном влиянии на Гоголя - применительно к "Мертвым душам" - была высказана в 1936 г. Д. Чижевским⁵):

"Сказано (...): "Всяк человек: слеп, или хром, или корносый, или ухорезан (...) да не приступит принести жертву" (...). А что же есть слеп, или хром, или корносы? Слушай Давида: "Очи имут и не узрят, уши имут и не услышат, ноздри имут и не обоняют" (...). Но кто есть корносы? Тот, кто лишен носа сего (...) Сей Исааков нос есть высокий, исполнен острейшего чувства. Он везде чувствует сладчайший дух (...) присутствия божия. Таков нос имел Иов. "Дух божий, сущий в ноздрях моих". Таков нос имели безнестестные те девы, кои говорят (...) "В воню мира твоего течем".⁶

"Дабы возмогти обонять благоухание нетленного оного человека, нужно нажить оный нос (...). Сим-то носом обоняет Исаак ризы (...) Иакова. Потеряли было сей нос, и за то услышали вот что. "О несмысленные галаты!" "И косные сердцем" (...) Все те были безносы, коих вопрошает Павел: "Приясте ли духа святы?" (...) Не без толку у евреев не ставили во священники безносых и кратконосых. Лишен чувства, обоняющего Христово благовоние (...) как может показать другим невеждам: "Се агнец божий".⁷

Как известно, ап. Павел, цитируемый Сковородой, и был провозвестником христианской мистической концепции тела, согласно которой община отождествлялась с плотью Иисуса: "Тело Христово мы есмы и уды от части" (I Кор. 12:27). В весьма общем виде на глубокое внимание Гоголя к взгляям и деятельности апостола указал недавно Р.-Д. Кайль, преимущественно в связи с темой духовного преображения личности⁸ (параллель между "гуманным местом" в "Шинели" и прозрением Савла на пути в Дамаск). Думается, что Павел оказался для

Гоголя не только притягательной и в определенном смысле парадигма -тической фигурой - но и писателем, чьи конкретные высказывания, отражаясь на лексическом уровне, могли подвергнуться также развертыванию в сюжетные построения. Как мне предстоит показать, его I-ое Послание к коринфянам, видимо, послужило отправным пунктом для "Носа":

"Якоже бо тело едину есть, и уды имать многи, вси же уды единаго тела, мнози суще, едину суть тело: тако и Христос. Ибо единем духом мы вси во едино тело крестихомся (...) и вси единем духом напоихомся. Ибо тело несть един уд, но мнози. Аще речет нога, яко несмъ рука, несмъ от тела: егда сего ради несть от тела; И аще речет ухо, яко несмъ око, несмъ от тела: егда сего ради несть от тела; аще все тело око, где слух; Аще все слух, где ухание; Ныне же положи Бог уды, единого коегождо их в телеси, якоже изволи. Аще ли быша вси един уд, где тело; Ныне же мнози убо удове, едино же тело. Не может же око рещи руце, не требе ме еси: или паки глава ногам, не требе ми есте" (I Кор. 12:12-21).

Последний стих пародийно дублирован в рецензии Шиллера в "Невском проспекте": "Я не хочу, мне не нужен нос!" (III, 37) Обратная ситуация, данная, так сказать, с точки зрения носа, обрисована в часто цитируемом письме Гоголя к Билибиной: "Верите, что часто приходит неистовое желание превратиться в один нос, чтобы не было больше ничего - ни глаз, ни рук, ни ног" (XI, 144). Получается, что "уд" сам становится телом. Этот сюжет, очерченный Павлом в аспекте негативной возможности, и реализуется в рассматриваемой повести.

Аналогом соединения Христа и Церкви выступает у Павла возглавляемый мужем брачный союз - "И будета два в плоть едину" (Еф. 5:30). Идеальной картине супружеской гармонии он противопоставляет повадки некоей обобщенной неправедной четы, порицаемой им в предшествующей, 11-й главе 1 Послания к коринфянам: "Несть бо муж от жены, но жена от мужа: Ибо не создан бысть муж жены ради, но жена мужа ради (...) Обаче ни муж без жены, ни жена без мужа, о Господе" (11:8-9, 11).

Повесть начинается с показа отталкивающей пары, живущей вопреки заветам апостола: цирюльника и его сварливой жены, помыкающей сожителем. Иными словами, бегство носа предварено и обусловлено распадом супружеской единой плоти. То есть, тело в "Носе" трактуется сразу же и в буквальном, и в символическом плане. Означененный мотив немедленно вступает во взаимодействие с другим, смежным. Речь идет о причащении к телу Христову в акте ритуальной трапезы. Развивая тему поведения, недостойного христианской общины, Павел укоризненно замечает: "Сходящимся убо вам вкупе, несть господскую вечерю

ясти: Кийждо бо свою вечёрю предваряет в снедение, и ов убо алчет, ов же упивается" (11:20-21).

По Павлу, себялюбие и алчность участников трапезы лишает хлеб и питье - "плоть Господню" - высокого символического статуса. Ср. в "Носе":

"Пусть дурак ест хлеб, мне же лучше, - подумала про себя супруга, - останется кофию лишняя порция" (III, 49).

Так пропаивает глубинный пласт повествования - травестия евхаристии,⁹ а точнее, всего евангельского сюжета о Воплощении.

Исходный момент земной жизни Иисуса - Благовещение; как раз к этому празднику, отмечавшемуся 25 марта, Гоголь и привязал "происшествие"¹⁰ (на что указал еще И. Ермаков,¹¹ интерпретировавший, правда, свое наблюдение в русле фрейдистского редукционизма). И обводя биографию Носа теми же временными контурами, что и воплощение Христа, Гоголь косвенно привнес вторую символическую датировку в экспозицию "события": оно случилось на Вознесенском проспекте. При этом, постепенно сдвигая в ходе работы над повестью приуроченность сюжетного действия к пасхальным марту-апрелю, Гоголь практически сближал его с главным христианским праздником - Светлым Воскресением. Вместе с тем, Благовещенье, обычно предшествующее Пасхе, в "Носе", по наблюдению Ермакова, приходится на пятницу. Сверхъестественное "отделение" носа перекликается потому и с крестными муками Иисуса: в пятницу, в сумерках, Ковалев со вздохом восклицает: "Боже мой! Боже мой! За что это такое несчастие?" (III, 64) - ср. Матф. 27:46. Нельзя тут упустить из виду и специфический слой значений, коренящихся в украинском фольклоре, столь близком Гоголю (отмечу попутно украинскую этимологию фамилии Ковалев). На Украине пятница в ритуальном аспекте вбирала в себя и семантику воскресенья: еще в 16-17 вв. ее празднование "состояло в том же, в чем состоит и празднование дня воскресного".^{12*} Видимо, память об этих "повсюдных и сильно вкоренившихся" обычаях сохранялась и в более позднее время - Гоголь, к тому же, прекрасно знал историю Малороссии.

Во всей семиотической полноте рождество, а равно, распятие и воскресение Спасителя воспроизводятся в обряде рассечения хлеба. Гоголь, питавший напряженный интерес к литургии, детально описал ее в своей поздней и, пожалуй, итоговой книге. Ею мы и воспользуемся:

"Иван Яковлевич для прили-чия надел сверх рубашки фрак" (III, 49).

"Супруга его (...) вынимала из печи только что испеченные хлебы (...) И бросила один хлеб на стол (Там же).

"Разрезавши хлеб на две половины, он поглядел в середину и (...) вытащил - нос!" (III, 49-50).

Выбросив нос в воду, цирюльник "отправился в заведение с надписью: "Кушанье и чай" спросить стакан пуншу" (III, 52).

"Но здесь происшествие совершенно закрывается туманом, и что далее произошло, решительно ничего неизвестно" (Там же).

*"Размышления о божественной
литургии"*

"Священник и диакон приступают к облачению себя в священные одежды".¹³

"Иерей берет одну из просфор с тем, чтобы изъять ту часть, которая станет потом телом Христовым" (1611).

Священник крестовидно надрезает хлеб "и приподъемлет потом (...) вырезанную средину" (Там же).

"Диакон (...) паконец вливает вина и воды в чашу, соединяя их вместе (...). Таким образом, приготовлены и вино и хлеб, да обратятся потом во время священнодействия предстоящего" (1612).

Проскомидия "совершается вся в алтаре, при затворенных дверях, при задернутом занавесе, незримо от народа, как и вся первоначальная жизнь Христа протекла незримо от народа" (1610).

Бездетный цирюльник с женой - скрытая карикатура на Иосифа обручника и Богородицу; ср. в монологе Прасковьи Осиповны намеки на импотенцию мужа, вдумчиво проанализированные фрейдистами: "Знай умеет только водить бритвой по ремню, а дела своего скоро совсем не в состоянии будет исполнять" (III, 50). На фоне украинской народной традиции испечение хлеба Прасковьей Осиповой получает отчетливое значение Рождества: "О празднике в честь полога Богоматери патриарх Иеремия (конец 16 в. - М.В.) в окружной грамоте своей говорит:

"На второй день (назавтра) праздника Рождества Христова празднуют полог Богородицы и приносят в этот день семидалион, муку печеную (в других актах: пироги (...), что есть великое нечестие, потому что пресвятая Дева родила и паки неизреченно пребыла Девою. Это есть доктрина безбожных еретиков, которые выдумали его к унижению Пресвятой Богородицы."¹⁴ (Курсив оригинала -М.В.)

"Догмат" сохранял живучесть и в середине 19 в.: "В Малороссии до сих пор народ в этот день приносит в храм хлеб, пироги и др. предметы". Кроме того, принято было выставлять "в храмах и домах иконы, представлявшие Богоматерь в муках рождения и бабку, повивающую младенца-Спасителя: Это представление внесено и в молитву бабе, привнесшей отроча"¹⁵ (курсив оригинала - М.В.).

В свете "безбожной" трактовки Рождества становится понятной демоническая роль сходной пары, изображенной в "Записках сумасшедшего" - цирюльника и повивальной бабки, стремящихся "по всему свету распространить магометанство" (III, 568).

Символика разделения хлеба в "Носе" комически актуализирует и последние события Евангелия - явление воскресшего Христа перед Вознесением. Иван Яковлевич с ужасом "узнал, что этот нос был не чей другой, как (...) Ковалева (III, 50) - ср. в Ев. от Луки: испуганными учениками Иисус "был узнан в преломлении хлеба" (24:30 - 31, 35). В дальнейшей сцене триумфального посещения Носом Собора нетрудно опознать шокирующую пародию на соединение Христа с Церковью (безносые же сидят у церковных врат и на Воскресенском мосту). Симптоматичен и выбор храма: Казанский собор славился чудотворной иконой Божьей матери - центральной фигуры литургии.

Отождествление части ("уда") и целого ("тела"), означенное персонификацией Носа, обретает скрытую основу: в пресуществлении и пречашении. "Но не дробитея в сем дроблении самое тело Христово, которого и кость не сокрушилась, - говорит автор "Размышлений", - и в малейшей частице сохраняется тот же всецелый Христос, как в каждом члене нашего тела присутствует та же человеческая душа нераздельная и всецелая" (1642). Очевидно, сюжетная семантика повести балансирует и на этом конструктивном принципе, и на том, который негативно раскрывается в тезисе Павла о недопустимости разрушения функционально-teleологического телесного единства.

Комментируя слова апостола "Едино тело, един дух есте" (Еф. 4:4), св. Григорий Синаит, один из авторов "Добротолюбия" - сборника, оказавшего влияние на Гоголя,¹⁶ пишет:

"Как тело без духа мертвое и бесчувственно, так и умертвившийся страстью (...) бывает бездействен, как непрsvящаемый Святым духом и благодатью Христовою: ибо (...) Он в нем недвижим по душевной мертвости. Душа у нас одна, а членов тела много, но она все их держит, животворит и движет, - (...) те же, которые (...) иссохли, как мертвые и неподвижные, хотя держат в себе, но безжизненными и бесчувственными (ср. "Нос был как деревянный и падал (...) как (...) пробка"; (III, 68 - М.В.). Так и Дух Христов, весь во всех членах Христовых пребывая, те из них, кои могут быть

причастны жизни, движет и животворит; но и те, кои неспособны к сему (...) человеколюбиво удерживает, как собственные. Таким образом всякий верный, хотя по вере причастен сыновоположения духовного, бывает однакож бездействен и непросвещен по причине нерадения и цеверия, лишась света и жизни Иисусовой: так что, хотя всякий верный, как член Христов, имеет Духа Христова, но иной остается бездейственным и неподвижным, как неспособный к причастию благодати".¹⁷

У Гоголя Нос парадоксально выведен в двойной роли: персонифицируя низменные "страсти" Ковалева - его карьеристские и сексуальные амбиции (вторые естественно увязываются с избитыми ходами эротической носологии) - он, в религиозном понимании, становится наиболее "безжизненной и бесчувственной" частью распадающегося образа; и одновременно Нос, воплотивший в себе самую сущность героя, - это утрированно-вещественный образ духа, "нечеловеколюбиво" разрывающего союз с телом.

Поскольку духовное, подлинно личностное начало в героях сведено к нулю, перипетии - к перестановке "удов", а "тело" - к агрегату вещей, не приходится поражаться, в частности, тому, что нос майора обнаружен в чужом доме. То, что на одном, квазиперсональном уровне выглядит индивидуальной и необъяснимой травмой Ковалева, на другом предстает метафорой всеобщего распада.

Древнее уподобление мира (государства, города и т. п.) человеческому телу, закрепленное и обогащенное средневековой традицией, перешло из последней в барокко и классицизм. В период создания "Носа" соматический образ империи, канонизированный Ломоносовым, стойко сохранял употребительность, судя, скажем, по книге В. Лебедева, широковещательно излагавшей все благонамеренные банальности николаевской эпохи: "Заря Российского величия (...) разлилась ныне над горизонтом единственной в мире и в летописях веков Империи, которая, опервшись главою о Северный океан и попирая стопами Китай, Персию, Турцию и Черное море, заключает в объятиях Восток и Запад. На пространной груди ее опочищет в счаствии (...) народ Русский с бесчисленными племенами, прильнувшими к сосцам ее".¹⁸

Позволительно оттого предположить, что в петербургской повести, смысловой диапазон которой охватывает всю Россию "от Риги до Камчатки" (III, 53), показано разъятие бюрократизованного государственного организма, обернувшегося конгломератом "частей", обуянных сословным эгоизмом.¹⁹ Действительно, в "Выбранных местах из переписки с друзьями" Гоголь мечтает о том, чтобы государь, побуждаемый любовью к Богу и к подданным, обратил "все, что ни есть" в государстве "как бы в собственное тело свое" (VIII, 256); призвание же

Церкви - заставить "всякое сословие, звание и должность войти в их (...) пределы, (...) изумить весь мир согласной стройностью организма" ("Несколько слов о нашей церкви и о нашем духовенстве", VIII, 246). Но организмом, или по определению св. Павла, "телом", предстает у Гоголя прежде всего сама Церковь, долженствующая сплачивать во-круг себя христианское общественное устройство. Тягостная мысль о ее внутренней мертвости не покидала Гоголя и тогда, когда он сделался искренним апологетом церковности и государственности - всего того, что в "Носе" подверглось уничижительному осмеянию. В той же статье о церкви и духовенстве Гоголь несколько противоречиво разграничивает храм и общину, которую он реально в себе объединяет, отделяя Церковь от ее, так сказать, соматической основы: *"Мы должны быть Церковь наша (...). Они (католики - М.В.) говорят, что Церковь наша безжизненна. Они сказали ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильным выводом: мы трупы, а не Церковь наша, и по нас они назвали и Церковь нашу трупом."* (VIII, 245). В другой статье, о церковном "просвещении", резкость усугублена тавтологическим эпитетом: противники называют Церковь "мертвым трупом" (курсив Гоголя - М.В.).

Одна из центральных гоголевских идей сопряжена с воскресением и Пасхой как предвестием чаемого братства. В "Носе" она, естественно, решается негативно, но любопытно, что в статье "Светлое воскресение", завершающей "Выбранные места", Гоголь словно перечисляет ретроспективно все то, что изображено в повести: демонический "дух гордости" разъединяющей людей, "с дерзким бесстыдством смеется" над ними (ср. комическую линию "Носа"); владычество его зиждется на "глупейших законах" моды и приличий; миром правят "ремесленники"; и главное обвинение: "И к чему при таком ходе вещей сохранять еще наружные святые обычаи Церкви, небесный Хозяин, которой не имеет над нами власти? Или это еще новая насмешка духа тьмы?" (VIII, 415).

Церковь в "Носе" - это телесность как таковая, безблагодатная и мертвая. В храме, сохранив внешнее благочестие, поминают черта и предаются любострастным помыслам. По Павлу, уподобившему тело храму, блуд есть осквернение и разъятие Тела Христова (I Кор., 6:13-20). Эротические злоключения Ковалева и крушение его матримониальных чаяний реализуют огромную символическую тему, намеченную в первых строках повести, - тему распада единой супружеской плоти, разоржения брачного союза между Христом и Церковью. Божественный Свет (тема статьи "Просвещение") подменен чиновником, служащим по ведомству просвещения, материализованной бюрократической фикцией: следуя известным мистическим концепциям, Гоголь устанавливает

вает аналогию между заведомой мнимостью косного материального мира и ложной реальностью государственного уклада - царства пустых форм.

Евхаристия в этом призрачном бытии выглядит бесцельным и бессмысленным коловорщением плоти, и ритуал причащения, утратив спиритуальную подоплеку, развенчивается как убогая и отталкивающая магия.

Параллели с западноевропейской "parodia sacra" и т. п. здесь крайне сомнительны ввиду отсутствия данной традиции в русско-украинской культуре. В ней наличествовало зато решительное неприятие церковности и обрядового христианства. В середине 18-го века на Слободской Украине сложилось поддерживаемое Г. Сковородой широкое антицерковное движение духоборов,²⁰ активно продолжавшее развиваться и во времена Гоголя. Вызвав к жизни взгляды, восходящие к гностическим течениям²¹ с их отрицанием "плотского", сотворенного мира как "темницы" и царства зла, ереси, наряду с другими факторами, могли послужить для Гоголя своеобразным проводником в деле приобщения к мистицизму антиконфессионального толка.

Религиозная ориентация Гоголя во многом проясняется, если просмотреться к проведению им темы причастия в "Тарасе Бульбе". В отличие от "Носа", она разработана здесь не в профанно-магическом, а в торжественно-символическом ключе, но по своей морфологии сюжеты тождественны. Уход Андрия в Дубно - метафора нового крещения (обращение в католичество). Отправляясь в крепость, он запасается хлебом "из монастырской пекарни", и затем проникает в лаз, похожий отверстие "хлебной печи" (II, 94). Под землей ему попадаются кости "святых людей", рассыпавшиеся в муку ; "под ногами (...) была совершенная вода (ср. Неву и мотив крещения в "Носе"). Потом Андрий встречает "образ католической мадонны", и подземный ход приводит его в церковь. Образ евхаристии, претворяющей вино и хлеб в плоть божества, метонимизируется: той же ночью поляками захвачен в плен захмелевший атаман Хлиб. И, наконец, новое рождение:

Нос

"Он был в мундире, щитом золотом, (...) при боку шпага. По шляпе с плюмажем можно было заключить, что он считался в ранге статьского советника" (III, 55).

Тарас Бульба

"Теперь он такой важный рыцарь (...) . И наплечники в золоте (...) и шапка в золоте (...) и все в золоте" (II, 111).

Как же можно, (...) чтобы нос
был в мундире?" (Там же).
"Он разъезжает теперь по го-
роду" (III, 61). "Карет неслось
(...) множество" (III, 57).
"Я (...) по ученой части" (Первая
полная редакция - III, 389).

"Зачем же он надел чужое
одеянье?" (II, 112).
"И сам разъезжает, и другие
разъезжают" (Там же).
"И он учит, и его учат" (Там же).

Тему евкаристии в "Тарасе Бульбе" приходится признать едва ли не ключевой, ибо осквернением освященных просфор в значительной мере инспирированы и погром, и война, развязанная запорожцами: "Пусть же не ставят значков на святых пасхах!" (II, 78). Но в чем состоит здесь смысл поруганного ритуала? Казнь "батьки" уподоблена распятию Христа, что особенно заметно в первой редакции повести; и хотя расчленение тела Тараса (предвосхищенное участью Остала) внешне напоминает символику литургии, на деле оно знаменует собой полную спиритуализацию плоти, бесследно исчезающей с земли: "И я знаю, что меня заживо разнимут по кускам, и что кусочка моего тела не оставят на земле" (II, 355). "Казалось, он стоял на воздухе, и это (...) делало его чем-то похожим на духа" (Там же, 354).

Телесная мощь Тараса эримо воплощает духовное величие и цельность запорожцев, тогда как предательское бегство Андрия к "польщике" означает отрыв от спиритуализованного "тела" обшины и причащение к земным, плотским ценностям, освящаемым церковью - в данном случае, католической.

С другой стороны, вся атмосфера Сечи - пиры-сраженья и пиры-застолья, принимаемые некоторыми исследователями за "сатурналии", - это причащение к тому свету, динамика тотального уничтожения материального мира²² - людей, городов, хлебов - и, в конечном счете, целеустремленного самоистребления запорожцев; их "товарищество", воспетое Тарасом, - это братство смерти, пропитанное пафосом эсхатологического освобождения.²³ Месть за православные церкви и профсофры - только мотивировка истребительного порыва; и начинается повесть с того, что из ненавистной бурсы сыновья Бульбы уходят в Сечь, где нищий "храм" пребывает в небрежении, и где обрядов не соблюдают. Лишь такую церковь и такую веру, начисто лишенную позитивного содержания, славословит Гоголь в "Тарасе Бульбе". Вера эта, риторически имитирующая православие, любому конфессиональному христианству чужда: ее отдаленный источник - гностикоманийские ереси.

Глумление над литургией в "Носе", над таинством крещения в "Шинели"²⁴, насмешки над причастием в цит. письме к А.С. Данилевскому от 28.9.38 свидетельствует о затаенной вражде писателя к церковному, ритуализированно-овеществленному христианству, подменившему дух плотью. Проницательно писал об этом Н. Ульянов: "С.Т. Аксаков считал его святым мучеником. И не разгадал ли он истинную драму Гоголя словами: "мученик христианства"? Не считал ли он кошмар, которым всю жизнь мучился Гоголь, созданием христианства, церкви?"²⁵ Правильнее, впрочем, сказать, что гоголевский "кошмар" - страх перед дьяволом, навеянный, по мысли Н. Ульянова, церковной демонологией, был не "созданием" церкви, а постоянным внутренним содержанием ее образа у Гоголя. В его художественном мире она является естественной средой обитания нечистой силы. В "Ночи перед Рождеством" церковь пугает намалеванным чертом ребенка, стилизованного под младенца - Христа; в числе прихожан ведьма, любовница дьяка - ср. сходную пару уже в "Сорочинской ярмарке". В "Заколдованным месте" бесы завладеваю пространством между "поповым огородом" и "голубятней". В "Вие" героя губят в церкви мертвая ведьма и злые духи, а храм оборачивается склепом; но и в "Мертвых душах" церковь - место гибели плотника Пробки (ср. христианские коннотации профессии). В повести о двух Иванах миргородский храм Божий - такое же средоточие мертвенної, демонической пошлости, как Казанский собор в "Носе"; и там, и здесь церковь разъединяет, а не сплачивает героев. Финал "Повести" - идентификация сумрачной и пустой *праздничной* церкви ("И самые богомольные побоялись грязи" - II, 275) с "этим светом". Для зрелого Гоголя не слишком существенно, имеется ли в виду обрядовое православие или католичество: Ритуальные различия только заслоняют общехристианскую истину (по своей глубинной, внеконфессиональной сути обе веры, пишет Гоголь матери, "совершенно одно и то же" - XI, 118). Пагубна церковность вообще: и он заранее готов перевести нос из Казанского собора в католический; эквивалент обоих - Гостиный двор (вариант "Современника"). Тарас Бульба сжигает костелы и убивает ксендзов, но косвенным виновником его собственной смерти оказываются православные "попы в светлых золотых ризах" (II, 167), вступившиеся за католиков.

В интересной и остроумной книге о "Шинели" Ранкур-Лаферрье справедливо указал на демонизм тех гоголевских героев, чьи имена соотносятся с именем первого русского императора и его "святого покровителя" - апостола Петра.²⁶ Причиной тому, однако, - не чуждый католицизм, якобы олицетворяемый апостолом (между прочим, популярнейшим персонажем русского православного фольклора), и

даже не консервативно-националистическое восприятие царя в качестве чужака - хотя и оно присутствовало - а резко негативное отождествление светских и духовных (земных и небесных) властей, присущее гностически окраинному сознанию.

Между прочим, демоническая семантика обнаруживается и в тех героях, которых зовут Андрей, по имени брата евангельского Петра - ап. Андрея, мифического создателя русской церкви. Последнее обстоятельство отнюдь не помешало Гоголю превратить Андрея Бульбу в католика; точно так же в "Повести о том..." от православной церкви представительствует "отец Петр, что живет в Колиберде". Суждения о Петре дают адекватное представление о гоголевских взглядах на реальное православие: священик "всегда говорит, что он никого не знает, кто бы исполнял долг христианский и умел жить, как Иван Иванович" (II, 224), - Иван Иванович, выведенный, по словам А. Белого, "мерзавцем".²⁷

Гоголь открыто сближает имена обоих апостолов в "Портрете", изобразив там Андрея Петровича Чарткова (Черткова в ранней редакции). Номинация тем более симптоматична, если учесть, что роковая картина найдена среди "фамильных портретов" (III, 403). Лагерь Феррье несомненно прав, говоря о гоголевской восприимчивости к народно-еретическому представлению о царе-антихристе. Здесь, пожалуй, стоит уточнить: в "Портрете" имя ростовщика-антихриста *Петро-михали* произведено от псевдонима Петра I - *Петр Михайлов*.

В свете сказанного напрашивается вывод - главным объектом описания в "Носе", как и в других петербургских повестях, является город, взятый в стяжении обеих символических функций - мирской (детище Петра I) и церковной (град ап. Петра).

Среди прочего, сатанинский замысел усматривался народом в заботах императора об изменении наружности своих подданных - прежде всего, в обезличивающем бритье бород как умалении и искажении образа Божия. Царь и сам нередко подвизался в роли брадобрейя. Неудивительно, что в повести, писавшейся в годы растущего тяготения Гоголя к славянофилам, "главным виновником" пропажи носа, идентифицируемого с "я" героя, объявлен именно цирюльник.

С образом цирюльника ассоциируется и обряд пострижения крещаемых, совершаемый пастырем. Напомним, что Иван Яковлевич бросает нос в Неву с Исаакиевского моста. Мост, как и сам Исаакиевский собор, был посвящен имени св. Исаакия Далматского, фактически же - имени Петра Великого: выбор святого объяснялся совпадением дня его памяти с днем рождения императора.²⁸ С учетом совмещения у Гоголя образов обоих Петров - царя и апостола - получается, что

цирюльник, высматривающий, "много ли рыбы бегает" (III, 51-2), словно пародирует своими действиями евангельское изречение о Петре - рыбаре, обернувшемся "ловцом человеков" (Матф. 4:18-19). Метафора "бегающей рыбы" уже содержит оттенок метаморфозы, рыба же - символ христианства и крещения. За "крещением" Носа с технической, так сказать, необходимостью следует его "вочеловечивание" и появление в Церкви - отдаленным основателем которой и был Петр-рыбарь.

Но сцена бросания носа в воду ощутимо перекликается еще с одной мифологемой. Р. Грэгг опубликовал несколько лет назад остроумную статью, в которой, анализируя некоторые мотивы разбираемой повести, отметил орнитологическую семантику носа в гоголевском творчестве, соотнесенную с фамилией писателя.²⁹ Наблюдение Грэгга было бы целесообразно ввести в фольклорный контекст. По сообщению Г.П. Данилевского, Гоголь живо интересовался украинской легендой "своебразной космической поэмой" о том, как Бог и сатана создавали землю.³⁰ Александр Веселовский, подробно проанализировавший тот же сюжет на огромном материале (включая и текст, записанный Данилевским), пришел к выводу о его богомильском происхождении. Многочисленным вариантам предания присуща общая серия мотивов: черт ныряет в воду, достает со дна толику "персти земной", а затем из утаенной от Бога ее части творит собственный мир - карикатуру на Божий. Иногда черт замещается св. Петром, но чаще - универсальным космогоническим персонажем, водоплавающей птицей.

Среди наиболее выразительных вариантов Веселовский приводит такой:

"Когда не было ни неба, ни земли, было одно море тивериадское. На этом море плавал гоголь. Бог велел гоголю достать со дна моря два камня (...). Бог начал бить камень о камень: от искр (...) явились ангелы. Гоголь также ударил камень о камень, и у него явились свои ангелы (...). Далее гоголь этот снес яйцо, на этом яйце отразился Бог - второе лицо. Бог велел гоголю принести пять земель (...) и из них Бог сотворил человека. Сотворивши человека, Бог скрылся; дьявол - гоголь воспользовался этим случаем и сотворил людей уродливыми".³¹

Наиболее примечательно здесь даже не то, что в индивидуальной гоголевской мифологии разросшийся, трансформировавшийся Нос как бы предстаетствует от автора в качестве носителя его продуктивной способности, - а богомильско-дуалистическая, т. е. гностическая в своих истоках подкладка сюжета, шаржирующего у Гоголя сюжет церковно-христианский. В преданиях типа вышеупомянутого Веселовский находил "те или иные подробности космогонического мифа (...). Дьявол был творцом всего видимого, плотского, материального,

и это представление было разработано в отдельных рассказах, значение которых мы можем разглядеть под их христианской оболочкой".³² Судя по всему, то же воззрение на мир было глубоко свойственно Гоголю, но распространялось ли оно на воплощение художественное, писательское? И шире - как понимал Гоголь связь между автором и создаваемым им текстом?

Творческий процесс Гоголь настойчиво приравнивал к эманации, понимавшейся им в буквальном, телесно-вещественном смысле - как "полное воплощение в плоть" (VIII, 453) образов, изначально словно отчленяемых от "тела" автора. "Герои мои еще не отделились вполне от меня самого, а потому не получили настоящей самостоятельности", - сетует он, например, по поводу "Мертвых душ" (VIII, 295). Окончательная материализация осуществляется тогда, когда читатель действительно почувствует, "что выведенное лицо взято именно из того самого тела, из которого создан и он сам, что это живое и его собственное тело" ("Авторская исповедь" - III, 453). В "Носе" Гоголь вскрывает сокровенный механизм творческого процесса, определяет свой метод; повесть есть явленная в литературном материале, но не до конца отделившаяся "часть" автора, сохраняющего с ней особый психический контакт (на уровне символики) и знающего то, что неведомо читателю и повествователю-резонеру; "часть", не получившая настоящей самостоятельности, недовоплотившаяся в целостную стабильную структуру; отсюда семантическая зыбкость текста, пропускающего сквозь себя иные, гипотетические варианты развернутых в нем ситуаций.

Фабула и сюжет соотносятся в повести по принципу часть - целое - как эримый, отделившийся Нос и скрытое от читателя "лицо". Этот подход выдержан на всех уровнях изложения" расцеплению образа отвечает разъятие и оборванность связей темпоральных (зияния во времени), модальных и логических (абсурдность, провалы в повествовании), вплоть до синтаксических (несогласованность, фрагментарность предложений, особенно в концовке повести); сюда же примыкает заключительное заявление насчет "редкости" таких происшествий - в "редкость" переводится предельно низкая вероятность описанных событий. Вдобавок рассказчик причисляет себя к обобщенному набору "авторов", а собственный рассказ - к неопределенной совокупности "подобных сюжетов"; его комическое недоумение манифестирует некую неполноту, неадекватность самовосприятия писательской личности. Всюду автономизированная разросшаяся часть заслоняет собой неясное, разплывчатое целое.

И как раз в этом комплексе приемов обнажается исходная эстетическая установка "Носа", подчиняющая себе и его идеологическую тенденцию.

Сквозная тема магизма имманентна поэтике повести, в которой события и образы - не более чем разрозненные знаки "запредельных" идеологических структур, не включенных в текст, а напротив, намеренно от него ограниченных. На фабульном уровне дана магия, на сюжетном, незримом и нуждающемся в реконструкции - символика. Гоголь заостряет в "Носе" художественные принципы барокко. Разбирая метафорический телесный образ в поэме русского барочного поэта Петра Буслаева, написанной в 1734 г., И.З. Серман замечает: "Религиозно-символическое толкование в его примечаниях окончательно отрывается от "содержания" самой поэмы (...). В метафору у него превращается такое словосочетание, в котором совершенно не содержится возможностей толкования в переносном смысле. Буслаев как бы хочет оторвать читателя (...) от предметного мира действительных отношений и связей для того, чтобы заставить его (читателя) проозреть, увидеть за обманчивой внешней оболочкой истинную, духовную сущность мира".³³

Вероятно, собственно метафизическая перспектива повествования обыгрывается в словах квартального надзирателя, обращенных к Ковалеву: "И странно то, что я сам принял его сначала за господина. Но, к счастью, были со мною очки, и я в тот же час увидел, что это был нос. Ведь я близорук, и если вы станете передо мною, то я вижу только, что у вас лицо, но ни носа, ни бороды, ничего не замечу" (III, 66). Эта сентенция - иронический отклик на слова ап. Павла о грядущем мире: "Видим убо ныне якоже зерцалом в гадании, тогда же лицем к лицу: ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых" (I Кор. 13:12). Гоголь в буквальном смысле, в соответствии с логикой своей поэтики воплощения, реализует иносказание апостола: Очки, стекло (кстати, в русском переводе, доступном Гоголю "зерцало" было заменено на "тусклое стекло") предстает помехой - скрывая от надзирателя спиритуализованное целое (лицо), они открывают ему лишь часть телесного облика (ср. "ныне разумею от части"), обыденную реальность, которая сама по себе нелепа и фантасмагорична - "нос" вместо "господина"; более того, согласно контексту, очки заставили бы его созерцать части лица, вовсе не существующие - "нос и бороду" бритого и безносного Ковалева. Уместно добавить, что Гоголь, очевидно, вообще считал очки характерным и символическим атрибутом безбожной цивилизации - инструментом, по сути, ослепляющим людей. Ср. в статье "Близорукому приятелю" из "Выбранных мест": "Вооружился

взглядом современной близорукости и думаешь, что верно судишь о событиях! Выводы твои - гниль: они сделаны без Бога" (VIII, 347).

Связь между "зерцалом" и очками прослеживается в экспозиции сцены: возвращению надзирателем носа предшествуют размышления Ковалева о колдовстве и появление зеркала со свечой - непременных принадлежностей гадания, определяющего собой магическую, то есть, в сущности, языческую атмосферу гоголевского Петербурга.

Героям и предполагаемым читателям повести доступно только фрагментарное, хаотическое и оттого обманчивое восприятие подлинного мира,³⁴ огражденного от них овеществленностью их собственной духовной жизни - "зерцалом в гадании".³⁵ И прикидываясь беспристрастным регистратором событий, вовлекаемых в фабульную толчею, рассказчик озадаченно и гадательно взглядывает в свое отражение: "Но что страннее, что непонятнее всего, это то, как авторы могут брать подобные сюжеты" (III, 75).

И все же, как ни парадоксально, само использование приема овеществления применительно к религиозной тематике предрешало последующую идеологическую эволюцию писателя в сторону сближения с церковью.

В "Петербургских повестях" идеал Гоголя чисто негативен: бегство, уход из мира, разрыв с "существенностью" (ср. заодно фантастический полет Поприцина с побегом Носа в пограничную Ригу - на фоне фольклорной семантики границы, зоны, разделяющей "этот" и "тот" свет). Однако присущий ему дар обрекал его на бесконечные попытки материализации этого идеала, и со временем поэтика воплощения, освобождаясь от сатирической окраски, трансформировалась в риторику "прочного дела жизни". Поздний Гоголь, увлеченный идеями жизнестроительства, стремился, так сказать, реабилитировать понятие "тела", но и тогда оно фактически воспринималось им скорее отрицательно, сохраняло значение препятствия, нуждающегося в устраниении. Телесно-творческая эманация казалась ему очищением от пороков - объективируя из своих текстах и персонажах, автор сбрасывал с себя греховную, бренную оболочку: "Я уже от многих своих гадостей избавился тем, что предал их своим героям" (VIII, 296-7). Очерчивавшиеся им позитивные образы, получая вещественное заполнение, автоматически выталкивались потому в неприемлемую для Гоголя ценностную сферу: грубо говоря, "дух" неизбежно становился носом. Преодолеть это принципиальное противоречие Гоголь не мог.

Идеи христианского гностицизма, внутренне родственные Гоголю, он мог почертнуть не только из религиозного фольклора или сектантских источников. На протяжении ряда лет Гоголь пристально

изучал восточную патристику и сочинения православных писателей, собранные в "Добротолюбии". Негативно-гностические тенденции, которыми изобиловало православие (на них, к слову, охотно ссыпались католические полемисты), причудливо уживались в этой религии с элементами домостроительства. Поэтика материализации заставила Гоголя переключить внимание на вторые, хотя первые никогда не теряли для него притягательности. Его духовный кризис, видимо, был сопряжен с двойственностью самого православия - двойственностью наглядно отразившейся в поздних гоголевских рассуждениях о восточной церкви. Взятая им на себя роль глашатая православных домостроительных ценностей³⁶ была ему внутренне чужда, и сюжет о Носе в Казанском соборе может служить иронической иллюстрацией к литературной и житейской судьбе Гоголя.

В заключение позволю себе вернуться к вопросу, затронутому в начале этой статьи. Насколько оригинальной была конструкция повести, и насколько справедливо считать ее художественным манифестом?

Поэтика "Носа" во всей своей идеологической насыщенности укладывается в нормы архаического мышления, описанные, например, у П. Бицилли: "Теория (...), согласно которой общество во всем подобно человеческому телу, подтасчивается подсознательной работой младенческого духа, оказывающегося не в состоянии охватить организованное, расчлененное единство, ибо едва только он начинает фиксировать часть, как она уже закрывает от взоров все остальное, заполняет собою целиком поле зрения. Если же он сосредоточивается на созерцании целого, он перестает видеть части. Тогда всякое разнообразие начинает ему казаться "отпадением" от единства, нарушением целости и гармонии, невыносимой ересью".³⁷ "Мир есть целое, лишь постольку, поскольку он весь, целиком, зависит от Бога (...). Это ключ свода; как только он выпадает, все рассыпается, и мира - как целого - не существует; каждая вещь довлеет самой себе. Отсюда странная - для нас - бессвязность средневековых произведений литературы, бессвязность, которая только подчеркивается внешней схематичностью построения".³⁸

Приемы ностальгирующего романтизма, культивировавшего фрагментарность и прочие черты средневековой поэтики, послужили для Гоголя лишь подспорьем, стимулом в работе над "Носом". Его подлинное новаторство заключалось в той ошеломляющей смелости, с какой он спроектировал средневековую архаику на современный ему литературный процесс.³⁹

В той же системе обновления средневековья он материализовал мистические темы барокко. Я ограничусь здесь ссылкой на гоголевскую

реализацию одного мотива Якоба Беме - мыслителя, не менее популярного в России, чем среди немецких романтиков. В физиогномическом разделе "Авроры", где Беме подчеркивает символическую функцию носа, он называет голову "княжеским советом" духа, а органы чувств - "советниками". Перечисляя их, Беме уточняет: "Третий княжеский советник ("Der dritte fürstliche Rath"⁴⁰) есть нос".

У Гоголя "княжеский советник" - нос - преобразовался в государственного, то-есть статского советника.

Примечания

- ¹ Donald Fanger, *The Creation of Nicolai Gogol*. Cambridge: Harvard University Press, 1979, 120.
- ² Н. Ульянов, "Арабеск или Апокалипсис?" *Новый журнал* LVII, 1957, 116-131.
- ³ Jean-Paul Weber, "Les transpositions du nez dans l'œuvre de Gogol." *La nouvelle revue française*, Juillet 1959, 108-120.
- ⁴ Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений*. М., 1937-1952. Т. IV, 133-4. Последующие ссылки на это издание - в тексте с указанием тома и стр. Во всех цитатах, далее приводимых в статье, курсив мой, за исключением специально оговоренных мест.
- ⁵ D. Tschižewskij, "Zur Komposition von Gogol's "Mantel"." *Gogol, Turgenev, Dostoevskij, Tolstoj. Zur russischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Forum Slavicum*, Band 12, München, 1966, 113-4.
- ⁶ Григорій Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*. Т. I, Київ, 1973, 229-30.
- ⁷ Там же, 300-1.
- ⁸ R.-D. Keil, "Gogol und Paulus". *Die Welt der Slawen*, XXXI, Heft 1, 1986, 97.
- ⁹ Мотив "кофия" вполне увязывается с темой причастия в трактовке Гоголя. Ср. описание евхаристии в его письме к А.С. Данилевскому от 28.9.1838: "О вкусе и благоухании жертв нечего и говорить, на дубовые желуди похож и делается из чистой цикории. Так что, признаюсь, поневоле находят вольнодумные и богоотступные мысли, и чувство, что ежеминутно слабеют мои религиозные правила и вера в истинную религию, так что, если б только нашлась другая с

искусными жрецами и особенно жертвами, например, чай или шоколад, то прощай последняя набожность" (XI, 173). Ср. в повести сцены в кондитерской и тот эпизод, когда, обретя нос, ликующий Ковалев заказывает себе "чашку шоколаду".

10 Непосредственным толчком к установлению окончательной датировки явился, видимо, "Тристрам Шенди", с учетом того, что в истории "почти безносого" стерцовского героя Гоголь мог легко различить мотивы, пародирующие Рождество. В начале романа говорится: "В день Благовещения, приходившийся на 25-е число того самого месяца, которым я помечало мое зачатие, отец мой направился в Лондон" (цит. по изд.: Лоренс Стерн, *Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие*. М., 1968, 30). В принципе гоголевское прочтение Стерна было гораздо более концептуальным, чем считал Виноградов; этот вопрос, впрочем, заслуживает отдельного рассмотрения.

11 И.Д. Ермаков, *Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя (Органичность произведений Гоголя)*. М.-Л., 1924, 207.

12 *Руководство для сельских пастырей*. Киев, 1860, № 12, 295.

13 Н. В. Гоголь, *Сочинения в одном томе*. СПб., 1901, 1608. Далее цитаты из "Размышлений" - в тексте с указанием стр.

14 *Там же*.

15 *Там же*.

16 Ср. Д. Чижевский, "О "Шинели" Гоголя". *Современные записки*, LXVII, 1938, 193.

17 Цит. по изд. *Добротолюбие*, т. 5, М., 1889, 230.

18 Виктор Лебедев, *Правда русского гражданина*. Спб., Изд. Н. Греча, 1836, 5-6.

19 Ср.: Г.А. Гуковский, *Реализм Гоголя*. М.-Л., 1959, 283.

20 О связи Сковороды с духоборами см.: А. А. Клибанов, *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. М., 1977, 228-35.

21 О гностических элементах в духоборстве см.: Владимир Бонч-Бруевич, *Материалы к изучению русского сектанства и старообрядчества*.

Вып. 4. Новый Израиль. Спб., 1911, XXXI; А.И. Клибанов, Ук. соч., 235.

- ²² См. в социологической интерпретации Г. Гуковского - Ук. соч., 157-58, - а также: Ю. М. Лотман, "Проблемы художественного про-странства в прозе Гоголя." - Ученые записки ТГУ, вып. 209, Труды по рус. и слав. филологии, XI, Тарту, 1968, 32-3.
- ²³ Ср. "Но добро великое в таком широко и вольно разметавшемся смертном nocte!" (II,131); "И понеслась к вышинам Бодюгона душа рассказать давно отшедшим старцам, как умеет биться на Русской земле и, еще лучше того, как умеют умирать в ней за святую веру" (II,140). Но и "разгулы" запорожцев поданы в том же метафи-зическом ракурсе: "Только в одной музыке есть воля человеку. Он в оковах везде (...). Он - раб, но он волен, только потерявшиесь в бешеном танце, где душа его не боится тела и возносится вольными прыжками, готовая завеселиться на вечnochть" (II, 300). Между прочим, у Гоголя Сечь несколько напоминает мусульманские мисти-ческие братства. Видимо, не случайно о "бусурменах" Бульба отзы-вается значительно менее враждебно, чем о католиках (см.: II, 325).
- ²⁴ См. М. Вайскопф, "Поэтика петербургских повестей Гоголя (Приемы объективации и гипостазирования)". - *Slavica Hierosolymitana*, III, 1978, 33-4.
- ²⁵ Н. Ульянов, Ук. соч., 130.
- ²⁶ Daniel Rancour-Laferriere, *Out of Gogol's Overcoat. A Psychoanalytic Study.* Ann Arbor: Ardis, 1982, 59-60, 226-7. Уместно добавить, что отноше-ние Гоголя к св. Петру, возможно, было подсказано контрастным совмещением двух образов апостола в рамках одного и того фрагмента Ев. от Матфея: Петр - основание церкви, которую не одолеют "врата ада" (16:18), и он же - "сатана" (16:23). Любопытна эволюция этой темы у раннего Гоголя. В "Ночи перед Рождеством" изображен св. Петр, изгоняющий дьявола из преисподней, но в концовке повести, как видим, врата церкви (вход в нее) на деле сами оборачиваются "вратами ада" (и характерно, кстати, что благочести-вая ведьма - Солоха в черновике названа Симонихой).
- ²⁷ Андрей Белый, *Мастерство Гоголя.* М., 1934, ,56.
- ²⁸ Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Спб., 1894, т. XIII (25), 357.

- ²⁹ Richard Gregg, "A la recherche du nez perdu: An inquiry into the Genealogical and Onomastic Origins of "The Nose". - *The Russian Review*, 1981, no. 40, 375-6.
- ³⁰ Г. П. Данилевский, "Стория о Господе и о земле (К воспоминаниям о Гоголе)". - Полное собрание сочинений в 24 томах, т. 14, Спб., 1901, 128-35.
- ³¹ А. Н. Веселовский, "Дуалистические поверья о мироздании." - в его кн. *Разыскания в области русского духовного стиха . XI - XVII*. Спб., 1889, 50-51. В своем эссе о Гоголе А. Силявский приводит типологически близкое северорусское сказание о "белом и черном гоголях", используя его в литературно-прикладных видах - как метафору художественного дара писателя. См.: А. Терц, *В тени Гоголя*. Лондон, 1975, 411.
- ³² Там же, 78.
- ³³ И. З. Серман, "Ломоносов, Сковорода и борьба направлений в русской и украинской литературах XVIII в." - в сб. *Русская литература XVIII века и славянские литературы. Исследования и материалы*. М.-Л., 1963, 56-7.
- ³⁴ Ковалев, например, в этом смысле ничем не отличается от надзирателя. Ср. сцену с доктором: "Ковалев не заметил даже лица его и в глубокой бесчувственности видел только выглядывавшие из рукавов его черного фрака рукавчики белой и чистой, как снег, рубашки"(Ш).
- ³⁵ Подробнее о зеркалах в "Носе" см.: М. Вайскопф, Ук. соч., 11.
- ³⁶ Показательно вместе с тем, что, по наблюдению Д. Чижевского ("Неизвестный Гоголь". *Новый журнал*, Нью-Йорк, XXVII, 1951, 147-9), за практическим руководством Гоголь обращался порой к протестантской этике с ее конкретностью и вещественностью, а с другой стороны, как отметил Гуковский, - к мистическому утопизму Сен-Симона. См.: Г. А. Гуковский, Ук. соч., 148-9.
- ³⁷ П. Бицилли, *Элементы средневековой культуры*. Одесса, 1919, изд. "Гиосис", 87. См. также: А. Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры*. М., 1981, 257-8, 301-2.
- ³⁸ П. Бицилли, Ук. соч., 61.
- ³⁹ Ср. наблюдение Ю. Лотмана о "средневековом" по типу построении мифологического сюжета в "страшной мести": Ю. М. Лотман, "Из

наблюдений над структурными принципами раннего творчества Гоголя". - Уч. записки ТГУ, Вып. 251, Труды по рус. и слав. филологии, XV, 1970, 43-4.

⁴⁰ Jakob Böhme, Aurora, oder Morgenröte im Aufgang. *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Erster Band. Stuttgart, 1955, 64.