



- ¹² Юдин Ю. Русская народная бытовая сказка. М., 1998. С. 115.
¹³ Пропн В. Исторические корни волшебной сказки. С. 96.
¹⁴ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. С. 26.

- ¹⁵ Гоголь Н. Указ.соч. С. 133.
¹⁶ Анненский И. Книги отражений. М., 1979. С. 215.
¹⁷ И. Анненский указывал на то, что луч заставит «полуидиота Башмачкина прозреть в себе униженное и поруганное подобие бога» (Там же. С. 223).

УДК 821.161.1.09+929 Гоголь

САМОИСТОЛКОВАНИЕ И ПОИСК «ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА» В «ВЫБРАННЫХ МЕСТАХ ИЗ ПЕРЕПИСКИ С ДРУЗЬЯМИ» Н. В. ГОГОЛЯ

О. Е. Незовибатько

Поволжская государственная социально-гуманитарная академия,
Самара
E-mail: patremnolivocare@gmail.com

В статье анализируются проблемы самоистолкования в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя показано, что диалектика религиозного и эстетического в дискурсе признания о себе связана с авторской концепцией «внутреннего» человека.

Ключевые слова: Гоголь, «внутренний» человек, исповедь, поприще, самоотречение.

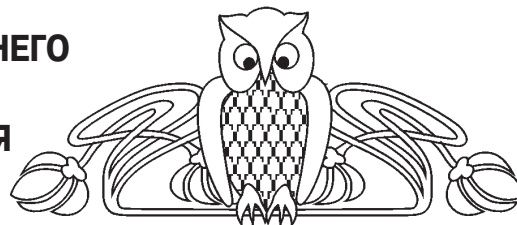
Self-interpretation and the Search of the «Inner Person» in «Selected Passages from the Correspondence with Friends» by N. V. Gogol

О. Е. Nezovibatko

This paper is based on self-interpretation analysis of «Selected passages from correspondence with friends» by N. V. Gogol and shows that the dialectics of the religious and the aesthetic in the discourse of confession about oneself is associated with the author's concept of «inner» person.

Key words: Gogol, «inner» person, confession, career, self-denial.

В настоящей работе «Выбранные места из переписки с друзьями» и «Авторская исповедь» рассматриваются как художественное единство, выстроенное на основе практики аналитического признания. Установка на признание о себе прочитывается в оценке Гоголя «Выбранных мест...» как «верного зеркала человека»¹, «моей собственной исповеди» (473), душевной исповеди; в желании «рассмотреть построже самого себя» (432). В предисловии к «Выбранным местам...» Гоголь просит прощения у читателей и их молитв: «...прошу прощения у моих читателей <...> прошу их не питать против меня гнева сокровенного <...>», «в заключение прошу всех в России помолиться обо мне...» (217), что также имплицитно вводит тему признания. Ведь всякое признание подразумевает беспощадность в отношении себя и снисходительность другого. Стоит отметить, что потребность в искреннем изложении событий и переживание необходимости оправдания своих поступков как перед



самим собой, так и перед другим человеком, постоянно звучат и в частной переписке Гоголя 1847 г. Желанием исповеди Гоголь «страдал и томился», как он пишет об этом в послании к Шевереву, стремился «обнаружить донага всю свою душу и принести непритворную исповедь во всем том, что творилось в душе незримо от всех». Практически дословно это же состояние передано в письме Погодину: «Целые два года я томился потом желаньем оправдаться перед тобою. Целые два года я почти ничего не в силах был делать: так меня занимало желанье излить перед тобою чистосердечную исповедь свою». В преддверии поездки в Иерусалим Гоголь выступает с намерением исповедаться перед Жуковским: «...кому же, как не тебе? Ведь литература заняла почти всю жизнь мою, и главные мои грехи – здесь». Устраивая в письмах «род суда над самим собой»², Гоголь, по сути, редко полностью открывается своему адресату. Признание лишь эмоционально декларируется автором, но постоянно ускользает от читателя, переходя то в рассуждения о литературе и искусстве, которыми наполнена переписка с Жуковским, то в бытовое письмо. История внутреннего перелома, которую пытается осмыслить Гоголь в эпистолярной форме, не сводится к исповеди, так как откровенная исповедь должна принадлежать Богу.

Совершенно по-другому обстоит дело с признанием о себе в «Выбранных местах...». В тексте книги оно рождается как событие литературное и психологическое, напрямую связанное с авторской концепцией человека. Но прежде чем говорить о видении человека, обратим внимание на некоторые структурные противоречия писем, открывающие путь к антропологической проблематике. В отличие от адресата частных писем, читатель «Выбранных мест...» представлен автором как снисходительный «сочувственник», который «не посмеет не простить», поэтому ему писатель открывает свои мысли. Но исповедальность тона некоторых писем и самоуничтожение, торжественность слога и разнообразные наставления сделали предметом «толков и критики не книгу, но автора» (432).



Факт публикации книги частных и литературных писем, пусть и выстроенных в сюжетно-идейном развитии, был воспринят как жест гласного, публичного самоистолкования, обративший внимание на личность писателя. Стремление понять себя и необходимый для этого шаг открытого признания, зафиксированный в «Выбранных местах...», привели к тому, что «всё, что таит внутри человек, выступило наружу, с той ещё разницей, что завопило это крикливей и громче, как в писателе <...>; ударило ярче всем в глаза, как в человеке, получившем на долю больше способностей сравнительно с другим человеком» (433). Пытаясь понять, почему смысловое задание «Выбранных мест...» осталось нераскрытым для читателя, Гоголь не замечает противостояния религиозного эстетическому в своих взглядах и в самом дискурсе признания, в пространстве которого изложена его «душевная история».

Признание как опыт религиозный требует взгляда изнутри, искреннего рассказа о своем состоянии духа. Человек должен узнать себя, провести, по выражению Гоголя, «несколько лет внутри себя». Как эстетический опыт оно – взгляд на себя со стороны, «как бы за гранью смертных дней и трудов», способ увидеть себя отчужденно. Эта антиномичность ставит признающего в ситуацию двойного видения, когда разворачиваются две параллельные точки зрения, одна из которых предполагает углубление в себя, а другая – уход сквозь себя, саморазоблачение, которым может удерживаться интерес рассказа о себе. Эти разнонаправленные интенции организуют смысловое пространство писем и «Авторской исповеди». И если погружение в себя порождает самонаблюдение, доходящее до болезненной щепетильности, и не обязательно требует вербальной фиксации, будучи, по сути, опытом невыразимым (не с этим ли связан мотив молчания в «Выбранных местах...?»), то выход за пределы личного позволяет растушевать частное ради построения образа человека вообще, «всякого человека» (433).

В контексте «Выбранных мест...» «всякий человек» становится синоним христианина. Религиозное содержание этому образу сообщает, с одной стороны, тема поприща. Через нее Гоголь сначала уравнивает художника и человека («Поэт на поприще слова должен быть так же безукоризнен, как и всякой другой на своем поприще», просит видеть в нем в первую очередь «христианина, чем литератора», а затем утверждает, что каждый должен «перенести на свое небольшое поприще... всемирность человеколюбивого закона Христова, <...>»). С другой стороны, образ «всякого человека»-христианина возникает уже в предисловии к «Выбранным местам...». В нем автор говорит о своих намерениях, прибегая к следующим сравнениям: «Путешествие хотел бы я совершить как *добрый христианин* (здесь и далее курсив наш. – О. Н.)», «как *говорящий* перед исповедью просит <...>, так я прошу...», «прошу

<...> выставить все недостатки <...> словом все, что бывает у *всех людей*, хотя они этого и не видят, и что, вероятно, еще в большей мере находится во мне» (437).

На формирование образа человека вообще оказала влияние сюжетообразующая ситуация тяжелой болезни. Положение между жизнью и смертью обращает автора к исповеди, которая «не означает, что путь закончен, а то, что нужно быть готовым сейчас и впредь, во всякий час, закончить его, предстать перед Господом»³. Причиной выздоровления называется «небесная божия милость», благодаря которой в писателе осуществляется внезапная духовная перемена, воспринимаемая им самим как драматическое событие, знаменующее переход от одного плана существования к другому. Биографически конкретные события: исцеление на пороге смерти, намерение отправиться в паломничество к Святой земле, обращение к исповеди – теряют всякую человеческую, фактическую подлинность. Взамен возникает подлинность литературная. Избавление от смертельной болезни, сборы в путешествие, поиск пути к себе, обозначившийся благодаря покаянной интроспекции, несут отпечаток готовой топики, усиливая литературное впечатление от «Выбранных мест...».

Сюжет ситуаций «Выбранных мест...», воспроизводящий сложившиеся модели, отсылает к «Запискам из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора» И. В. Лопухина. Вспоминая о том, что побудило его к написанию книги о внутренней церкви, Лопухин знаковым событием называет «неожиданный перелом болезни к совершенному выздоровлению»⁴. Выздоровление свое он, так же как и Гоголь в предисловии к «Выбранным местам...», связывает с действием «силы милосердия Божия» (ср. с описанием Гоголя: «...небесная милость божия отвела от меня руку смерти»). Примечательно не столько фактуальное совпадение и сходство в объяснении выздоровления, которое, в целом, может быть интерпретировано как типичное для религиозного сознания, сколько последовавшие за ним интерес к самопознанию и потребность в исповеди. Гоголь после «духовного перелома» создает «исповедь человека, который провел несколько лет внутри себя», предметом его рассуждений становится «человек и душа человека вообще». Лопухин, переживая опыт «подлинного причастия», пишет «Некоторые черты о внутренней церкви». В этом сочинении он утверждает, что «истинное познание самого себя открывается человеку при совлечении ветхого Адама, в новой жизни божественной», а необходимым, исходным для обращения к себе и «рождения сердца духовного» называет момент, когда «Я... ужасается самого себя»⁵. Если речь заходит о самоуглублении, Гоголь также обращает внимание на то, что «есть такие вещи, которые <...> постигаются только в минуты тех душевных



настроений, когда собственная душа на расположена к обращению на себя, к охуднению себя, а не других» (437).

В обоих случаях рассказ о душевном перевороте связан с чаянием другой, новой жизни, с открытием возможности превосходения своей природы. Эти моменты вполне могут считаться лейтмотивами христианского мироощущения, наполненного стремлением преодолеть «ветхую жизнь» или, как пишет Лопухин, «ветхого Адама». За разрушением ветхого человека в логике христианской антропологии должно последовать обновление внутреннего: «... доколе вы – сосуды глиняные, вы сначала должны быть разбиты тем жезлом, <...> Тогда, когда внешний человек будет разрушен, а внутренний обновлен...»⁶ (Августин Иппонский. Некоторые темы из Послания к Римлянам).

Движение к образу «внутреннего человека» через признание о себе начинается темой внезапного обращения, когда «отверзаются *внутренние очи*, и прогоняется пред ними мрак греха, сокрывающий <возрождаемого> от себя самого»⁷. Человек вдруг весь становится «оком» и «зрением». Но только взгляд христианина «на самого себя, беспрестанно просветляющийся, открывает ему новые недостатки в себе самом, с которыми нужно производить новые битвы» (264–265). Обе цитаты построены вокруг метафоры внутреннего зрения, которая указывает на то, «что внутренние чувства, способности восприятия, обращенные к происходящему и присутствующему в сознании, все же имеют к мистическому Богообщению более тесное отношение, нежели чувства внешние»⁸. Опыт духовного видения и «отверзания чувств», преодолевающий «внешнего человека», передается в тексте через несколько центральных образов – Божественного света и уединения.

За призывом Гоголя «окрестить светом Христовым <...> всего *насквозь высветлить* человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то *очистительный огонь*» (285) слышатся традиционный образ словесности исихазма – образ «очищенного ока души», созерцающего Божественный свет: «... есть очи, внутреннее сих очей, и есть слух, внутреннее сего слуха. И как скоро эти очи чувственно видят и распознают лице друга или любимого, так очи <...> просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают Господа»⁹. Эта же образность встречается и в произведении Лопухина: «... блажен слышащий в сердце своем громогласное вещание Слова Божия и *зрящий открывение Божественного света*». Но до момента прозрения, прежде чем «око увидит то, что раньше не видело»¹⁰, человеку следует «в самой тайной глубине сердца своего упражняться в молитве, в тишине внутренней, отвращаясь от внешности и *входя внутрь себя*, обращаться к Богу»¹¹. Раскрыть в себе «внутреннего человека», искомую идентичность, преодолеть «непостижимую сле-

поту» станет возможно, если воспитываться «в *глубоком внутреннем созерцании*, в исследовании *собственной души* своей, ибо там законы всего и всему: найди только прежде ключ к своей собственной душе; когда же найдешь, тогда этим же самым ключом отопрешь души всех» (248).

Метафора внутреннего зрения не только вносит в текст религиозные ассоциации, но и актуализирует идею самопознания, которое начинается с наблюдения над собой. А для наблюдения «нужно иметь зеркало», как справедливо отмечает Гоголь. Образ зеркала позволяет четко разделить две ситуации – самосовершенствования и самопознания. Если для совершенствования своей души и помыслов достаточно наблюдать «над собой, как учитель над учеником, не в книжном учении, но и в простом нравственном» (444), то для самопознания необходимо осмыслить «свое место в мире, “частную” и “общую” должность»¹². Образ зеркала, являющийся метонимией самопознания, неожиданно соединяется с идеей «места» и «должности». Зеркало в этом случае показывает место, занимаемое человеком. В христианской традиции человек есть зеркало Божественного сияния, это зеркало – малая капля; но она открывает соотношение Божественного и ничтожного, небесного и праха, определяет ту дивную границу, то место, где поставлен человек. Зеркало, отражающее свет, – есть точка соприкосновения двух реальностей, открывающая путь к познанию иного. Эта идея была виртуозно раскрыта Я. Бёме, оказавшим большое влияние на мистику XVIII в. и александровской эпохи. По собственному знаменитому свидетельству, Бёме, восприняв луч, отраженный оловянной чашей, увидел все небеса сразу. Точка отражения явилась границей рационального и иррационального познания¹³.

В «Выбранных местах...» и «Авторской исповеди» образ зеркала интерпретируется Гоголем в пределах христианской аскетической традиции. Зеркало есть выражение познания собственной тленности, но это познание спасительно. Иоанн Дамаскин утверждал, что нужно очистить себя от грехов, дабы увидеть в себе Бога. Для этого зрение не должно быть замутнено греховностью, а душа должна стремиться, как пишет Гоголь, «сбрасывать с себя всё позорящее и пятнающее» (417). Символика зеркала-отражения указывает на амбивалентное положение человека, на его причастность одновременно внешнему миру, в котором он есть облик и обособленная, опустошенная форма, и миру внутреннему, в котором он становится не только образом, но и подобием Бога. Такое становление осуществляется через подвиг, а православный подвиг начинается покаянием и исповедью. Без учения о моральной ответственности и покаяния не может быть христианского учения о человеке как зеркале Бога.

Стоит особенно подчеркнуть в данном контексте значимость покаяния и экзегезы себя. В категории греха и покаяния заложено одно из



принципиальных различий между христианской и платонической мистикой, одним из центральных образов которой также является зеркало. В мистерии зеркало противопоставляется ритуалу, как прах – духовному. Это противопоставление профанного знания сакральному; зеркала, отображающего «голую» реальность, – символу, дающему ключ к глубинному постижению явлений. Здесь образ зеркала также связывается с идеей познания, но в нем никак не выражена нравственная ответственность человека. Зеркало в платонической мистике, в отличие от христианской, дает познание природы как таковой, вне зависимости от ее морально-онтологических¹⁴ модификаций.

Таким образом, зеркало вновь возвращает нас к теме покаяния. В литературе покаяние, согласно утверждению М. Бахтина, из психологического плана переводится в план формально-творческий, становясь организующим и оформляющим внутреннюю жизнь началом, принципом видения и закрепления себя¹⁵. Ситуация покаяния устанавливает определенный порядок: от внутреннего к внешнему, с непременным предшествованием и первенством внутреннего, который возводится в универсальный принцип мистической жизни. Как отмечает С. Хоружий, за покаянием следует борьба со страстями, «невидимая брань» подвижника – и, следом за покаянием, она также целиком занята устройением внутреннего мира¹⁶. В этом ключе становится понятен источник гоголевского образа христианина-воина, борющегося с греховным в себе: «Но перед христианином сияет вечно даль, и видятся вечные подвиги. Он, как юноша, алчет жизненной битвы; ему есть с чем воевать и где подвизаться, потому что взгляд его на самого себя, беспрестанно просветляющийся, открывает ему новые недостатки в себе самом, с которыми нужно производить новые битвы» (264). У Гоголя в пределах одного предложения наблюдается стечение образов борьбы («вечные подвиги», «жизненная битва», «новые битвы») и внутреннего зрения («взгляд на самого себя, ... просветляющийся»), которые помимо религиозно-мистического содержания указывают на пороговую экзистенциальную ситуацию, в которой происходит экспликация индивидуального духовного опыта.

В другом фрагменте из «Выбранных мест...» указанные образы дополнены семантикой света-святости: «...вооружить каждого из нас тем высшим взглядом на самого себя, без которого невозможно человеку разобрат, осудить самого себя и воздвигнуть в себе самом ту же брань всему невежественному и темному <...> чтобы потом, когда загорится уже каждый этою святою бранью и все придет в сознание сил своих, мог бы также один, всех впереди, с светильником в руке, устремить, как одну душу, весь народ свой к тому верховному свету...» (257).

Рассуждения Гоголя о невидимой брани в некоторых моментах близки религиозной лите-

ратуре, посвященной этой теме, создающей образ воина Христова. По Гоголю, воину необходимо вооружиться «высшим взглядом на самого себя», ведь первым противником своим будет он сам: «вступая в брань с собою, в себе же самих встречаем и противобойцев». Без верного взгляда на себя невозможно оценить своих поступков и начать невидимую брань. В этом фрагменте имплицитно присутствует идея чистоты взгляда. Если же человек, «имея внутреннее свое око, т. е. ум свой помраченным, им смотрит он и на самого себя, то смотрит неверно». Поэтому воину Христову необходимо ока своего не сводить с сердца «и все, исходящее оттуда, тотчас схватывать и разбирать... учиться узнавать себя». Образ сердца в этом контексте приобретает дополнительное значение – «поприще брани», ведь «место, где происходит сама борьба, есть собственное наше сердце и весь внутренний человек; время брани – вся наша жизнь»¹⁷. Идея невидимой брани вновь обращает нас к «внутреннему человеку», который есть возможность осуществления христианского идеала. О «внутреннем человеке» как идеале позволяет говорить сложившееся толкование этого образа. Параллелизм ветхий – новый человек, внешний – внутренний человек, закон плоти – закон ума указывает на различие нравственного порядка внутри каждой группы бинарных оппозиций. «Внутренний человек», как его охарактеризовал Пелагий в комментарии на послания апостола Павла, есть «разумная и восприимчивая душа, согласная с законом Божиим»¹⁸, служитель святости и истины. В плане содержания это определение перекликается с понятием христианского совершенства, достижение которого и есть цель невидимой брани.

Невидимая брань, точно так же как и душевное событие, пережитое Гоголем, начинается кризисом и изменением внутренней действительности, связана с высоким душевным напряжением. Покаяние, которым сопровождается невидимая брань, создаёт состояние, близкое аффекту. В этот момент совмещаются острота переживания и острота самонаблюдения, возникает конфликт между аналитическим аспектом, заложенным в признании и позволяющим субъекту опознать в себе страсти и бороться с ними, и душевным расположением, граничащим с аффектом. Несовместимость двух составляющих порождает подвиг, который весь есть «на контрастах и конфликтах, на столкновении противоположностей»¹⁹. Тщательное самонаблюдение, открывающее путь к совершенству, направлено одновременно на преодоление конкретных пороков и на изменение внутреннего облика человека. Обе эти установки встречаются и в «Выбранных местах...» Гоголя. Так, в заключительной части книги «Светлое воскресенье» Гоголь описывает порок «гордости ума», препятствующий человеку достигнуть идеала. «Есть другой вид гордости, еще сильнее первого, – гордость ума. <...> Ум его для него



– святыня. Из-за малейшей насмешки над умом своим он готов сию же минуту поставить своего брата на благородное расстояние и посадить, не дрогнувши, ему пулю в лоб. Ничему и ни во что он не верит; только верит в один ум свой. Чего не видит его ум, того для него нет. <...> Не верит он этому, и все, чего не видит он сам, то для него ложь. И тень христианского смирения не может к нему прикоснуться из-за гордыни ума. Во всем он усумнится: в сердце человека, которого несколько лет знал, в правде, в Боге усумнится, но не усумнится в своем уме» (413–414).

В этом фрагменте задается длинный образный ряд, связанный с изображением воздействия страсти на человека: сначала она вызывает в нем негодование, жажду ответить на «малейшую насмешку»; затем субъект готов отдалить от себя близкого человека, «поставить на расстояние своего брата»; наконец впадает в полное неверие, забывая, что «ни в чем не должно верить себе самим»²⁰, сомневается в искренности другого, возможности правды, существовании Бога, теряя всякую систему координат. В аскетической традиции гордость есть наиболее тяжкая из страстей, предельно отдаляющая человека от Бога. Она рождает «бедственнейшее положение души», за ней следует «последнее злоисступление ума и бешенство». Внутренний мир не может установиться в душе «человека века», «ибо как может благодать для просвещения и помощи войти в того человека, который думает о себе, что он есть нечто великое»²¹. Если в этом отрывке страсть представлена в сжатом, но интенсивном развитии, что типично, например, для жанра религиозно-дидактического сборника, объединяющего опыт и наставления на общую тему различных авторов, то в другом письме мотив гордости развивается не дескриптивно, а в контексте противостояния человека пороку. Гоголь упрекает близорукого приятеля: «Ты горд – говорю тебе, и вновь повторяю тебе: ты горд, сторожи над собой и спасай себя от гордости заранее», советует ему уверить «самого себя, что ты всех глупее в России <...> слова мои; они на тебя не подействуют. Тебе нужно или какое-нибудь несчастье, или потрясение. Моли Бога о том, чтобы случилось это потрясение, <...> чтобы от стыда не знал ты, куда сокрыться, и разорвал бы за одним разом все чувствительнейшие струны твоего самолюбья» (438). Наставление Гоголя основано на одном из принципов мысленной брани – принципе поединка, когда против определенной страсти выдвигается полярная ей добродетель. Так, против гордости ума и самоуверенности избирается симметричное уничтожение, искреннее сознание своей ничтожности, которое в конечном счете приведет к внутреннему озарению и «отгонит самоослепление» (350).

В двух письмах Гоголь напрямую обращается к теме гордости, но его рассуждения не образуют единства, не перетекают друг в друга, создавая микросюжет. Формально между письмами нет

причинно-следственных отношений, поэтому вариация одной проблемы с различными смысловыми акцентами и приращениями не осуществляется линейно, а разворачивается на параллельных уровнях, образуя тем самым мотивную связь между ними и внутри всей книги. Движение между двумя обособленными смысловыми полями, одно из которых выстроено вокруг идеи самопознания и нравственного самосовершенствования, а второе основано на готовом знании о христианской деятельности, отражает ситуацию поиска «внутреннего человека», модели христианского совершенства в себе. Подобная мотивная связь скрепляет разбросанные по посланиям, написанным по несходным случаям и различным адресатам, мысли Гоголя о человеке. Особую значимость в объединении авторского дискурса этим мотивным отношениям сообщает тот факт, что каждое из смысловых полей конструируется разными субъектами высказывания, формируя «сюжет ученичества» и «сюжет учительства и поприща», как их определил С. А. Гончаров.

Сюжет ученика соотносится с проблемой самоистолкования и исповедально-покаянным началом, которое направляет субъекта на борьбу с собой и греховным в себе. Гоголь начальным моментом мысленной брани считает «смирненное самопознание». Но если невидимая брань в одноименном сочинении описывается исключительно как личный опыт противостояния себе, направленный на достижение христианского совершенства, то у Гоголя она становится «святой бранью», делом, способным объединит многих в одном порыве и «устремить весь народ свой к тому верховному свету» (257).

Стоит отметить, что образ света в «Выбранных местах...» связан, с одной стороны, с ситуацией прозрения и узнавания себя, идеей чистоты взгляда, с другой стороны, он выражает идею Бога. Мысль о том, что сияние Бога есть Бог, не столь очевидна. Она отсылает к вопросу о природе Божественного сияния и шире – о возможности непосредственного познания Бога. Этот вопрос был предметом «споров о Фаворском свете» – ярчайшего явления интеллектуальной жизни Византии XIV в. Архиепископ Фессалоникийский Григорий Палама, синтезируя опыт всего предшествующего восточнохристианского богословия, сформулировал учение о Божественных энергиях – имманентных миру модусах существования трансцендентного по Своей сущности Бога. Являясь таким модусом, энергия есть Бог. Тем самым выражается идея возможности непосредственного Богообщения. Сияние Бога, о котором неоднократно говорится в Библии, также есть энергия Бога.

Дискурс признания у Гоголя наполнен религиозным содержанием. Образы-символы (зеркало, невидимая брань, Божественный свет) в тексте писем и «Авторской исповеди» актуализируют проблему обретения своего «внутреннего чело-



века». В то же время эти образы обнаруживают трудности, возникающие на пути исполнения мысли Бога о человеке. Так, через идею зеркальности ставится вопрос о тождестве человека себе и его инаковости. Субъект видит в зеркале не себя, а иное. Этот опыт раскрывает подлинную жизнь личности, которая «совершается как бы в точке несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать...»²². Образ Божественного света затрагивает сферу гносеологии – вопрос о способах Богообщения и границах самопознания человека. Отсылка к опыту невидимой брани намечает путь «обновления ветхого человека» через систему духовных практик, направленных, с одной стороны, на узнавание природы человека, с другой, на сближение с Богом и единение с Ним. В системе Гоголя сквозь призму невидимой брани и сопряженной с ней метафоры противостояния и воинской иерархии разворачивается тема самопознания и следующего за ним признания о себе, необходимого для формирования «внутреннего человека».

Последовательная рецепция перечисленных образов (Божественный свет, зеркальность, невидимая брань) создает эффект развития сюжета самопознания, очерчивает перспективу движения от созерцания своего внутреннего мира к осознанию его дисгармоничности и затем к попытке его преобразования. Скрытая динамичность образов и их выраженное аксиологическое содержание дают представление о целенаправленном пути, завершение которого есть обретение «внутреннего человека». Святоотеческая литература была для Гоголя источником рецепции образной системы, но не могла стать основой для решения эстетических задач и проблемы языка. Для этого необходим не символическо-аллегорический код религиозной словесности, но художественное слово либо открытое философское высказывание, способное эксплицировать индивидуальный опыт. В этой связи Гоголь обращается к хронологически ближайшей эпохе, обсуждавшей идею «внутреннего человека», – ко второй половине XVIII в. Это вводит в поле интерпретации, во-первых, оригинальную русскую философскую мысль: антропологию Тихона Задонского, нравственную философию Григория Сковороды, а, во-вторых, художественные тексты, например, сочинения А. Н. Радищева. В данном случае имеется в виду «Трактат о человеке, его смертности и бессмертии»²³, который на уровне структурной организации воспроизводит традиции христианской риторики, но содержательно связан с осмыслением проблемы человека, что в условиях распада жанрового мышления позволяет автору описать индивидуальный опыт и осуществить становление индивидуального смысла на этических основаниях. Таким образом, создание произведения, не ориентированного на дидактические и нравственные установки, но с

преобладанием этической проблематики, опиралось на представление о природе человека как о содержащей в себе этический смысл бытия.

Этот художественный опыт в сочетании с христианским миропониманием повлиял на формирование идеи контекстуальности осуществления личности, которая раскрывается в том числе и в литературном произведении, но при этом обязательно находится в связях с объективным миром человеческих и бытовых взаимоотношений. Подобное видение человека в литературе позволяет говорить о том, что внутренняя жизнь оформляется не только в самосознании, но и в сознании другого, в соотносительности с предметным и социальным миром.

Моментом сопряжения «внутреннего ценностного самоопределения» (в себе самом для себя) и «внесения новой ценности другого» в систему Гоголя является идея поприща. Она стягивает в единое смысловое поле поиска личного спасения, преобразования себя и мира: «...у всякого человека, на всех поприщах, заметно стремление преобразовывать, поправлять, исправлять и вообще торопиться средствами противу всякого зла» (448). Противостоять злу и действовать человек может, занимая адекватное поприще. Если же он выходит за его пределы или же не находит, то он обречен, исключается возможность его гармоничного существования в мире и спасения. В этой логике поприща чувствуются основные приметы учения о «сродности» Г. Сковороды. Контекст Сковороды, его осознание человека как существа, должностующего и исполняющего замысел Бога о нем, помогают понять антропологию Гоголя.

Мотив поприща позволяет перевести самопознание, одинокое отношение к себе в качественно другой план. Происходит движение от знания о себе к знанию о себе в мире. Эти два аспекта соединяются и в учении о «сродности» Сковороды, то есть о том, что человек должен верно «угадать себя» и сообразно своему содержанию избрать сродную стезю или какой-либо род общественной деятельности. Пребывание в «сродном труде» и усердное следование Богу «есть сладчайший источник в мире счастья и мудрости». Но в концепции Сковороды путь к нему открывается только тому, кто «знает свою природу и искушает, что есть благоугодно Богу». Принцип «познай самого себя», который направлен на то, чтобы «вырвать сердце из клейкой стихийности мира», является началом всякого дела, осуществляемого в мире человеческих отношений. Благодаря верному пониманию своего места «самый тесный, жесткий и крутой путь бывает легким, если сам бог указывает дорогу к намерению и, конечно, указывает тому, кого родил к сему»²⁴. Занимая определенное ему поприще, человек выбирает самого себя и исполняет план Бога, данный ему и миру.

Философия поприща, на котором человек служит Богу, развивается в текстах Гоголя, становится залогом спасения. «Если взглянешь на место



и должность как на средство к достижению не цели земной, но цели небесной, во спасенье своей души – увидишь, что закон, данный Христом, дан как бы для тебя самого, как <бы> устремлен лично к тебе самому, затем, чтобы ясно показать тебе, как быть на своем месте во взятой тобою должности» (461). Отголоски идей Сковороды о неповторимости пути и поприща каждого человека при единстве их цели – нахождение «внутреннего человека» – проникают в рассуждения Гоголя о «воздаянии всякому, исполнившему честно свой долг» (367). По Гоголю, достижение идеала «прекрасного человека» освещается чудной милостью, уравнивающей царя и последнего нищего: «... все внидут в радость Господина своего и будут пребывать равно в Боге» (367). Нивелирование любых иерархических отношений на пути к Христу и обретение в нем радости соответствует миропониманию философа. Для Сковороды «с богом святым низкое возводится, а без него низводится и высокое», благодаря Ему человек может достичь счастья, которое зависит «от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от бога. Тут конец, не ходи дальше. Сей есть источник всякой утехи, и царствию его не будет конца»²⁵.

Другим моментом, сближающим философию поприща Гоголя и учение о сродности Сковороды, является тема несоответствия человека своему месту. Вмешательство человека в несродное для себя дело расценивается как противостояние Богу («Что ж сильнее – бог ли, или ты...»²⁶). В этой связи особенно острым для Гоголя становится вопрос о его личном предназначении и соответствии своему поприщу. Его сомнения приводят к попытке отказа от художественного творчества, равносильной для писателя самоотречению. Он признается, что нелегко было отказаться от писательства. Но этот шаг может быть понят в логике религиозной аскезы, тем более что автор не раз просил думать о нем как о христианине в первую очередь. Это самоотречение, коренящееся в сомнениях в своем деле и значении писательского труда, демонстрирует, что «нельзя построить словом, если разорять делом»²⁷. Самоотречение Гоголя не получает логического завершения, так как возможность судить о соответствии его художественному поприщу он оставляет публике и в то же время полагается в этом вопросе на Божественное провидение.

По Гоголю, понимание того, что «всех нас озирает свыше небесный полководец, и ни малейшее наше дело не ускользает от его взора», ведет человека от греха к добродетели, направляет субъекта к исповеди, ставит перед ним задачу говорить истину о себе самом, а исповедальный опыт открывает возможность «пересмотреть себя для возвращения к себе»²⁸. Смещение субъекта по отношению к себе самому и последующее возвращение к себе уже в античной культуре метафорически описывалось как путешествие (часто мореплавание). Целью пути было обретение места

спасения. В религиозном контексте исповедь становится первым шагом на пути к спасению, ведь «только тот, кто способен говорить истину о себе, вообще может установить с истиной отношения, которые будут такими, что позволят обрести в ней спасение»²⁹. Но если в логике античной культуры особую значимость приобретает образ кормчего, от мастерства которого зависит, будет ли найдена конечная цель путешествия/мореплавания³⁰, а значит, обретено спасение, то в христианской традиции цель духовного пути заданна, и момент открытия сведен к нулю, что наиболее ярко отражено в жанре паломнического хождения. Описания путешествий Гоголя в «Выбранных местах...» и «Авторской исповеди», конечно, далеки от паломнической литературы, но в них актуализируется идея сострадания и уединения.

Проект и цель путешествия, о котором Гоголь упоминает в «Авторской исповеди», остаются неясными, хотя краткое упоминание об этом событии обнаруживает близость мотивам сентиментального путешествия. Гоголь в письме к матери объясняет внутреннюю необходимость отправиться в дорогу: «Он [Бог] указал мне путь в землю чуждую, чтобы там воспитал свои страсти в тишине, в уединении» (24 июля 1829 г.). Внутреннее стремление «воспитаться вдали от отчизны», потребность нравственного опыта и акцент на расставании с друзьями отсылают к образу сентиментального путешественника. Воспоминания Гоголя: «... мне стало грустно; мне сделалось так жалко друзей и товарищей моего детства, которых я любил, что прежде, чем вступить на твердую землю, я уже подумал о возврате» (450), – предстают совершенно литературными, интонационно перекликаются с фрагментами «Писем русского путешественника» Карамзина: «Я стал грустить, вообразив в первый раз живо, что мне надлежало расстаться с любезнейшими для меня людьми в свете...»³¹.

В данном случае важно не только мотивное и интонационное сходство, но смысловое задание путешествия, которое понималось как «странствие по лабиринту собственной души»³². В литературе создавалось «я», которое наблюдает мир и вместе с тем обращает взгляд на себя, создает «зеркало души», «хотя сама душа невидима и поэтому фактически нет оригинала зеркального отражения. Парадоксальность в том, что основные приметы субъективной позиции автора – его “сердце” и “душа” – сами по себе не существуют, а только реконструируются читателем из его текстов»³³.

Совершенно по-другому оценивается Гоголем отъезд к святым местам. Путешествие «к наступающему великому посту во святую землю» не связано для Гоголя с поиском себя. Напротив, оно символизирует обретение себя. Гоголь собирается «испросить благословений на честное исполнение должности, на вступление в жизнь...», которая открылась после «духовного перелома». Об этом



он пишет в введении к «Выбранным местам...», что позволяет смотреть на последующий текст, на проблемы, обсуждаемые в нем, как на основные вехи на пути к себе. В то же время подобная ретроспективная позиция автора по отношению к изображаемым событиям, высказанным мыслям объясняет назидательный элемент и утверждение Гоголем пользы своей книги. («Сердце мое говорит, что книга моя нужна и что она может быть полезна. Я думаю так не потому, что имел высокое о себе понятие и надеялся на уменьше свое быть полезным, но потому, что никогда еще доселе не питал такого сильного желания быть полезным» (216)³⁴).

В равной степени назидание как «обязательный момент задания самоотчета» связано и с исповедальной модальностью текста. Субъект высказывания обращается к описанию внутреннего события, воспроизводит в себе его, «но не в целях завершения и освобождения, а в целях собственного духовного роста...»³⁵. Но эта идея экзегезы себя у Гоголя имеет двойственную природу. С одной стороны, она укоренена в исповедальном слове, с другой, возникает из понимания Гоголем художника. Художник должен быть знатоком человеческой души, уметь угадать ее. Писателю «следует узнать получше природу человека вообще и душу человека вообще» (443), необходимо обратить «внимание на узанье тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще». С поиском разгадки души человека Гоголь связывает свое обращение к Христу: «Всё, где только выражалось познание людей и души человека, от исповеди светского человека до исповеди анахорета и пустычника, меня занимало, и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в нём ключ к душе человека, и что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял он» (443). Идея самоистолкования, обретая эстетическую мотивировку (создание образа человека), вновь возвращается к религиозно-этическим основаниям.

К этому сюжету Гоголь возвращается в переписке с Шевыревым: «Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиной того, что я встретился со Христом, изумаясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному дотоле знанию души, а потом уже поклонясь божеству его» (214). Обратим внимание на различие акцентов в репрезентации одной мысли. В мировоззрении Гоголя борются два начала. С одной стороны, писатель уподобляет свой талант видеть сокровище, душу человека, беспредельному знанию души, которым обладает Христос. В этом смысле художник отождествляет себя с творцом, разница состоит только в противопоставлении бесконечного знания Бога и ограниченного представления художника, но не в самом качестве этого знания. Примечательно, что в письме Гоголь использует оборот «я встретился

со Христом», в противовес «я пришел ко Христу», употребленному в «Авторской исповеди». Глагол «встретиться» несет семантику взаимного движения сближающихся сторон, подчеркивая их равнозначность, в то время как глагол «прийти» обозначает однонаправленное действие, усилие по преодолению пути для достижения цели.

Так или иначе, мысль о необходимости «анализа над моей собственной душой», обращенность вовнутрь являются «главными условиями открытия в себе “внутреннего человека”»³⁶ (455). Но это открытие у Гоголя случается при совмещении религиозных и художественных практик, на стыке исповеди человека, «который провел несколько лет внутри себя» и познал «чудную сладость быть учеником», и назидания писателя-творца, который «творит творенье свое в поучение людям». На поиск оснований для решения проблемы «внутреннего человека» как в сфере религиозного, так и эстетического опыта обратил внимание С. А. Гончаров, анализируя повесть «Шинель» и вторую редакцию повести «Портрет». Переход от изображения «внешнего человека» к человеку «внутреннему» реализуется в совершенно разных образах и контекстах. В одном случае угадывается монашеско-аскетический идеал человека, в другом возникает тема искусства и его жизнетворческих задач, благодаря которым человек на своем месте и на своем поприще обретает себя и в себе Бога. Гоголь, кажется, твердо убежден в равной значимости и силе воздействия эстетических и моральных явлений на людей: «...недаром определено, чтобы всех равно поражала красота, — даже и таких, которые ко всему бесчувственны и ни к чему неспособны» (226).

Примечания

- 1 Гоголь Н. Полн. собр. соч. : в 14 т. М., 1937–1952. Т. 8. С. 433. Далее ссылки в тексте даются на это издание с указанием страниц в скобках.
- 2 Вяземский П. Языков и Гоголь // Вяземский П. Сочинения : в 2 т. М., 1982. Т. 2. Литературно-критические статьи. URL: [http:// http://az.lib.ru/w/wjazemskij_p_a/text_0450.shtml](http://az.lib.ru/w/wjazemskij_p_a/text_0450.shtml) (дата обращения: 21.02.2013)
- 3 Баткин Л. Петрарка на острие собственного пера : Авторское самосознание в письмах поэта. М., 1995. С. 26.
- 4 Лопухин И. Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора. Лондон, 1860. С. 40.
- 5 Лопухин И. Искатель премудрости, или Духовный рыцарь // Массонские труды И. В. Лопухина. М., 1913. С. 55.
- 6 Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VI. Послания к Римлянам. Тверь, 2003. С. 389.
- 7 Лопухин И. Искатель премудрости, или Духовный рыцарь. С. 55.
- 8 Хоружий С. Духовная практика и отвержение чувств



- как феномен. URL: <http://otechnik.narod.ru/biblio/books/horuzhy1/H06i-T.htm> (дата обращения: 21.02.2013).
- ⁹ *Св. Макарий Египетский*. Беседа 28 // Духовные беседы, послание и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 223.
- ¹⁰ *Лопухин И.* Некоторые черты о внутренней церкви // Массонские труды И. В. Лопухина. С. 39.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Гончаров С.* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997. С. 171.
- ¹³ См.: *Вер Г.* Якоб Бёме, сам свидетельствующий о своей жизни. Челябинск, 1998.
- ¹⁴ Христианская концепция первородного греха есть выражение идеи связи морали и онтологии.
- ¹⁵ См.: *Бахтин М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Собр. соч. : в 7 т. М., 2003. Т. 1. С. 208.
- ¹⁶ См.: *Хоружий С.* К феноменологии аскезы. URL: http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askaezu_06-all.shtml (дата обращения: 21.02.2013).
- ¹⁷ *Преп. Никодим Святогорец*. Невидимая брань. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/duhovnaya_borba/nikodim_nevidimaya_bran_01-all.shtml (дата обращения: 21.02.2013).
- ¹⁸ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков... С. 301.
- ¹⁹ *Хоружий С.* К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии. URL: http://uikovcheg.narod.ru/0/nz/St/Xopyzh_No_br.html (дата обращения: 21.02.2013).
- ²⁰ *Преп. Никодим Святогорец*. Невидимая брань.
- ²¹ Там же.
- ²² *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 100.
- ²³ См.: *Радищев Н.* Полн. собр. соч. : в 3 т. М. ; Л., 1941. Т. 2. С. 39–141.
- ²⁴ *Сковорода Г.* Дружеский разговор о душевном мире // Сковорода Г. Собр. соч. : в 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 445.
- ²⁵ Там же. С. 443.
- ²⁶ Там же. С. 447.
- ²⁷ Там же. С. 444.
- ²⁸ *Соловьев А.* Практики себя и христианское подвижничество // Фонарь Диогена. М., 2010. С. 324.
- ²⁹ *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 392.
- ³⁰ Там же. С. 275.
- ³¹ *Карамзин Н.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 5.
- ³² *Лотман Ю., Успенский Б.* «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. Письма русского путешественника. С. 569.
- ³³ *Штедке К.* Субъективность как фикция. Проблема авторского дискурса в «Письмах русского путешественника» Карамзина. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_3/10_3_2001.htm (дата обращения: 21.02.2013).
- ³⁴ Заявление о пользе своего сочинения также обнаруживает сходство с книгой И. В. Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви»: «Для меня сочинение сей книги будет всегдашним утешением, потому что ощутительная мне помощь Божия в сочинении сем удостоверяет меня в его пользе» (цит. по: *Барсков Я.* Иван Владимирович Лопухин : биографический очерк. СПб., 1914. С. 7. URL: <http://dlib.rsl.ru/01003812974> (дата обращения: 21.02.2013)).
- ³⁵ *Бахтин М.* Автор и герой в эстетической деятельности. С. 215.
- ³⁶ *Гончаров С.* Указ. соч. С. 172.

УДК 821.161.109+929 Писемский

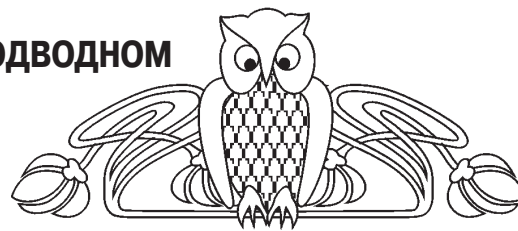
А. Ф. ПИСЕМСКИЙ-КРИТИК. СТАТЬЯ О «ПОДВОДНОМ КАМНЕ» М. В. АВДЕЕВА И ВЗГЛЯДЫ ПИСЕМСКОГО НА «ЖЕНСКИЙ ВОПРОС»

О. В. Тимашова

Саратовский государственный университет
E-mail: kirlif@info.sgu.ru

В статье впервые в неразрывной связи художественных образов и критических заявлений рассматривается отношение Писемского к вопросу эмансипации женщины, считавшейся современниками одной из центральных тем его творчества.

Ключевые слова: А. Ф. Писемский, М. В. Авдеев, критика второй половины XIX в., «женский вопрос», эстетическая программа А. Ф. Писемского.



A. F. Pisemskiy as a Critic. The Article on the «Hidden Rock» by M. V. Avdeev and Pisemskiy's Views on the «Woman Question»

O. V. Timashova

In the article Pisemskiy's attitude to women's emancipation, considered by his contemporaries as one of the central topics of his creative works, is analyzed as part and parcel of artistic images and critical declarations.