

В. Паперный

"ПРЕОБРАЖЕНИЕ" ГОГОЛЯ
(к реконструкции основного мифа позднего Гоголя)

Существуют загадки, которые только кажутся таковыми, и существуют другие, действительно загадочные загадки. К числу последних принадлежит наследие позднего Гоголя. На протяжении вот уже более чем столетия предпринимаются попытки понять Гоголя последнего десятилетия его жизни, однако и по сию пору нет ощущения, что понимание достигнуто, и чем больше мы знаем о нем, тем меньше мы его понимаем.

Обыкновенно исследование объекта предполагает фиксацию известных, 'старых' сведений о нем и последующее добавление к ним 'новых', добывших исследователем сведений. Применительно к Гоголю подобная схема обнаруживает свою удручающую недостаточность. Сжигая свои рукописи, Гоголь последовательно и настойчиво предотвращал плодотворность самого отношения к себе как к *объекту понимания и исследования*, который хотя бы отчасти может быть кому бы то ни было известен. Он хотел остаться навсегда, и он навсегда остался – живым субъектом (или, если угодно, тенью и привидением живого субъекта), даже из-за гроба и сквозь напластования десятилетий манипулирующим своим истолкованием. Да, ведь это сам Гоголь поставил свои последние годы под знак неудач и провала его главной книги – "Мертвых душ". И, повинуясь Гоголю, мы уже который год повторяем "ослабление творческих способностей", "неудача", "провал", "крах". Но действительно ли верно, что больше всего на свете он хотел завершить "Мертвые души"; что он неустанно работал на ними;¹ что он даже и написал намного больше, чем дошло до нас, да скжег перед смертью; что продолжение "Мертвых душ" всегда мыслилось Гоголем именно как переряженный в поэму роман, а не как текст совсем иного рода и совсем иной природы? Подобные вопросы мы задаем очень редко и очень ненастойчиво. Между тем задавать их полезно, даже если и нет особой надежды получить ответ, потому что, задавая их, мы сможем яснее понять, что вся эта популярная история о продолжении "Мертвых душ" есть не что иное как миф. У мифа же – своя правда, отличающаяся от правды факта (об этом, впрочем, и сам Гоголь говорил: "Ибо хлеб – дело печеное, а кос совсем не то").² И когда мы 'вычтем' миф из факта,

мы получим простую и ясную картину творчества Гоголя, которую можно описать одним словом: "переписка". Единственный жанр, в котором поздний Гоголь был по-настоящему продуктивен, это жанр частного письма. Этот жанр был избран Гоголем в качестве основного – и, по-видимому, вполне осознанно. Далеко не случайно, что когда Гоголю понадобилось издать публицистическую книгу, он назвал ее "Выбранные места из *переписки с друзьями*", хотя, по существу, эта книга совсем не была собранием частных писем.³ Провал "Выбранных мест" был для Гоголя настоящим ударом, после которого он сознательно отказался от публикации своих произведений и, как можно полагать, – вообще от писания-ради-публикации. Но это был не первый провал такого рода: с точки зрения самого Гоголя, ожидавшего от публикации первого тома "Мертвых душ" (1842) немедленного отклика "всех и каждого", как он любил выражаться, в России, отсутствие такого отклика, вялая неготовность русского общества пробудиться означали тщетность и невостребованность его усилий как *пи-сателя*. И Гоголь именно так и понял ситуацию, в которой он находился.

С частной перепиской все обстояло иначе. Те же самые корреспонденты Гоголя, которые, как С.Т. Аксаков, например, бунтовали против публичных, записанных в книгу, поучений Гоголя, проявляли обыкновенно лояльность по поводу тех же самых поучений, но изложенных приватным образом. Начиная с 1840 г. Гоголь настойчиво учил своих друзей и своих близких, и он видел успехи: А.О. Смирнова стала соблюдать посты сама и принуждала к тому же свою дворню, семейные Гоголя явно оказывали признаки духовного исправления (насколько исправление было глубоким, этого Гоголь впрочем, не проверял: из-за границы трудно проверить) и т.д., и т.п.

Господствующая в гоголевской переписке профетическая и проповедническая тональность, глубочайшая и неотступная сосредоточенность Гоголя на стремлении изменить людей не оставляют никакого сомнения в том, что для позднего Гоголя творчество стало означать не столько писание литературных произведений, сколько усилие *посредством* писания добиться перемен в жизни, перестроить жизнь, преобразить ее. Это жизнетворчество Гоголя весьма специфично: оно почти начисто лишено эстетического честолюбия. И поэтому оно очень отличается от жизнетворчества, скажем, немецких романтиков или русских символистов и очень сходно, скажем, с жизнетворчеством Карла Маркса, который однажды решил, что тогда как прежние философы стремились понять мир, задача философии состоит в том, чтобы изменить его, – а потом всю свою философскую карьеру превратил в одно сплошное подстрекательство к насилию – прямое, посредством разных манифестов, и косвенное, посредством экономической теории.

Гоголь, разумеется, отнюдь не стремился возжечь мировой пожар, но, с другой стороны, и ему не была чужда радикалистская стихия огня. Сообщая *urbi et orbi* о сожжении второго тома "Мертвых душ", Гоголь сослался на слова апостола "Не оживет, аще не умрет" и упомянул о птице-фениксе, подобно которой содержание книги "вдруг воскреснуло в очищенном и светлом виде".⁴ Чтобы воскреснуть, переродиться, преобразиться, верил Гоголь, и он сам, и вся Россия должны пройти через огненную стихию Смерти/Разрушения.

Воскресение как прохождение через огонь – это не просто метафора, это очень важный элемент видения поздним Гоголем себя, своей судьбы и своей миссии по отношению к России. Это видение включает в себя, впрочем, и многие другие элементы, по большей части не раз и весьма обстоятельно обозначенные комментаторами. Вместе с тем во всей своей полноте это видение (а как я попытаюсь здесь показать, оно обладало исключительно высокой степенью целостности и опиралось на прочную мифологическую конструкцию – 'основной миф позднего Гоголя') остается во многом непонятым. И достижению приемлемого уровня понимания препятствует, помимо посмертных манипуляций, которые предпринимает Гоголь по отношению к своим истолкователям, сложная смысловая природа самого объекта.

Поздний Гоголь лишь отчасти воплотил (а точнее – 'рассеял') свое видение в словесных текстах. Не менее, а возможно, и более существенной формой воплощения этого видения стала сфера его "дел", сфера поведенческих актов, сфера символического поведения Гоголя, в которой его основной миф искал своей реализации. Основной миф позднего Гоголя не может быть поэтому просто описан – он подлежит реконструкции. И реконструкцию эту кажется наиболее разумным начать с обсуждения смысла одной из основных⁵ серий актов символического поведения позднего Гоголя, а именно той, которая завершилась пребыванием Гоголя в Св. Земле, в Иерусалиме.

Как известно, Гоголь впервые объявил о своем намерении предпринять паломничество в Св. Землю во время пребывания в Москве в начале 1842 г. Он испросил и получил благословение на поездку от архиепископа Иннокентия Борисова, сообщил о своем намерении С.Т. Аксакову, А.С. Данилевскому и другим своим друзьям – и никуда дальше Европы не поехал. В августе 1842 г. Гоголь писал С.Т. Аксакову из Гастейна, что "путешествие" его "еще далеко" и что раньше окончания его труда – "Мертвых душ" – оно "не может быть предпринято ни в каком случае".⁶ Помимо про-возглашенной цели – "совершения подвига во имя любви к братьям" и "принесения Богу благодарности", его паломничество, как вежливо, завуалированно, но недвусмысленно намекал Гоголь, было, в сущности, той це-

ной, которую он был готов заплатить Царю Царей за помощь в завершении своего великого труда.⁷ Завершение же этого труда должно было сопровождаться великими чудесами, знаменующими наступление Нового Века.

Трудно сказать, в какой мере Гоголь действительно верил в реальную осуществимость этого эсхатологического проекта. В любом случае, т.е. верил ли, или не очень верил, ему пришлось от этого проекта отказаться, потому что со временем ему становилось все более и более ясно, что исполнение главного условия осуществления этого проекта – завершение "Мертвых душ" – отодвигается в неопределенное будущее.

А Иерусалим притягивал и манил к себе. Там происходили чудеса, которые так нужны были Гоголю. Так, в письме от 12 декабря 1844 г. Гоголь передает матери полученное им "известие о слышании небесного гласа во время божественной литургии у Гроба Господня". Свидетелем события был, как отмечает Гоголь, воронежский архиерей, самый же глас "был истолкован патриарху как пророчащий бедствия миру, если он не покается". Пересыпая матери молитву, "привезенную ирхиереем", Гоголь увещевает ее и через нее сестер, соседей и "многих домашних, а особливо из живущих в нашей деревне, которые ленивы, нерадивы и дурно ведут себя" прочесть молитву и покаяться. Особого внимания заслуживает унылый тон этого замечательного письма. Гоголь как бы снимает с себя ответственность за всю эту историю. Молитву "прислали", "судить о том не наше дело", "если сами святители дали молитву и повелели по ней молиться, то, мне кажется, следует это исполнить [...] при молитве приложено было также увещание передать и другим 9 и более человекам, а потому я передаю и вам".⁸ Источник плохо скрываемого Гоголем унылого сомнения по поводу значимости случившегося события легко опознать каждому, кто знаком с перепиской Гоголя: подобное чувство Гоголь демонстрировал всякий раз, когда не он к другим, а другие к нему обращали предписание вознести молитву. А ведь это только он, Гоголь, имел право и полномочие говорить как власть имущий.

С начала 1845 г., со времени перенесенной им тяжелой болезни, Гоголь возобновляет свои декларации о намерении отправиться Иерусалим. Он пишет об этом А.О. Смирновой, Н.Н. Шереметевой, Н.М. Языкову и т.д. Он назначает время – Пасха 1846 г., он начинает собирать средства на поездку. И вновь, как и в 1842 г., он обусловливает свою поездку вполне определенным *предварительным условием*. Нет, он уже не надеется завершить "Мертвые души" – его задача более скромна: "я должен", говорит Гоголь, "изготовить то, что я должен изготовить до моего отъезда [...] не большое произведение и не шумное по названию в отношении к нынешнему свету, но нужное для многих".⁹ Речь идет, понятно, о "Выбранных

местах из переписки с друзьями". Почему создание и публикация "Выбранных мест" так важны для Гоголя именно до, а не после его поездки, это очень легко понять, учитывая специфический характер его книги. Гоголь не может удовлетвориться ролью смиренного паломника, одного из многих и очень многих, его желание – вступить в Святой Град Пророком, признанным, вопреки пословице, в своем отечестве.

Затянувшаяся до лета 1846 г. работа над "Выбранными местами" заставила Гоголя отложить поездку. Но далее – далее произошла известная 'катастрофа' начала 1847 г. Пророческая миссия Гоголя не только не была признана – она была публично и на разные лады осмеяна. Ехать в Иерусалим было не с чем. Это было ужасно. В течение всей своей сознательной жизни Гоголь прилагал беспрецедентные усилия по замятию следов и сокрытию своих путевых намерений. Он подписывался чужими именами в книгах для проезжающих. Он мог на заставе в Москве на законный полицейский вопрос "Куда едете?" ответить, указывая на старушку Н.Н. Шереметеву: "Я никуда не еду – а едет вот она". Он постоянно сообщал ложные сведения о своих литературных трудах (характерно, что даже в помешанном в "Выбранных местах" "Завещании" он считал возможным завещать своим соотечественникам ненаписанное им произведение "Прощаальная повесть"). Никто не должен был знать подлинного пути Гоголя со всеми его извилинами, все должны были верить, что у него, по его собственному выражению, "одна дорога от самой юности", и это прямой путь и прямая дорога, и этот путь и эта дорога в точности таковы, как Гоголь определяет их здесь и сейчас, когда он говорит. И нельзя спрашивать, и нельзя сравнивать, и нельзя проверять по дорожным книгам – да и проверив, ничего и не найдешь!¹⁰

А тут – о следующей станции на Пути объявлено в книге, объявлено всей России, а ехать нельзя, потому что ехать не с чем. Но, с другой стороны, и не ехать нельзя, потому что уже многократно обещано, и сказано, что не будет возвращения в Россию до поездки в Иерусалим,¹¹ и деньги, пожертвованные на поездку, получены (это немаловажное обстоятельство: в Предисловии к "Выбранным местам" Гоголь поставил всех, кто купил его книгу в положение жертвователей на его поездку).¹² Страшное дело: и ехать нельзя, и не ехать нельзя. Неразрешимая, кажется, дилемма. Но Гоголь нашел из нее выход. Он решил ехать, однако ехать нехотя и невольно, то есть, в некотором смысле, *ехать и одновременно не ехать*. И уже окончательно решив – ехать в начале 1848 г., Гоголь настоятельно внушиает своим друзьям (М.П. Погодину, С.П. Шевыреву, В.А. Жуковскому и другим), что он направляется в Иерусалим буз внутреннего желания, с ощущением чертвости и равнодушная в груди, а о. Матвею Константиновскому (12 января 1848 г.) сообщает даже: "Мне кажется, что во

мне и веры нет вовсе".¹³ Эту тему собственной духовной чертвости, равнодушия и безверия продолжает Гоголь без каких бы то ни было изменений и в своих многочисленных эпистолярных отчетах об уже совершившейся поездке в Палестину, которую он устойчиво описывал как одновременно бывшую и не бывшую. Через Тир, Сидон, Акко, Назарет и далее через Самарию и Яффо поднялся Гоголь в Иудейские горы, в Иерусалим. Мрачный, малорослый, и дурноодетый, и капризный Гоголь грубо помыкал сопровождавшим его однокашником – русским консулом в Бейруте К.М. Базили (Базили стоило огромного труда убедить Гоголя не проявлять despoticескую власть хотя бы в присутствии арабов, считавших Базили лицом облеченный высшими полномочиями самим царем, – это было просто очень опасно). В Палестине Гоголь увидел все, что обыкновенно видели русские паломники. Но в целом он был глубоко разочарован. И первоначальные отзывы Гоголя о совершенной им поездке были немногосложны и немногословны, в основном, они сводились к унылым жалобам по поводу владевших им в течение всей поездки подавленности и "чертвости душевной".

И только через почти два года, в феврале 1850 г., да и то в ответ на просьбу Жуковского, нарисует Гоголь более или менее связную картину своего путешествия. И это будет картина *сна*: "Видел я как во сне это землю. Как сквозь сон видится мне самый Иерусалим". В этом своем сне Гоголь увидел Палестину Мертвой Земли, "пораженной Богом страной", страной, ничем не отличающейся от "пустой и неприютной" России: "В Назарете, застигнутый дождем, просидел два дни, забыв, что сижу в Назарете, точно как бы это случилось в России на станции". И вообще, заключил Гоголь, чтобы *увидеть* эту Землю не надо в нее ехать, а надо молиться ("соверши, помолись, внутреннее путешествие") – и надо читать Библию.¹⁴

Таковы основные, с моей точки зрения, перипетии, происходившие в, так сказать, внешнем, поверхностном слое того сложного духовного процесса, который означают слова "Путь Гоголя в Иерусалим".¹⁵ Все эти симулятивные, реальные, и полуреальные намерения (ехать – не ехать и при каких обстоятельствах), все эти по большей части сфальсифицированные эксплицитные мотивировки поездки (поблагодарить "за все", "поблагодарить за выздоровление", "получить силы для продолжения труда", "помолиться за всех" и т.д.), и даже все эти легко реконструируемые полускрытые реальные мотивы, связывающие поездку Гоголя в Иерусалим с его стремлением окончательно утвердиться в позиции Пророка – все это очень мало говорит о том главном, что необходимо понять – о внутреннем смысле гоголевского тяготения к Иерусалиму.

Основная трудность в достижении такого понимания кроется в характере текстов, на основании которых мы можем судить о внутренней жизни Гоголя, о том, что он 'в действительности думал'. И дело здесь не в том, что эти тексты – письма Гоголя и некоторые из составленных им молитв (а именно те, которые писались в расчете на читателя) – рисуют глубоко сфальсифицированную картину реальной духовной жизни Гоголя. Это как раз составляет не трудность, а большое облегчение для исследователя, поскольку в известном смысле нет ничего более правдивого, чем текст, призванный систематически, сознательно и намеренно скрыть правду и тем самым на эту правду все время намекающий. Главная трудность состоит прежде всего в крайней фрагментарности и неоднородности имеющегося в нашем распоряжении текстового материала. Гоголь оставил нам как бы груду стеклянных осколков, чтобы мы, отобрав лишь часть этих осколков, склеили из них сосуд. И разрешить эту археологическую задачу было бы попросту невозможно, если бы Гоголь уже совсем лишил нас своих указаний на то, какие именно осколки следует использовать при реконструкции.

Такое указание можно прочесть в известном письме Гоголя Жуковскому от 10 января 1848 г. В контексте обсуждаемой темы это письмо представляет собой не что иное, как оглядку на Афины перед самым восхождением в Иерусалим, если пользоваться классической формулировкой Тертуллиана, – или оглядку на Рим, если быть ближе к характерной для самого Гоголя символике великих городов. В этом письме Гоголь поет настоящий гимн, как он выражается, "нашему милому искусству", гимн патетический, цветистый и одновременно тщательно мотивированный. И в центре этого Гимна – образ самого Гоголя как художника, пусть религиозного, но все же художника и только художника, а не (что подразумевается) пророка. Но главное даже и не в самом письме, а в *приписке* к нему: Гоголь просит Жуковского "приберечь письмо, с тем чтобы при втором издании "Переписки" поставить на место "Завещания", имеющего выброситься".¹⁶

Эта просьба замечательно характерна: Гоголь явно готовит формулировку, маскирующую реальную причину замены "Завещания", которая выглядела бы, по всей вероятности, следующим образом: 'Мой друг, которому стольким обязан я от дней моей юности, сберег для меня письмо...' и т.д., и т.п.).

Это гоголевское приуготовление к фальсификации реальной причины, по которой текст "Выбранных мест" подлежал изменению, исключительно симптоматично и многозначительно. Чтобы понять смысл затеянной здесь Гоголем игры, следует прежде всего понять, что фальсификации Гоголя отнюдь не бессознательны, отнюдь не являются последствием неких

скрытых от его собственного сознания комплексов, но, напротив, глубоко умышленны. В данном случае 'умысел' заключается в том, чтобы как бы ненароком и почти даже случайно задним числом радикально переакцентировать общий смысл уже опубликованной и уже провалившейся книги, а затем попытаться обратиться к публике с *этой же книгой* еще раз. То, что нужно Гоголю в данном случае, – вещь логически невозможная, но отнюдь не невозможная в глазах этого великого поклонника Абсурда: Гоголь намеревается *незаметно* подменить свою книгу, и притом по возможности одним-двумя ударами, и он уже знает, как он это сделает: он заменит структурное ядро книги, "Завещание", другим текстом.

"Завещанию" принадлежит особая роль в общей структуре "Выбранных мест". Вопреки тому, что говорит как название книги, так и сам Гоголь в предисловии к ней (Гоголь подчеркивает именно случайность выборки – "выбираю сам из моих последних писем, которые мне удалось получить назад [...] прибавляю две-три статьи литературные [...] и, наконец, прилагаю самое "завещение"¹⁷ – вопреки всему этому, "Выбранные места" представляют собой специально созданный и вполне цельный текст, обладающий изощренно-сложной композиционной и стилистической структурой. Этот текст только хочет навязать себя читателю в качестве немудренного, наивного и верующего, в то время как на деле он представляет, пожалуй, самое сложное и "умышленное" произведение гоголевского рококо. Как и "Вечера на хуторе близ Диканьки", как и "Миргород", как и "Арабески", как и, в определенном смысле, "Мертвые души", "Выбранные места" пародируют собой сборник, цикл, тщательно организованное смысловое единство, внешне состоящее из разнородных фрагментов. Вместе с тем в отличие от всех этих циклов, концепция смыслового единства "Выбранных мест" не может и принципиально не должна быть прочитана в пределах их текста, она локализована в некоем находящемся за пределами текста абстрактном смысловом пространстве. Читателю предлагается преодолеть эмпирическую пестроту и несогласованность высказываний автора по самым разным вопросам, отнеся все эти высказывания к некоторому метафизическому абсолютному Кануну, когда Пророк изрекает свои последние слова. И два открывающих "Выбранные места" фрагмента, "Предисловие" и, в особенности, "Завещание", призваны прежде всего представить и с силой навязать читателю образ автора, возвысившегося до этого метафизического абсолютного Кануна. И именно этот, ключевой для "Выбранных мест", образ автора собирался (или только говорил, что собирался) заменить Гоголь накануне своей поездки в Иерусалим, приготовляясь (в свойственной ему уклончивой и неокончательной манере) к сдаче занятой им в "Выбранных местах" позиции, позиции максимальных

мистических притязаний, и выражая готовность предстать перед Россией после своей поездки просто художником и просто человеком.

Абсолютный метафизический Канун означен в "Выбранных местах" двояким образом: с одной стороны, как Канун Смерти, а с другой – как канун прибытия в Иерусалим. В Предисловии к "Выбранным местам" эти два различных образа соединены: Гоголь прямо говорит о том, что его жизнь "на волоске" и что во время его путешествия к святым местам "может все случиться".¹⁸ Однако по существу перед нами два различных и самостоятельных мотива, и развернуты они далее, в "Завещании", различным образом.

Мотив смерти развит в первом разделе "Завещания" достаточно явным образом. Он развит в тему прохождения через смерть – своего рода натурального воскресения: "Завещаю тела моего не погребать, пока не покажутся первые признаки разложения. Упоминаю об этом потому, что во время самой болезни находили на меня минуты жизненного онемения, сердце и пульс переставали биться..."¹⁹ Иными словами – 'я не раз умирал и затем воскресал и надеюсь осуществить это еще раз'.

Второй же мотив, назовем его пока 'Великим событием', которое должно произойти в Иерусалиме', глубоко упрятан в тексте и подлежит реконструкции. Следует отметить, впрочем, что, хотя мотив этот и весьма надежно замаскирован, участок текста, на котором он упрятан, особым образом маркирован автором.

Общий принцип маркирования, на основе которого введено и развернуто "Завещание", – это принцип нагнетания скандально-неуместных и откровенно-абсурдных деклараций. Так, уже в Предисловии, Гоголь заявляет, что публикует "Завещание" с тем, чтобы в случае его смерти на его "пути" "возымело оно тотчас законную силу, как засвидетельствованное всеми его читателями",²⁰ что явно бессмысленно, и Гоголь, имевший определенную юридическую подготовку, знал об этом: действительность завещания никак не связана с его возможной публикацией. Далее скандальная бессмысленность и абсурдность гоголевских деклараций возрастает... Гоголь начинает с предписания подождать его воскресения, продолжает скандальным предписанием своим друзьям и вообще всем своим соотечественникам, как реагировать на его смерть, оставляет им в наследство никогда не написанную книгу "Прощаальная повесть", требует от своих родственников превратить после его смерти их дом и деревню в прибежище для странников, и, наконец, завершает форменным скандалом, учиненным им Погодину за публикацию без его, Гоголя, "воли и позволения" его портрета – в последнем, седьмом разделе "Завещания".²¹

Особая неуместность и абсурдность последнего раздела "Завещания" подчеркнута его заведомой неисполнимостью, о чем и заявляет сам автор:

"Завещаю... но я вспомнил, что уже не могу этим располагать [...]" . Разумеется, Гоголь осознавал, что почти все его завещательные распоряжения касаются того, чем он "не располагал" и "не мог располагать", да это и не завещательные распоряжения никакие, а веления пророка. Однако в данном случае он считает необходимым особо отметить, так сказать, незавещательность, последнего раздела "Завещания", дополнительно усилив его звучание нападками на Погодина. Зачем все это ему нужно – это можно понять. Гоголь намеревается оставить после себя единственно верный, единственно аутентичный образ. И поэтому он требует, чтобы те читатели, которые "завели у себя какой-нибудь портрет" его, уничтожили его "тут же, по прочтении сих строк", и покупали только тот портрет, "на котором будет выставлено: Гравировал Иорданов" [имеется в виду известный портрет работы Федора Ивановича Иордана]. Почему же именно этот портрет, созданный именно этим художником? Гоголь говорит об этом не прямо, но ясно: Иордан уже несколько лет трудится "над гравированием бессмертной картины Рафаэля Преображение Господне". Он "всем пожертвовал для труда своего, – труда убийственного, пожирающего и годы и здоровье". Иначе говоря, покупать портрет Гоголя только работы Иордана следует потому, что Иордан подобен самому Гоголю, посвятившему, как он говорит здесь же (несколько, впрочем, преувеличивая), "всю жизнь" одному труду – "Мертвым душам", – иными словами, потому, что Иордан является таким образом двойником Гоголя *ad hoc* – художником, с религиозным рвением служащим божественному искусству. А это, в свою очередь означает, что созданный Иорданом портрет, создан как бы самим Гоголем.

Казалось бы все? Но нет, не все. Несколько строками далее обнаруживается, что и этот, гравированный Иорданом, портрет Гоголя покупать не надо, а вместо него лучше покупать самый эстамп "бессмертной картины Рафаэля", гравированной Иорданом, эстамп, который как сознательно-преувеличено заявляет Гоголь, "по признанию даже чужеземцев, есть венец гравированного дела и составляет славу русскую".

Таким образом, если отбросить все эти так характерные для Гоголя ходы, призванные замести следы его мысли ('надо помочь бедному художнику': 'я человек не гордый, кому нужен мой портрет'; и т.п.), смысл последнего завещательного распоряжения Гоголя становится предельно ясным: Он желает, чтобы вместо и в качестве его портрета употреблялась, и употреблялась максимально широко, копия Рафаэлева "Преображения Господня".

Известна и неоднократно обсуждалась комментаторами та исключительно важная для Гоголя, и в особенности для позднего Гоголя, роль, которую играло в его творчестве символическое представление идеального

художника как живописца, в долгом, самоотреченнем, монашеском, целиком посвященном Богу, молитвенном труде создавшего свой великий шедевр. С этим представлением Гоголь устойчиво ассоциировал самого себя, как, например, в написанном им в конце декабря 1847 г., накануне поездки в Иерусалим, письме Александру Иванову: "Мне нет дела до того, кончу ли я мою картину, или смерть застигнет меня на самом труде, я должен до последней минуты работать [...] Если бы картина моя погибла или сгорела перед моими глазами я должен быть также поконен [...] Хозяин, заказавший это, видел. Он допустил, что она сгорела".²² С этим представлением он устойчиво связывал и творчество самого Александра Иванова, и *ad hoc*, по случаю писания "*Завещания*", – творчество Иордана. Но особенно отчетливо и внушительно это представление было развито Гоголем в "*Портрете*", причем в обеих редакциях повести.

В связи с обсуждаемой сейчас темой особого внимания заслуживает тот эпизод "*Портрета*", где рассказывается о страшном шоке, испытанном Чартковым от встречи с "чистым, непорочным и прекрасным, как невеста" шедевром, созданным неким русским художником, "усовершенствовавшимся в Италии".²³ Этот художник соотнесен с Рафаэлем как прямо (он "оставил себе в учители одного божественного Рафаэля"), так и косвенно: как указал Р. Магвайр, введенный в "*Портрет*" мотив непреодолимого и всепоглощающего восхищения работой великого художника является парафразой истории о том, как реагировал Франческо Франчия, увидев "*Святую Цецилию*" Рафаэля, – истории, которую Гоголь прочел у Вазари и Вакенродера.²⁴

Внимательный читатель Вазари, Гоголь знал, что реальный Рафаэль очень плохо соответствовал образу аскетического молитвенника и что самое "*Преображение*" не было завершено Рафаэлом из-за болезни, которая стала следствием того, что Рафаэль, как сообщает Вазари, переступил границы любовных наслаждений.²⁵ Он мог догадываться и, наверное, догадывался, что А. Иванову не показалось бы особенно приятным предстать перед публикой в образе художника-монаха, как Гоголь и представил его в "*Выбранных местах*" (так оно и вышло: возражая Гоголю, Иванов заметил, что "очень бы не отказался иметь жену монахиню").²⁶ Однако Гоголь предпочитал попросту не принимать такого рода факты в расчет при причислении Рафаэля и Иванова к сонму своих священных сателлитов.

Следует заметить, впрочем, что для того послания, с которым Гоголь обратился "ко всем и к каждому" в "*Выбранных местах*", гораздо большее, чем символический образ Рафаэля, значение имеет собственно картина Рафаэля "*Преображение*".

На картине Рафаэля изображены два последовательных эпизода, о которых, с незначительными разночтениями, сообщают синоптические Евангелия (Матвей, гл. 17, Лука, гл. 9, Марк, гл. 9). Первый эпизод – в верхней части картины – Преображение Христа перед апостолами Петром, Иаковым и Иоанном, – просияние лица и одежды Христа, явление Моисея и Илии, беседующих с Христом. Второй эпизод, в нижней части картины, – неудачные попытки апостолов исцелить бесноватого мальчика (этого мальчика исцелит потом сам Христос, уже спустившись с Горы Преображения). Преображение, таким образом, представлено в картине как предвестие исцеления, которое может быть истолковано как исцеление вот этого конкретного мальчика, но может быть истолковано и как предвестие абсолютного исцеления, абсолютного изгнания бесов из человека и человеческого рода вообще.

А теперь попробуем понять буквально реконструированное нами в тексте "Завещения" имплицитное требование Гоголя расценивать "Преображение" Рафаэля как *sui generis* портрет самого Гоголя и с этой целью мысленно представим себе на месте головы Христа голову Гоголя. И как только мы осуществим эту инсталляцию, перед нами не может не открыться поразительное соответствие между содержанием картины Рафаэля и смысловым ядром того послания, которое так хотел передать и которое так боялся артикулировать до конца Гоголь в его "Выбранных местах из переписки с друзьями". Россия погружена в "страхи и ужасы", она одержима бесами, беснуется русский человек. Кто спасет? Кто изгонит бесов? Я, Гоголь, спасу, но прежде мне надо в Иерусалим. Там в Иерусалиме я преобразуюсь, там я умру и там воскресну. И вернувшись оттуда, я спасу, я изгоню диавола.

На первый и даже на второй взгляд, предлагаемая мною реконструкция глубинного духовного мотива, который стоял за упорным стремлением Гоголя к восхождению в Иерусалим, как надежды испытать Преображение, кажется фантастической. Поэтому я хотел бы привести некоторые дополнительные аргументы в пользу ее справедливости.

1. Идея замены головы Христа каким-то другим изображением приобретает характер странной и даже кощунственной фантазии только будучи воплощенной в словесном тексте. Применительно же к тексту живописному эта идея не содержит в себе ничего не только кощунственного, но даже и необычного. Так, распространено мнение, что голова Христа в "Преображении" – это автопортрет самого Рафаэля. Разумно предположить, что Гоголь, даже если он нигде и не читал об этом, это просто видел. Гоголь был абсолютно компетентен в сфере специфических навыков и представлений, сопровождающих работу живописца, и он системати-

чески переносил эти навыки и представления в сферу своей собственной поэтики – поэтики словесных текстов. После работы Ю.М. Лотмана "Проблема художественного пространства в прозе Гоголя"²⁷ эта мысль уже не требует дополнительных доказательств. Вместе с тем у нас нет никаких оснований утверждать, что религиозная мысль Гоголя была никак не связана с его поэтикой. Напротив, эта связь очевидна. Как я уже сказал, идеальная смысловая структура "Выбранных мест" мыслилась их автором как отнесенная к одному моменту времени, то есть как, в метафорическом, или, если угодно, метафизическом смысле, 'картина'. С другой стороны, как это очевидно и как это неоднократно отмечалось исследователями, тема преображения (пусть не в специфическом смысле Преображения Христа) является одной из главных тем "Выбранных мест из переписки с друзьями". А поэтому нет ничего нелогичного в предположении, что именно "Преображение" Рафаэля явилось своего рода моделью, оглядываясь на которую Гоголь нарисовал свою 'картину', где он стремится изобразить и себя, и Россию, и "все, что ни есть на свете", причем изобразить посредством 'умопостигаемой' инкорпорации собственного портрета в картину Рафаэля.

2. В картине Рафаэля присутствуют элементы, не имеющие основания в евангельском тексте: один из апостолов, участвующих в неудачном исцелении бесноватого мальчика указывает на Христа, которому еще только предстоит этого мальчика исцелить (этот жест переводит нарративную, т.е. причинно-временную, последовательность на чисто пространственный язык живописи). Кроме того, на самой горе Преображения, под деревом изображены фигуры диаконов-мучеников Феличиссимуса и Агапитуса, чей праздник совпадает с днем Преображения, но которые, конечно, при событии преображения не присутствовали. Разумеется, как эти две интерполяции в сюжет, так и интерполяция автопортрета самого художника, не имеют у Рафаэля того мистического смысла, который был присущ голевской 'картине' Преображения, однако с чисто технической точки зрения то, что сделал Рафаэль, ничем не отличается от того, что сделал Гоголь.

3. В постскриптуре к уже цитированному выше письму Гоголя к А.О. Смирновой от 2 апреля 1845 г. (в существенной своей части это письмо, напомним, посвящено голевскому намерению отправиться в Иерусалим) содержится весьма специфическая просьба. Гоголь просит Смирнову отправить, после академической выставки в Петербурге, принадлежащую ему "головку спасителя" из "Преображения" Рафаэля, копированную И.С. Шаповаловым, тому самому преосвященному Иннокентию, который благословил его на путешествие в Св. Землю.²⁸ Возможно, конечно, что эта просьба лишь случайно совпала по времени с концом той страшной для

Гоголя весны, когда он так тяжело был болен, так мучительно боялся смерти и когда он написал "Завещание", задумал "Выбранные места из переписки с друзьями" и окончательно решил ехать в Иерусалим. Если же это совпадение не случайно (а разумно предположить, что оно-таки не случайно), то оно очень хорошо согласуется с излагаемым мною предположением о том, что Гоголь 'духовно' обжил картину Рафаэля как свой портрет, а голову Христа в нем 'духовно' заменил на свою. Если это так, то отсылание "головки спасителя" приобретает вполне отчетливый символический смысл: двух голов у Нового Христа быть не может.

4. В уже упомянутом письме о Матвею Константиновскому Гоголь признавался – и это накануне его отъезда в Иерусалим: "Мне кажется даже, что во мне и веры нет вовсе. Признаю Христа Бога человеком только потому, что так велит мой ум, а не вера. [...] Несмотря на все это, я дерзаю теперь идти поклониться Св. Гробу. Этого мало: хочу помочься о всех и всем, что ни есть в русской земле и отечестве нашем".²⁹ В чем здесь каётся Гоголь? Используя догматическое определение, под которое Гоголь "подстраивает" описание своих сомнений, он каётся в монофизитской ереси – в неверии в человеческую сторону богочеловеческой природы Христа. Чего боится Гоголь? Он боится именно того, что составляет реальное существо его непосредственной религиозной жизни. Почему он этого боится? Он боится потому, что ему страшно отделиться от Церкви, отделиться от "всех", верить не как "все", противопоставить себя Традиции. И здесь мы сталкиваемся с той же самой антиномией, которая была присуща гоголевской мысли во всех ее основных аспектах. Так, будучи абсолютным новатором по призванию, готовым пренебречь любыми эстетическими конвенциями, Гоголь провозглашал себя сторонником крайнего эстетического традиционализма, объявляя высшим достижением литературы – Гомера, живописи – Рафаэля и других великих итальянцев (среди современных ему направлений в живописи поддерживая устарелый академизм) и т.д. В социальной сфере Гоголь был сторонником самых радикальных, самых максималистских из всех возможных перемен, он желал прямого правления Бога на Земле – и при этом защищал самые консервативные политические институты. В интеллектуальной сфере Гоголь был готов на самые рискованные эксперименты, был готов вступить в союз с самим Абсурдом – и довольствовался образом честного, но глуповатого проповедника прописных истин. Указанная антиномия, несмотря на всю ее специфичность именно для Гоголя, полностью вписывается в общий контекст культуры романтизма, к которой принадлежал Гоголь. Гоголь совмещал в себе, с одной стороны, крайний романтический индивидуализм, предельным выражением которого был богоборческий демонизм, а с другой – крайнюю традиционалистскую религиозность. И

было только естественно, что стремление Гоголя удержать оба эти компонента его мировоззрения привело его к посягновению, которое он знал за собой и которого так боялся в себе, – к посягновению самому занять вершину традиционалистской иерархии ценностей, т.е. заменить собой Христа – стать, так сказать, индивидуалистическим богооборческим волком в овечьей шкуре боголюбивого традиционализма. Как это Гоголь собирался сделать – на это он, как мы видим, намекнул: за Христом только должен был сохраниться титул Бога... оставшимся же – оставшимся он знал как распорядиться.

Подведем некоторые итоги.

Гоголевский миф Преображения, столь пугающий и одновременно столь неотвязно-притягательный для Гоголя, возник как ответ на вопросы, которые Гоголь задал самому себе в 1841 г., в первом томе "Мертвых душ": "Русь! чего же ты хочешь от меня? какая непостижимая связь таится между нами? Что глядишь ты так и зачем все, что ни есть в тебе, обратило на меня полные ожидания очи?"³⁰ Можно полагать, что за проповеданием Гоголем в 1842 г. его намерения направились в Св. Землю, в Иерусалим уже стоял этот миф. Однако лишь в 1845 г., после перенесенной болезни, которую Гоголь мифологически интерпретировал как Смерть, он попытался приступить к реализации той программы действий, которая вытекала из мифа Преображения. Несмотря на поражение в ходе реализации так сказать, предварительного этапа этой программы (получить из рук России статус пророка по публикации пророческой книги "Выбранные места из переписки с друзьями"), Гоголь все же надеется на чудо и направляется в то место, где это чудо должно произойти, – в Иерусалим.

Своего рода комплексным символом того, чем Гоголь хотел казаться, был Рим. Рим – столица вечной классики, Рим – столица вечной патриархальности (патриархальная община, управляемая церковной иерархией), Рим – столица тайно и страстно любимого Гоголем католицизма, Рим – столица ортодоксии, столица правильных мыслей. Иерусалим был альтернативой: это был город Воскресения, город, где была отменена Традиция, город, где совершилось чудо. И ехать в этот город было надо, и ехать в этот город было страшно. И не потому страшно, что, как написано священнику, на его языке, чтобы он понял, что, вот, умом признаю, а не верю. А потому страшно, что чудо может не произойти, что Дьявол – этот постоянный персонаж духовной драмы Гоголя – может отнять победу.

В сущности, еще до того, как Гоголь появился в Иерусалиме, он написал сценарий будущих событий. И "черствость", и "неспособность молиться" и даже Искуситель поблизости (об этом Гоголь намекал в письме о Матвею из Одессы от 21 апреля 1848)³¹ – все это появилось в свой че-

ред. Чуда не произошло, как будто бы никуда и не ездил. ("Уже мне почти и не верится что и я был в Иерусалиме", – писал Гоголь Жуковскому из Бейрута 6 апреля 1848 г.).³² Оказавшись в "пораженной Богом" Палестине, Гоголь с ужасом обнаружил, что он в некотором глубинном смысле оказался в пораженной Богом России, в России невоскресшей и непреображеной, и что он сам никогда не воскреснет и не преобразится. Взятая Гоголем на себя миссия Русского Христа – Спасителя России очевидным образом провалилась.

Несмотря на всю его экстравагантность, основной миф позднего Гоголя, миф Преображения, отнюдь не выпадает из общего идеиного контекста эпохи. Мысль Гоголя, которая породила этот миф, питалась теми же источниками, что и германский и русский варианты романтического национализма, польский мессианизм и другие идеологические феномены подобного рода. Как показал М. Вайскопф, многое у Гоголя становится более понятным, если принять во внимание многочисленные параллели между текстами Гоголя и масонской литературой.³³ Вместе с тем, если говорить не об источниках отдельных мотивов основного мифа позднего Гоголя, а об источниках общей конструкции этого мифа в целом, то нам придется обратиться к совсем иной, а именно – еврейской, традиции. Именно в истории традиции произошел случай, когда 'обыкновенный человек' прозвался себя Мессией и был широко признан в качестве такового (это произошло в XVII в., и имя этого человека было – Шабтай Цви). Именно для этой традиции характерна вера, что Мессия – Спаситель Народа восстанет из среды самого Народа и что призвание Мессии – это прежде всего именно Спасение Народа (т.е. в сущности, та же самая вера, которая находилась в основе гоголевского мифа Преображения). Весьма возможно, что смещение мысли Гоголя в сторону еврейской религиозности произошло просто вследствие совершившейся в сознании Гоголя редукции христианского мессианизма к его иудаистической праоснове. Но, с другой стороны, нельзя исключить, что какие-то интеллектуальные флюиды проникли сквозь непроницаемые культурные барьеры, отделявшие украинского помещичьего сына от обитателей соседних хасидских местечек. Так это или нет – сказать трудно. Однако в любом случае нельзя не признать символичным, что стремление Гоголя спасти Россию привело его в Иерусалим.

Примечания

¹ О реальной истории текста второго тома "Мертвых душ" см., например: В.А. Воропаев. "Три этюда о Гоголе" (Из архивных разысканий), Го-

голь: история и современность (к 175 летию со дня рождения), М., 1985, 461–468.

- ² Н.В. Гоголь, *Собрание сочинений*, Т. 3, М., 1984, 40.
- ³ "Никакой 'перепиской с друзьями' – писал В.В. Гиппиус, – Гоголь в этой книге не пользовался, только очень немногие статьи варьируют отдельные мысли, раньше вошедшие в действительные письма. Это чисто литературное произведение – ряд статей, которым – и то не всем – придана лишь форма писем" (В. Гиппиус, *Гоголь*, В. Зеньковский, *Н.В. Гоголь*, СПб, 1994, 134.)
- ⁴ Н.В. Гоголь, "Выбранные места из переписки с друзьями", *Собрание сочинений*, Т. 6. М., 1986, 251–252.
- ⁵ Собственно говоря, только серия актов символического поведения Гоголя, связанная с "Мертвыми душами", может соперничать, если не по значению, то по чисто количественному признаку, с упомянутой серией.
- ⁶ См. Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений*, Т. 12, М., 1952, 97.
- ⁷ См. там же, 94–97.
- ⁸ См. там же, 379–380.
- ⁹ Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений*, Т. 12, 472–473 (письмо А.О. Смирновой от 2 апреля 1845 г.).
- ¹⁰ Обсуждая характерную для Гоголя тактику 'заметания следов' (отмечаемую многими мемуаристами и не раз привлекавшую внимание комментаторов), А.К. Жолковский поставил ее в связь с "покушениями Гоголя на полный контроль над собой и окружающими", которые, в свою очередь, он описал как одно из проявлений скрытых бессознательных комплексов Гоголя (А.К. Жолковский, "Перечитывая избранные опуски Гоголя", *Блуждающие сны и другие работы*, М., 1994, 74–76). В этой связи я хотел бы отметить, что (даже если оставить в стороне общий вопрос, в какой мере сложно закодированные литературные тексты и тексты поведения Гоголя вообще поддаются элементарной психоаналитической интерпретации) данное заключение кажется несколько поспешным: 'заметание следов' и другие формы фальсификации Гоголем эмпирической реальности его пути отнюдь не были, как мы увидим, бессознательными, но служили вполне осознанным целям.
- ¹¹ Уже в письме А.С. Данилевскому от 9 мая 1842 г. Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений*, Т. 12. 57.
- ¹² "[...] прошу из тех [моих соотечественников], которые имеют достаток, купить несколько ее [моей книги] экземпляров, и раздать тем, ко-

торые сами купить не могут, уведомляя их при этом случае, что все деньги, какие превысят издержки на предстоящее мне путешествие, будут обращены [...] и т.д. (Н.В. Гоголь, "Выбранные места из переписки с друзьями", 174).

¹³ См. Н.В. Гоголь, *Письма*. Под ред. В.И. Шенрока, Т. 4, б.г., 154.

¹⁴ Там же, 300–302.

¹⁵ Поездке Гоголя в Палестину посвящена обширная мемуарная и исследовательская литература. См., например: К. Мочульский, *Духовный путь Гоголя*, Paris, 1934, 111–116; В. Вересаев, *Гоголь в жизни*, М.–Л., 1933, 373–736.

¹⁶ См. Н.В. Гоголь, *Сочинения и письма*, Т. 9, СПб, 1909, 104–109.

¹⁷ Н.В. Гоголь, "Выбранные места из переписки с друзьями", 173.

¹⁸ Там же, 173.

¹⁹ Там же, 176.

²⁰ Там же, 173.

²¹ См. там же, 176–180 (цитируемый далее седьмой раздел "Завещания" – там же, 179–180).

²² Н.В. Гоголь, *Письма*, 145.

²³ См. Н.В. Гоголь, *Собрание сочинений*, Т. 3, 90–92 (цитируется по второй редакции "Портрета").

²⁴ R.A. Maguire, *Exploring Gogol*, Stanford, 1994, 165–166.

²⁵ Д. Вазари, *Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, скульпторов и зодчих*, Т. 2, М.–Л., 1933, 209.

²⁶ В.И. Шенрок приводит это заявление А. Иванова в комментарии к одному из писем Гоголя. См.: Н.В. Гоголь, *Письма*, 159.

²⁷ См. Ю.М. Лотман, *Избранные статьи*, Т. 1, Таллинн, 1992, 413–447.

²⁸ Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений*, Т. 12, 474.

²⁹ Н.В. Гоголь, *Письма*, 154.

³⁰ Н.В. Гоголь, *Собрание сочинений*, Т. 5, М., 1986, 207.

³¹ Н.В. Гоголь, *Письма*, 187. Легко можно себе представить, как тяжело было бедному о. Матвею читать все это.

³² Там же, 176.

³³ См. М. Вайскопф, *Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст*, М., 1993 (этой теме посвящена значительная часть книги, см. особенно гл. IX и X).