

"Выбранных местах". При этом идея должности связывается не только со службой, но и обязанностями человека перед близкими и родом. Женитьба, например, это одна из должностей, которая также профанируется, включаясь в один ряд с "сапогами" и "капустой".

Так в первом приближении представляется круг проблем, связанных с параллелью Гоголь - Сковорода. Дальнейший этап исследования предполагает анализ произведений в контексте целого спектра учительных традиций, их литературных и идеологических особенностей, проясняющих гоголевскую интертекстуальность. Интерпретация петербургских повестей будет первым шагом в этом направлении.

### **"Внешний" и "внутренний человек"**

К середине 30-х гг. Гоголь все более отчетливо сосредоточивается на проблемах антропологии, на познании "*природы человека вообще*", как об этом он напишет в 40-е гг. (VIII, 443). Поиски "*ключа к душе человека*" начинаются еще в эпоху "Вечеров", однако только со второй половины 30-х гг. (ощутимой границей является "Ревизор") гоголевская антропология все более отчетливо соотносится с антропологией религиозно-учительной культуры, связывающей ее с понятиями "внешний" и "внутренний человек". Знаком, ориентирующим читателя и зрителя в сферу "внешнего/внутреннего", выступает эпиграф к "Ревизору" (II редакция) с эмблематико-аллегорическими функциями, намекающими на религиозно-мистический смысл "зеркала". "Зеркало" в "Ревизоре", "Носе", "Портрете", "Шинели", "Мертвых душах" представляет идею "внешнего человека", "мертвой души". В сочинениях 40-х гг. ("Выбранные места", "Авторская исповедь") "зеркало", наоборот, связано с идеей самопознания и "внутреннего человека". Динамика этого мотива совпа-

дает с общим движением Гоголя - от изображения "внешнего человека", который, по словам Сковороды, "влюбившийся в видимую плоть, для того везде гонится за видимостью, понеже усматривает в ней светлость и приятность, жизнь, красу и силу" (I, 141), к познанию "внутреннего человека".

Указанные формулы восходят к античной мистике и мистической антропологии апостола Павла ("Но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется" - II Кор., 4:16), получая развитие в религиозной культуре средневековья (Филон, Климент Александрийский, Августин и др.), а затем в мистических учениях барочной эпохи<sup>57</sup>. Труды Якоба Беме, Иоанна Арндта, Дж.Пордеджа, Фомы Кемпийского и др. определяют основы учения русских мистиков конца XVIII - начала XIX века о "внутреннем человеке", переплетаясь с православно-исихастской традицией (Григорий Палама, Максим Исповедник и др.).

Можно сказать, что внецерковная религиозность превратила идею "внутреннего человека" в ключевую проблему своих реформаторских устремлений, связанных с идеей "внутренней церкви", с одной стороны, с другой - сделала антропологию центральным предметом обостренной рефлексии. Генеративная парадигма "внутреннего человека" в конце XVIII - первой трети XIX века была настолько мощной, что распространялась далеко за пределы собственно религиозной культуры. Определение Ф. Шлегеля основного принципа философии как "познания внутреннего человека"<sup>58</sup> было понятно и близко русским романтикам.

Генезис этих культурных концептов, их смысловой объем и поэтика нуждаются еще в обстоятельном исследовании. Пока же важно подчеркнуть, что определения "внешний" и "внутренний человек" характеризуют не только общий тип (грешный/праведный, плот-

ский/духовный, языческий/христианский), но и особую психологическую реальность, набор душевных помыслов, свойств и состояний, через которые раскрывается, по выражению В.Адриановой-Перетц, "христианский аспект человеческой психологии"<sup>59</sup>. У "внутреннего человека" он обнаруживается особенно отчетливо в переживаниях мистической реальности, поэтому именно мистико-аскетическая традиция последовательно обращается к теме "внутреннего человека" (Григорий Палама, Максим Исповедник и др.). В этом ряду важное место занимает антропология Димитрия Ростовского, учение которого о "внешнем" и "внутреннем человеке" отчетливо отзывается в философии Григория Сковороды. Развитие учения о "внутреннем человеке" приводит в соответствие с ним мистическую концепцию "внутреннего слова" как знакового, символико-аллегорического способа изображения "внутреннего человека"<sup>60</sup>. Как отмечает В.Эrn, "о внутреннем человеке нельзя говорить языком схематического рассудка. Единственный язык, могущий что-нибудь выразить из сокровенных тайн человеческой души, - это язык символического, второго Разума"<sup>61</sup>. Отсюда множество символико-аллегорических толкований, своеобразных каталогизаций свойств и признаков "внутреннего человека" в противопоставлении "внешнему", символических топографий тела и т.д.

В этой антропологии важное место занимает христианское учение о помыслах и страстях. Широкая учительная типология человека по доминирующей страсти (скупой, ленивый и сонливый, гневливый и т.д.) предполагает для каждого типа соответствующее душевное состояние, помыслы и дела. И если даже "старшая учительная литература изображает "внутреннего человека" <...> не с помощью сложных рассуждений или символических сопоставлений, а с помощью примеров, прямо выхваченных из быта"<sup>62</sup>, то и в подобных случаях эмпирические харак-

теристики обладают потенциальными свойствами знака. Жадность и страх скрупа за свое богатство - симптом не только его греховности, но и его мертвой души, признак "внешнего человека". Степень актуализации этого специфического понятия зависит от конкретного контекста употребления. Но в любом случае учительная культура вырабатывает целую систему знаковых соответствий, которые давали возможность читателю заполнять психологические лакуны, если он сталкивался с религиозно-моральными определениями, и наоборот, возводить те или иные душевые состояния и свойства к религиозно-моральным категориям. Их тесная взаимосвязь характеризует специфику "абстрактного психологизма" (Д.Лихачев) древней культуры.

В русской культуре концепты "внешний" и "внутренний человек" обрели особую актуальность во второй половине XVIII века в связи с установкой религиозной мысли на идею преображения. В сочинениях святителя Тихона Задонского "впервые закладывается основа для идеи преображения жизни через ее мистическое осмысление <...> Не освящение жизни, а ее преобразование, - такова новая перспектива в церковном сознании"<sup>63</sup>. Ее развивают не только Тихон Задонский, Матвей Десницкий, но и масоны, Сковорода и др., принадлежавшие к "внечерковной религиозности" (Г.Флоровский). Слова апостола Павла из 1 Послания к коринфянам "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (15:22) стали внутренней посылкой идеи преображения, которая мыслится как воскрешение мертвых. С ней сопрягаются противопоставления ветхий - новый, плотский - духовный, внешний - внутренний человек, темнота - свет и т.п. Идеальный ориентир для внутреннего человека - Христос, путь к нему - подражание. Отсюда характерные названия сочинений: "Путь к Христу", "Подражание Христу" и т.п. Моделью перехода от ветхого к новому человеку, опосредствующей этот путь,

была судьба бывшего гонителя христиан Савла-Павла, обратившегося и ставшего ревностным апостолом нового учения. Этим в значительной степени определяется исключительная авторитетность его Посланий.

Для Гоголя этот круг идей имел чрезвычайно важное значение. Неслучайно в выписках начала 40-х гг. появляются имена Димитрия Ростовского, Тихона Задонского, Матвея Десницкого и др. духовных писателей, чья мистическая этика отвечала духовным устремлениям Гоголя. Она влияет на формирование его позитивной антропологии, на осмысление проблемы внутреннего человека. Художественная же антропология Гоголя эпохи "Мертвых душ" в немалой степени конкретизируется в контексте моральной философии Сковороды и шире - в контексте традиции негативной антропологии и апофатической риторики. Разница между двумя типами дискурса - открытым религиозно-символическим высказыванием о человеке в сочинениях Сковороды и его "переводом" в поэтический мир у Гоголя - затрудняет задачи анализа и интерпретации. Поэтому преломленная в структуре его прозы моральная "идея" требует от исследователя учета "репертуара условностей" и "стратегии прочтения" (В.Изер), о которых уже шла речь, во-первых, а во-вторых, следует учитывать риторические возможности апофатического дискурса, те его приемы, которые преломляются в нарративной стратегии Гоголя. Учет стратегии прочтения позволит обнаружить в прозе Гоголя набор традиционных символико-аллегорических тем и мотивов (например, одежды), а учет специфики апофатического дискурса позволит более адекватно читать его наррацию и определять инстанцию, ее порождающую.

Такой подход открывает возможность нового понимания творчества писателя. Первые шаги в этом направлении уже сделаны. Так, например, в статье, а затем книге М.Вайскопфа показано, что проблематика повести "Нос"

с ориентирована на религиозно-барочную антропологию, вырастающую на почве мистической концепции "тела", а сюжет травестийным образом парофразирует евангельский сюжет о Воплощении<sup>64</sup>. Носологическая тема в статье литератороведа комментируется через ее трактовку в сочинениях Сковороды. В этом же русле находится и статья С.Бочарова, который, учитывая стратегию прочтения, введенную И.Анненским (замечания поэта и исследователя об эмблематизме Гоголя), обозначил черты "художественной антропологии Гоголя", впервые связав ее с понятиями "внешний" и "внутренний человек"<sup>65</sup>.

Указанные работы подтверждают правомерность и результативность подхода к произведениям Гоголя с учетом опыта религиозно-мистической герменевтики. Подчеркнем, что речь идет не просто о символическом толковании, о мирском восприятии читателя, а о таком понимании, которое в конечном счете стремится обрести свою адекватность в мире религиозной культуры и, следовательно, от воспринимающего требует "духовного ока". К этой позиции подводит символико-аллегорическая и эмблематическая природа поэтики Гоголя, а также эффект "темных" мест, загадки и парадокса, т.е. те нарративные особенности, которые провоцируют толкование. Действительно, наиболее отчетливо техника подобного изображения предстает в "Носе", построенном на игре буквального и иносказательного, символико-аллегорического. В работе О.Дилакторской проанализировано "комическое иносказание", тесно связанное с социально-бытовой и народно-бытовой культурой<sup>66</sup>. Но иносказание "серъезное" - не менее важная составляющая символического подтекста повести, оно и создает феномен гоголевского "мистического реализма".