В. Ш. Кривонос

Поворот или надрыв? (Поздний Гоголь в исследованиях Русского Зарубежья)

Гоголеведческие труды русских эмигрантов первой волны все активнее переиздаются в России и включаются в научный оборот, причем всего заметнее влияют они на подходы к позднему Гоголю[1]. Показательно, что в сборник «Трудный путь. Зарубежная Россия и Гоголь» вошли преимущественно статьи и фрагменты книг, позднему Гоголю посвященные, так как, по мнению составителя, именно работы «о трудном духовном пути писателя» как раз и «являются “визитной карточкой” эмигрантского гоголеведения»[2]. Действительно, поздний Гоголь – предмет постоянного и особенного интереса исследователей первой русской эмиграции.

В речи «Миссия русской эмиграции», прочитанной в 1924 г. в Париже, Бунин говорил о претензиях идеологов большевизма «дать миру, взамен синайских скрижалей и Нагорной проповеди, взамен древних божеских уставов, нечто новое и дьявольское»[3]. И тем, кто создавал новых идолов, и тем, кто истово поклонялся им, автор «Выбранных мест из переписки с друзьями» и «Размышлений о Божественной Литургии» был откровенно непонятен и чужд. Та «последовательная война с Богом»[4], которую вели большевики, явно не способствовала научно объективному изучению сочинений позднего Гоголя.

Правда, далеко не все советские гоголеведы «расчленяли Гоголя на “раннего” и “позднего”, на “художника” и, так сказать, “мракобеса”...»[5] Академическое гоголеведение к попыткам подобного расчленения относилось, как правило, без особого энтузиазма. В. А. Десницкий в своей, что примечательно, установочной статье убеждал коллег-гоголеведов: «Нет никаких оснований говорить о “переломе”, который раздвоял бы Гоголя настолько, что по одну сторону хронологической вехи, определяемой с большей или меньшей условной точностью, был бы Гоголь-художник, а по другую – Гоголь — моралист-мистик. Но об эволюции говорить можно»[6]. Другой вопрос, как эта эволюция осмыслялась и оценивалась — и какую инерцию восприятия позднего Гоголя подобные осмысление и оценки создавали.

У исследователей первой русской эмиграции осмысление гоголевских произведений тесно переплеталось с историософскими размышлениями о трагических судьбах России и всего человечества. Далеко не случайно С. Франк связал тревоги и предчувствия Гоголя с охватившим европейский мир кризисом гуманизма, который автор «Шинели» одним из первых в русской литературе и выразил: «Гоголь своим художественным взором увидел у человека звериную морду, а своей религиозной мыслью – теоретически довольно беспомощной – ясно осознал одно: что человечество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется к какой-то ужасной катастрофе»[7].

Быть свидетелями и участниками подобной катастрофы довелось уже другому поколению русских людей, но острота гоголевского зрения заставляла их теперь, при обращении к сочинениям писателя, казавшимися ранее далекими от занимавших их насущных проблем, заново настраивать духовную оптику чтения Гоголя. Исторический и психологический опыт эмиграции, связанный с трагедией изгнания и бегства, побуждал по-другому, чем прежде, читать и перечитывать Гоголя, особенно Гоголя позднего.

Об этом убедительно написал Б. Зайцев, объяснивший, почему молодому читателю, который «о духовной жизни просто понятия не имеет»[8], так трудно было войти в позднего Гоголя. Понадобились «катастрофы, трагедии», вызванные гибелью «прежней России, Гоголя породившей», опыт изгнания, «жизнь на чужбине», чтобы по-новому перечитать и ощутить «многое, на чем возрастали»[9]. Потому в эмиграции «круг проникновения в Гоголя расширяется», и читателя, быстро взрослевшего духовно, все больше привлекают «“Переписка с друзьями”, письма, но теперь и “Авторская исповедь”, и раньше совсем незамеченные “Размышления о Божественной Литургии”», а в результате складывается «более полное и сложное представление о Гоголе»[10]. Приходит понимание причин, подвигнувших Гоголя на создание «из себя самого некоего лучшего произведения»[11]. И делается ясно, почему «Переписка» зрелыми читателями «именно не читается, а переживается»[12].

Понятно, что для читателей, вынужденно оказавшихся в эмиграции, Гоголь становится одним из важнейших нравственно-религиозных ориентиров. Между тем исключительная сложность личности Гоголя, а также драматическая история восприятия его поздних сочинений, породившая свои клише и стереотипы, делала крайне трудной задачу отыскать ключ к смыслу его духовных исканий. Искания эти необходимо было включить в соответствующий устремлениям писателя контекст понимания.

Примечательно, что описанный Б. Зайцевым читательский опыт жизни с Гоголем прямо соотносится с филологической герменевтикой К. Мочульского, спорящего с общими местами литературно-критической мысли о Гоголе: «До сих пор в литературе о Гоголе повторяется или молчаливо допускается мнение, что призвание его было исключительно литературное, что, “ударившись в мистику”, он загубил свой талант и “занялся не своим делом”, что весь духовный путь писателя был одним прискорбным недоразумением»[13]. Отказ от привычных клише и стереотипов требовал ясного осознания, что «Гоголь был не только великим художником: он был и учителем нравственности, и христианским подвижником, и мистиком»[14].

К. Мочульский говорит не об эволюции Гоголя, но об избранном им пути подвижничества, трудном и потому, что на этом пути писателя подстерегал соблазн ложного

мессианства[15]. Но это был именно путь, образ которого придает значимое единство и личности Гоголя, и всему его творчеству. Исследователь, правда, склонен излишне рационализировать гоголевскую проповедническую риторику, полагая, что в «Выбранных местах» «Гоголь создает стройную и полную систему религиозно-нравственного мировоззрения»[16]. Отмечая исключительную роль «Переписки» в судьбе писателя и указывая на присущий ей утопизм[17], К. Мочульский несколько выпрямляет духовный путь Гоголя, утверждая, что книга эта «знаменовала собой поворот от искусства к религии»[18].

Ключевое слово в рассуждениях исследователя – поворот. Однако ход и последовательность этих рассуждений пробуждают сомнения, действительно ли в судьбе Гоголя в 40-е годы был какой-то один и строго определенный поворот. Таким поворотом можно считать отречение Гоголя от искусства, но поворотом было и последующее, также зафиксированное К. Мочульским, отречение писателя «от своего учительского призвания»[19].

К. Мочульский отвергает существующее мнение о позднем Гоголе «как о суровом аскете, постепенно погружающемся в мрак религиозного помешательства…»[20] Более точным видится ему взгляд на Гоголя как на христианского мученика[21]. Но результатом какого именно поворота было то обстоятельство, что Гоголь «переживает последний и жесточайший кризис – кризис религиозный»[22]? Только ли последнего по времени? Или же понятие поворот имеет в книге К. Мочульский не столько хронологический, сколько экзистенциальный смысл?

Образ гоголевского пути возникает и в книге о. Г. Флоровского, посвященной путям русского богословия: «Религиозный путь Гоголя был труден, в своих изгибах и надломах он не объяснен и вряд ли объясним…»[23] В контексте книги закономерен интерес автора именно к гоголевскому религиозному пути. Причем о. Г. Флоровский, в отличие от К. Мочульского, предпочитает говорить не о повороте, а об изгибах и надломах, рисуя более сложную и драматичную картину гоголевских исканий, отмеченных психологическими конфликтами, не раз приводившими к состоянию внутреннего кризиса: «В опыте Гоголя есть несомненные элементы аскетического надрыва, болезненная перенапряженность покаянной рефлексии… Но именно в том своеобразие Гоголя, что с этим острым аскетизмом он соединяет очень настойчивую волю к общественному действию… В этом весь смысл роковой книги Гоголя, “Выбранных мест из переписки с друзьями”…»[24]

Надрыв – вот то понятие, с помощью которого объясняет о. Г. Флоровский своеобразие религиозного пути Гоголя. Речь идет не о резком ослаблении сил в результате пережитых творческих и личных потрясений. Это аскетический надрыв, имевший непосредственное отношение к религиозному опыту писателя и с особенностями этого опыта внутренне связанный, а потому побуждавший к общественному действию. Он порожден был

не только покаянной рефлексией, но и остро ощущавшимся Гоголем надломом христианской цивилизации. «Переписка» оказалась роковой книгой, так как идеи христианского персонализма необъяснимо, с точки зрения о. Г. Флоровского, соединились в ней с идеями социального утопизма, почему она «категорически не понравилась ни о. Матвею, ни Игнатию Брянчанинову, ни Григорию Постникову, ни Иннокентию. Под “гордостью”, в которой они упрекали Гоголя, разумели они именно этот путь утопического активизма…»[25]

Видя в Гоголе, вслед за некоторыми современниками писателя, специфического христианского моралиста, причем скорее западного, чем православного толка, о. Г. Флоровский соглашается с устоявшимся мнением, что в «Переписке» «больше морали и морализма, чем действительной веры и церковности», и приходит к выводу, что в духе свойственного позднему Гоголю «довольно неопределенного пиетизма» написана «и его книга о литургии»[26]. Вместе с тем гоголевский аскетический надрыв сыграл, на взгляд о. Г. Флоровского, и позитивную роль, поскольку позволил обнажить «опасности и неувязки» христианского утопизма, представлявшего собою «некое искушение»: «Это было отчасти и внутренним противодействием тому патриархальному благодушию, которое бывало слишком сильно у отдельных славянофилов…»[27]

В рецензии на «Пути русского богословия» Н. Бердяев, указав на свойственный исследованию о. Г. Флоровского «исторический позитивизм», противопоставленный различным соблазнам, «пережитым русской душой», в том числе и соблазнам «морализма» и «социального утопизма», в то же время отметил, что автор «как будто не чувствует трагического конфликта христианства и истории»[28]. Это проницательное замечание помогает увидеть известную ограниченность взгляда о. Г. Флоровского на драму позднего Гоголя, непонятную, если судить о ней с позиции «ортодоксии» и считать «нравственную чувствительность и повышенную совестливость утопизмом»[29]. Не этот ли конфликт – христианства и истории – и был подлинной причиной гоголевского аскетического надрыва, чутко замеченного о. Г. Флоровским, но позитивистски им объясненного? Впрочем, его исследование решало другие задачи – и религиозные искания Гоголя истолковывались под углом зрения именно этих задач.

К понятию надрыва при характеристике позднего Гоголя счел нужным обратиться и И. Ильин: «Внутри его – надрыв»[30]. Однако философ берет это понятие, скорее, как психологическое, пытаясь показать, каким образом христианская вера вырастает у писателя «в своеобразную мистико-мечтательную, мистико-моральную ипохондрию», вызывая «и взлеты, и падения»: все дело в том, что вера так и не стала для Гоголя, искавшего выхода из состояния внутреннего кризиса, «здоровым, творчески-трезвым средством мироощущения»[31]. С религиозным опытом самого писателя свои соображения И. Ильин не

соотносит, следуя в трактовке причин гоголевского надрыва собственной концепции веры.

В. Набоков драму позднего Гоголя видел в том, что тот «утратил волшебную способность творить жизнь из ничего»[32], а потому и попытался подчинить литературное творчество внешним дидактическим задачам, намереваясь «изобразить отечественные недостатки и отечественные добродетели таким манером, чтобы читатель мог укрепиться в последних, избавляясь от первых»[33]. Однако позиция В. Набокова, равнодушного, казалось бы, к религиозным исканиям Гоголя, нуждается в правильном понимании. В книге о Гоголе В. Набоков вступил в полемику «с детерминистским подходом к материалу», с привычным для такого подхода стремлением «проследить эволюцию: закономерный переход от одного произведения к другому, от одного периода к следующему и т.д.»[34]. Для него отнюдь не в эволюции заключалась тайна гоголевского художественного видения. Потому В. Набоков и отказался от какого-либо объяснения этой эволюции (с ее поворотами и т.п.). Между тем ключ «к Гоголю-художнику в последнем счете дается его религиозной драмой»[35]. Это суждение Г. Федотова, высоко оценившего американское издание книги о Гоголе, явилось необходимым коррективом к подходу, избранному самим В. Набоковым.

В. Зеньковский в своем исследовании, вышедшем в 1961 г., называет позднего Гоголя «пророком православной культуры (и доныне, впрочем, остающейся темой лишь пророческих упований)», потому и не понятого современниками, даже близкими друзьями, что поставленные писателем проблемы были им «новы и чужды»[36]. Исследователь предпочитает говорить не о религиозном пути Гоголя вообще, а о пути к христианской антропологии, видя в следовании этому пути «очень важный, можно сказать, поворотный пункт в его понимании человека (имевший, кстати сказать, выражение и опору в его художественных интуициях)»[37]. Определение 'поворотный пункт' В. Зеньковский использует для объяснения позиции позднего Гоголя, принадлежавшего «не одной русской литературе», но «всей русской культуре со всеми ее духовными исканиями. Духовные проблемы, которыми жил Гоголь, не могли и не могут целиком уложиться в художественные создания, — а основная тема Гоголя о религиозном преобразовании культуры не есть только русская, а общехристианская тема»[38].

Итак, не эволюция, не поворот и не надрыв, а поворотный пункт как свидетельство единства гоголевского пути, его соответствия и особенностям духовного склада Гоголя, и духовным исканиям русской культуры, и кардинальному принципу христианства, «что всякое преображение жизни должно начинаться и исходить от преображения личности»[39]. Для В. Зеньковского Гоголь с его духовными проблемами так же совершенно органичен для русской культуры, как Гоголь, с его комическим зрением и с его художественными интуициями, — для русской литературы.

Хотя исследователи не выработали строго определенной и единой точки зрения на позднего Гоголя, но проблему позднего Гоголя они поставили, в чем убеждает даже краткий обзор их трудов. Здесь мы видим не завершение споров и не подведение итогов, а продолжение завязавшегося в русской философской критике конца XIX – первых десятилетий XX вв. разговора о духовном пути Гоголя. Несомненно, что проблема позднего Гоголя была в этих трудах не просто поставлена, но и включена в адекватный гоголевским исканиям контекст понимания.

Вряд ли нужно специально оговаривать, что созданные в эмиграции труды о Гоголе нуждаются не в апологетике, а в освоении и осмыслении. И потому вполне законным будет вопрос, правильно ли была поставлена в этих трудах *проблема* позднего Гоголя — и не требует ли сама постановка проблемы каких-то существенных уточнений? В полной ли мере предложенный контекст понимания отвечает задаче современного изучения позднего Гоголя?

С. Г. Бочаров так мотивирует полемическое отношение к тезису о Достоевском как об «истинно христианском писателе»: «Но тезис этот проблемен и заслуживает сложного рассмотрения»[40]. Такими же проблемными видятся и суждения о позднем Гоголе как о «пророке православной культуры» и т.п. Можно сказать, что Гоголь, стремившийся решать свои задачи как художник, находился (воспользуемся формулировкой И. Сурат, уместной и при характеристике гоголевского «религиозного сознания») «в сложных, даже парадоксальных отношениях»[41] со своими же духовными сочинениями, создававшимися параллельно работе над вторым томом «Мертвых душ».

Между тем в исследованиях нашего времени пережитая Гоголем религиозная драма описывается порой слишком благостно, без каких-либо попыток серьезного осмысления острого внутреннего конфликта между комическим писателем и православным христианином[42]. Не исчезла из обихода и процедура разделения гоголевского творчества на две половины, только теперь исследовательские предпочтения чаще отдаются Гоголю — автору духовной прозы в ущерб Гоголю — комическому писателю. Труднее всего дается современному гоголеведению осознание сложного единства Гоголя, то есть того феномена, который удачно был назван объемом творческой личности[43], доступным объемному же пониманию[44].

Труды исследователей первой русской эмиграции убеждают, что поворот Гоголя к духовному творчеству, скорее всего, внутренне связан с аскетическим надрывом, только был ли этот надрыв вызван резким ослаблением художественной силы Гоголя или сам вызвал такое ослабление (и вообще в ослаблении ли тут дело) – это по-прежнему для нас вопрос и задача. Но от соблазна мифологизации позднего Гоголя и от упрощенного толкования его

религиозного пути и религиозной драмы внимательное чтение и изучение этих трудов способно предостеречь и удержать.

Примечания

1. См.: Воропаев В. Поздний Гоголь (1842-1852): новые аспекты изучения // Гоголезнавчі студії. Вип. 4 / Гоголеведческие студии. Вып. 4. Ніжин, 1999. С. 4.
2. Филин М.Д. От составителя // Трудный Путь. Зарубежная Россия и Гоголь. М., 2002. С. 8-9.
3. Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Бунин И.А. Окаянные дни: Дневники, рассказы, воспоминания, стихотворения. Тула, 1992. С. 302.
4. Струве Н. Православие и культура. М., 1992. С. 91.
5. Филин М.Д. Указ. соч. С. 6.
6. Десницкий В.А. Задачи изучения жизни и творчества Гоголя // Н. В. Гоголь: Материалы и исследования: В 2 т. М.; Л., 1936. Т. 2. С. 77.
7. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию со дня смерти Достоевского) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М., 1990. С. 393-394.
8. Зайцев Б. Жизнь с Гоголем // Трудный Путь. С. 103.
9. Там же. С. 104.
10. Там же. С. 108.
11. Там же. С. 110.
12. Там же. С. 111.
13. Мочульский К. Духовный путь Гоголя // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 7.
14. Там же.
15. Там же. С. 25-26.
16. Там же. С. 37.
17. Там же. С. 41-42.
18. Там же. С. 44.
19. Там же. С. 46.
20. Там же. С. 51.
21. Там же. С. 59-60.
22. Там же. С. 47.
23. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris, 1983. С. 265.
24. Там же. А. М. Панченко, говоря, вслед за о. Г. Флоровским, об увлечении Гоголя «утопией священного царства», причину подобного увлечения видит не в гоголевском

аскетическом надрыве, а в особенностях эпохи Николая I, в которой «было больше надрыва, чем веры» (Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла: Диалог. СПб., 1990. С. 77). То есть надрыв оказывается свойством самой эпохи, но надрыв, конечно, не аскетический.

25. Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 268.
26. Там же.
27. Там же. С. 270.
28. Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность (Прот. Г. Флоровский. «Пути русского богословия») // Бердяев Н.А. О русской философии: В 2 ч. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 206.
29. Там же. С. 208.
30. Ильин И. Гоголь – великий русский сатирик, романтик, философ жизни // Трудный Путь. С. 159.
31. Там же. С. 157.
32. Набоков В.В. Николай Гоголь / Пер. с англ. Е. Голышевой // Набоков В.В. Романы. Рассказы. Эссе. СПб., 1993. С. 333.
33. Там же. С. 333-334.
34. Аверин Б. Гоголь и Набоков (комедия «Ревизор» в романе «Смотри на арлекинов») // Гоголь как явление мировой литературы. М., 2003. С. 377.
35. Федотов Г. О книге В. Набокова «Nicolai Gogol» // Трудный Путь. С. 187.
36. Зеньковский В. Н. В. Гоголь // Гиппиус В. Гоголь. Зеньковский В. Н. В. Гоголь. СПб., 1994. С. 201.
37. Там же. С. 279.
38. Там же. С. 202.
39. Там же. С. 307.
40. Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 583.
41. Речь идет о «сложных, даже парадоксальных отношениях», в которых могут находиться «религиозное сознание» поэта и «религиозный дух» его поэзии (Сурат И. Пушкин как религиозная проблема // Новый мир. 1994. № 1. С. 209).
42. Ср.: «Гоголь, не знающий, как совместить в себе комического гения и набожного человека, — очень русский случай» (Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 18). И в другом месте: «Очень русская проблема – тот конфликт между комическим гением и православной совестью, который буквально загнал в гроб Гоголя» (Аверинцев С.С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М., 1993. С. 343).
43. Ср.: «…как образуют страстный и духовный Пушкин единый пушкинский образ? Это

нам еще непонятно, и мы чувствуем, что задача не решается указанием на эволюцию (“путь”) от страстного к духовному Пушкину… Нет, эти два не вполне совпадающих лика опять-таки образуют о б ъ е м творческой личности…» (Бочаров С. О чтении Пушкина // Новый мир. 1994. № 6. С. 242).

44. Ср. замечание, принципиально важное и для подхода к сложному единству Гоголя: «…феномен Пушкина доступен только такому – объемному – пониманию» (Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. С. 245).