

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Уральский государственный педагогический университет»
Институт филологии и межкультурной коммуникации
Кафедра литературы и методики её преподавания

**Художественные функции мотива сна в поэме Н.В. Гоголя
«Мертвые души»: материалы к изучению произведения в
школе**

Выпускная квалификационная работа

Квалификационная работа

Исполнитель: Мухамбеткалиева
Елена Сергеевна,

Допущена к защите

Зав. кафедрой

обучающийся ФРИЛ1501Z группы

Научный руководитель:
Ложкова Татьяна Анатольевна,
доктор филологических наук,
профессор

Екатеринбург 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. СОН В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ	9
1.1. Концепция сна в античной традиции	9
1.2. Мифология сна в библейских сюжетах	16
1.3. Языческие представления о сне в фольклорном наследии восточных славян	17
1.4. Отражение языческих представлений о сне в литературных произведениях	31
ГЛАВА 2. МОТИВ СНА И ЕГО ФУНКЦИИ В ПОЭМЕ ГОГОЛЯ	36
2.1. Мотив сна в структуре поэмы «Мертвые души»	36
2.2. Внешний план мотива сна	38
2.3. Внутренний план мотива сна	44
2.4. Мотив сна в лирических рассуждениях	49
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	51
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	53

ВВЕДЕНИЕ

Поэма Н. В. Гоголя «Мертвые души» традиционно находится в центре внимания литературоведов. При этом можно увидеть наличие нескольких подходов к интерпретации ее художественного смысла.

Так, довольно устойчивой является традиция восприятия произведения как выдающего образца социальной сатиры, направленного на обличение пороков феодально-капиталистической, крепостнической действительности в России 1830-х годов, берущая начало в работах критиков-современников автора поэмы (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, М. П. Погодин, С. П. Шевырев, Н. И. Греч, О. И. Сенковский).

Столь же распространен и другой подход, связанный с акцентированием экзистенциального аспекта гоголевского замысла, художественно воплощенного в формуле «смерть-жизнь-смерть», определяющей логику бытия в художественном мире поэмы. В связи с этим заслуживают упоминания высказывания гоголеведов, связанные с установлением типологической близости «Мертвых душ» и «Божественной комедии» Данте (С. К. Шамбинаго, А. Белый, Е. А. Смирнова, Н. Ф. Федоров, И. Есаулов, Ю. М. Лотман).

Одним из первых данный аспект проблематики «Мертвых душ» рассмотрел С. К. Шамбинаго: «Цели гоголевской поэмы навеяны перспективами “Божественной комедии”» [Шамбинаго 1911: 153]. Исследователь говорит о влиянии знакомства Гоголя с Римом на мистическое содержание поэмы, при этом склонен рассматривать гоголевское произведение как подражание Данте. Поднимая вопрос о наличии в поэме чего-то большего, чем критика российской

действительности, исследователь не анализирует поэму, не аргументирует высказанные предположения о ее идейном содержании.

Андрей Белый рассматривая поэму в религиозно-мистическом контексте, также делает отсылку к Данте: «Посещение помещиков — стадии падения в грязь; поместья — круги дантова ада; владелец каждого — более мертв, чем предыдущий; последний, Плюшкин — мертвец мертвецов» [Белый 1996: 103].

Е. А. Смирнова утверждает, что поэма Гоголя в перспективе должна была повторить логику «Божественной комедии», «структура которой представляет ту же вертикаль: путь ее героя идет через ад, чистилище и рай. И в своем замысле “Мертвых душ” Гоголь собирался повторить эту структуру» [Смирнова 1987: 69]. Исследовательница подробно анализирует и сопоставляет образы и мотивы в поэмах Данте и Гоголя, рассматривая Данте в качестве посредника между Гоголем и древнейшими культурными традициями.

Н. Ф. Федоров также намечает возможный путь развития для предполагавшихся трёх частей «Мертвых душ». Понятие «душа» Н. Ф. Федоров рассматривает в контексте религии, говоря о том, что «у Гоголя есть еще смутное представление чего-то греховного в торге мертвыми душами, т. е. остаток религии» [Федоров 1989: 290]. При этом Н. Ф. Федоров рассматривает религиозные аспекты проблематики «Мертвых душ» строго в православном контексте.

На библейские архетипы в поэтике поэмы обращает внимание М. Я. Вайскопф. Лирическое отступление в мертвых душах, посвященное Руси и изображенная в нем пустынная необъятная Русь не является, по мнению Вайскопфа, оригинальной находкой Гоголя, а восходит к библейским архетипам.

Ю. В. Манн рассматривает аспект сна, как «травестированный перифраз евангельского чуда, скрывающий в себе двойственный, мерцающий смысл» [Манн 1987: 261].

А. Д. Синявский затрагивает тему смерти тезисно, в контексте гоголевского понимания бытийной пошлости: «Пошлость в “Мертвых Душах” принимает устрашающий образ универсальной стихии жизни, которая равнозначна смерти и покрывает собою равномерно и равнодушно всё живущее на земле» [Синявский 2009: 88]. Тема смерти в его работе понимается как один из способов создания Гоголем особых, перевернутых образов. Именно в радикальном изображении персонажей-карикатур видит А. Д. Синявский потенциал к их возрождению, воскресению. Как видим, традиция интерпретации гоголевского замысла в русле христианских, православных представлений о мире, довольно устойчива.

Между тем, в современной науке накоплен значительный материал, позволяющий воспринимать христианскую идею бессмертия души в ее связи с мирозерцанием, возникшим на почве более древних мифологических представлений. Отсюда возникает необходимость исследования архетипов, просматривающихся в дантовской концепции умирения-воскрешения. В связи с этим и интерпретация поэмы Гоголя в рамках христианского мировоззрения кажется нам недостаточной.

Первым проблему мифологической и обрядовой основы гоголевского замысла поставил М. М. Бахтин в своей работе «Рабле и Гоголь». По мнению исследователя, сюжет поэмы задуман в форме «веселого (карнавального) хождения по преисподней, по стране смерти» [Бахтин 1975: 488]. При этом смерть выступает как элемент карнавальной игры, подлежащий осмеянию. Исследователь определяет художественный мир «Мертвых душ» как «мир веселой преисподней» [Бахтин 1975: 488].

Однако М. М. Бахтин не углубляется в специальный анализ собственно славянской языческой основы гоголевского карнавала. Данную

проблему поднимает Е. А. Смирнова. В основе поэтики «Мертвых душ», по мнению Е. А. Смирновой, лежит именно славянская обрядовость. Так, в частности, с образом масленицы ассоциируется вечно праздная, ничем не заполненная жизнь героев поэмы. В поэме, по мнению Е. А. Смирновой, органично сопрягаются народная мифология смерти и возрождения с христианскими представлениями о гибели и спасении человеческой души.

А. Х. Гольденберг в исследовании «Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя» большое внимание уделил изучению свадебного и похоронного обрядов, которые в народной культуре «структурно изоморфны» [Гольденберг 2007: 11].

Нам представляется интересным выделение исследователем в поэтике Н. В. Гоголя именно этого архетипического комплекса, поскольку «их неразрывная связь отражает архаические представления об изоморфизме смерти и рождения» [Гольденберг 2007: 11]. Исследователь указывает на интересующий нас архетип смерти, рассматривая его в контексте выбранных обрядов.

Однако работа А. Х. Гольденберга посвящена комплексному анализу основных периодов творчества писателя, поэтому он не останавливается на развернутом специальном анализе способов введения и функций изучаемого нами мифологического архетипа смерти.

Рассматривает корни мифологического в поэтике «Мертвых душ» Е. М. Мелетинский в работе «О литературных архетипах». Замечательный знаток фольклора намечает в своем исследовании существенные аспекты изучения архетипа смерти, но не делает развернутого сопоставительного анализа фольклорных и литературных текстов.

Ставя проблему мифологической и обрядовой основы гоголевского замысла, исследователи не углубляются в специальный анализ собственно славянской языческой основы этих представлений, особенностей их

взаимосвязи с христианскими представлениями о гибели и спасении человеческой души.

Одним из способов выхода на изучение этих взаимосвязей нам представляется анализ художественных функций мотива сна в гоголевской поэме. В данном контексте представляется уместной ссылка на определение, данное в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»: «Сон—состояние человека, уподобляемое смерти («вечному сну»), и один из каналов связи с потусторонним миром» [СД т.5: 119].

Интересующий нас мотив сна в его соотнесенности с мотивом смерти до сих пор не привлекал системного внимания исследователей, в изученной нами литературе встречаются лишь разрозненные замечания по данной проблеме. Отсюда – **актуальность** нашего исследования, позволяющего уточнить представление о гоголевском замысле. В нашем исследовании мы будем опираться на понимание термина «мотив», предложенного в свое время А. Н. Веселовским и широко бытующее в современном литературоведении, а именно: мотив – простейшая, далее неделимая, единица, повторяющаяся формула, лежащая в основе сюжета [Хализев 2007: 280]. Для нас важно отметить способность мотива выходить за границы отдельного произведения и функционировать в рамках словесного искусства в целом на протяжении длительного времени.

Объектом нашего исследования является поэма Н. В. Гоголя «Мертвые души».

В качестве **предмета** исследования мы выбираем мотив сна как один из центральных в художественном мире поэмы.

Цель нашего исследования: проанализировать мотив сна, способы его введения в поэму, его художественные функции.

Для реализации этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Уточнить архаические представления о сне в его связи со смертью, разобраться в источниках возникновения подобных представлений и

выражения их в античной мифологии и литературе, устном народном творчестве восточных славян, этнографическом материале.

2. Рассмотреть трансформацию древнейших представлений о сне в тексте гоголевской поэмы.

3. Проанализировать художественные функции мотива сна в поэме.

В своей работе мы опираемся на сравнительно-исторический, системно-структурный **методы** исследования.

Методологическую основу исследования составляют работы ведущих специалистов в области фольклора, мировой и отечественной литературы, а также работы отечественных гоголеведов (А. Белого, М. М. Бахтина, Ю. Н. Манна, Е. Н. Купреяновой и др.)

Практическая значимость исследования заключается в том, что его материалы могут быть использованы при изучении поэмы Н. В. Гоголя «Мертвые души» в школе.

ГЛАВА 1. СОН В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Мотив сна традиционно рассматривается литературоведами в качестве одного из самых распространенных и устойчивых в мировой литературе [Руднев 1990: 123]. Отмечается разнообразие функций, которые данный мотив берет на себя: сон может выступать в произведении в качестве антитезы реальной жизни; может использоваться как психологический прием, помогающий раскрыть особенности подсознания персонажа, может выполнять функцию своеобразного выхода в иррациональную сферу бытия или проекции предполагаемого будущего. Довольно часто сон используется авторами в качестве перифразы смерти. Это представление восходит к древнему представлению о таинственной природе сна, где он не только сближался со смертью, но и отождествляется с ней. Подвергаясь трансформации, мотив сна переходит из фольклорного творчества в литературные произведения. Рассмотрим подробно основные аспекты данной проблемы.

1.1. Концепция сна в античной традиции

Важным моментом для понимания природы сна в древнейших представлениях, является вера древнего человека в наличие души и его взгляды на мироустройство.

Специфика античных взглядов на устройство мира и вера в наличие души выступают в тесном единстве; вера в загробную жизнь тесно связана с представлениями о существовании души.

Ю. А. Кулаковский отмечает наличие представлений о душе у древних греков, в частности у Гомера: «Отделяющаяся от тела в момент смерти душа есть тот элемент, который при жизни выражается в дыхании. Так как прекращение дыхания есть наглядное выражение смерти организма, то момент смерти и обозначается обыкновенно словами «душа покинула тело», «душа отлегла от тела». Но дыхание может прекратиться временно, вследствие какого-либо внешнего потрясения организма, когда наступает обморочное состояние. И это состояние обрисовывается у Гомера также, а удаление из тела души, а восстановление дыхания и видимого проявления жизни называется возвращением души в тело. В состоянии сна, когда тело человека уподобляется мертвому, дыхание продолжается, это значит, что душа и во сне человека пребывает в бодрствующем состоянии» [Кулаковский 1899: 7].

В античном миропонимании мир делится на мир живых и мир Аида, который являлся обителью мертвых, куда и отправляются души умерших после смерти. Поэтому Одиссей в поэме Гомера «Одиссея» в царстве Аида встречает души Ельпенора, Антиклеи, старца Тиресия, Агамемнона, Ахиллеса и Патрокла. Именно туда улетают души мертвых, туда же спускаются античные герои в древнегреческих мифах и литературе.

Гомер так описывает гибель юноши Ельпенора:

Он же вперед поспешил, сорвался и, ударясь затылком

Оземь, сломал позвонок, и душа отлетела к Аиду

[Гомер 1953: 124].

В эпизоде встречи Одиссея с душой матери звучит следующее объяснение сущности смерти:

Но такова уж судьба всех смертных, какой бы ни умер:
В нем сухожилиями больше не связано мясо с костями;
Все пожирает горящего пламени мощная сила,
Только лишь белые кости покинутся духом; душа же,
Вылетев, как сновиденье, туда и сюда запорхает

[Гомер 1953: 131].

Душа является двойником человека, не обладающим телесной оболочкой, которую невозможно ощутить:

Раздумался я, и пришло мне желанье
Трижды бросался я к ней, обнять порываясь руками
Трижды она от меня ускользала, подобная тени.
Иль сновиденью

[Гомер 1953: 130].

Наличие души позволяло древним грекам обосновать возможность дальнейшей сознательной жизни: «В народном сознании жила вера в то, что после смерти человек сохраняет сознательное бытие <...> она (душа) сохраняет свою индивидуальность, она есть существо, избавленное на всю бесконечную будущность от смерти, существо, обладающее всей полнотой своего сознания и притом на той высоте его, какая достигнута при жизни» [Кулаковский 1899: 68-70].

Наличие души позволяло путешествовать между мирами, и обосновывало возможность различных форм воскрешения. Возможность воскрешения мертвых распространена в древнегреческой мифологии как в форме буквального возвращения из мира мертвых (например, Геракл возвращает Алкестиду, Гермес Персефону), так и в виде воскрешения мертвых, например Эмедоклом, Асклепием.

Так в трагедии Еврипида «Алкестида» Геракл, сразившись с Демоном Смерти, возвращает из мира мертвых Алкесту:

Жену, что так недавно
В холодный гроб отсюда унесли,
Я в этот дом верну на радость другу.
Я в ризе черной демона, царя
Над мертвыми, выслеживать отправлюсь
Его настичь надеюсь у могил:
Там пьет он кровь недавнего закланья,
Я пряну из засады, обовью
Руками Смерть. И нет руки на свете,
Чтоб вырвала могучую, пока
Мне не вернет жены

[Еврипид 1969: 86].

Здесь же Еврипид упоминает об Асклепии, который мог бы воскресить Алкесту:

О, если бы солнца лучи
Рожденному Фебом светили,
Алкесту из адской ночи
Ворота б теперь отпустили.
Имел воскресителя дар
Асклепий...

[Еврипид 1969: 52].

Асклепий – врач, известный своим даром воскрешать мертвых: «Асклепий не только исцелял болезни, но даже умерших возвращал к жизни» [Кун 1975: 39]. Это другая форма воскрешения, возможная благодаря вере в бессмертную душу («двойника»), которую возможно вернуть в мир живых, так как душа способна путешествовать между мирами, так же как она путешествует во время сна.

Таким образом, древнегреческие взгляды на существование души и её сущность позволяют сблизить понятия сна и смерти. Наличие души в мировоззрении язычника выступает одним из ключевых аспектов

позволяющих объяснить мотив сближения сна и смерти в древнегреческих мифах и литературе.

Античное понимание сна находится в тесной связи с представлениями о смерти. А смерть в языческих представлениях греков связана с ночью, сном и холодом. Так у древних греков смерть неразрывно связана с ночным мраком, а ночь неотделима от сна, в своем исследовании А. Н. Соболев указывает на мифологию и литературу древних греков: «Указания на отождествление смерти со сном или, по крайней мере, веру в их близкую связь между собой мы встречаем еще у греков. Так, Гомер в своей «Илиаде» называет Смерть и Сон близнецами, а Гесиод — чадами Ночи. Греки и римляне признавали *Urnos-Somnus* братом Смерти: оба брата живут на западных границах мира — в глубоком подземном мраке, возле царства мертвых; там возлежит *Somnus* на маковых снотворных цветках в сладком покое, а вокруг его ложа толпятся легкие сновидения в неясных образах» [Соболев 1913: 29].

Подобные взгляды подтверждаются мифами, в которых Смерть и Сон рассматриваются в образе двух демонов: «Начался общий бой; исполинское тело Сарпедона покрылось трупами павших с обеих сторон. Тогда к нему незримо подошли посланные Зевсом два демона, Смерть и Сон, незримо похитили его и перенесли на родину, в Ликию, для честных похорон» [Зелинский 1993: 175].

Так же подтверждение вышесказанному мы находим, например, в поэме Гесиода «Теогония», где описывается происхождение смерти и сна как порождение ночи, также с ночью связываются старость, беды, убийства, битвы и другие явления:

Ночь родила еще Мора ужасного с черною Керой.

Смерть родила она также, и Сон, и толпу Сновидений <...>

Также еще Немесиду, грозу для людей земнородных,

Страшная Ночь родила, а за нею — Обман, Сладострастье,

Старость, несущую беды, Эриду с могучей душою.
Грозной Эридою Труд порожден утомительный, также
Голод, Забвенье и Скорби, точащие слезы у смертных,
Схватки жестокие, Битвы, Убийства, мужей Избиенья,
Полные ложью слова, Словопренья, Судебные Тяжбы,
И Ослепленье души с Беззаконьем, родные друг другу,
И, наиболее горя несущий мужам земнородным,
Орк, наказующий тех, кто солжет добровольно при клятве

[Гесиод 2001: 27].

Также любопытным кажется местонахождение убежища бога Сна, которое находится в горе. Аналогичное представление мы находим в русском фольклоре, где смерть связана с образом стеклянной (хрустальной) горы. И в поэме Овидия «Метаморфозы», так дом бога Сна (Гипноса) находится в горе:

В скрытый под скалами дом отлетела царя сновидений.
Близ Киммерийской земли, в отдаленье немалом, пещера
Есть, углубленье в горе, - неподвижного Сна там покои

[Овидий 1977: 282].

Всё находящееся там противоположно жизни и свету:
Не достигает туда, ни всходя, ни взойдя, ни спускаясь,
Солнце от века лучом: облака и туманы в смешенье
Там испаряет земля, там смутные сумерки вечно.
Песней своей никогда там птица дозорная с гребнем
Не вызывает Зарю; тишину голоса не смущают
Там ни собак, ни гусей, умом собак превзошедших.
Там ни скотина, ни зверь, ни под ветренным веяньем ветви
Звука не могут издать, людских там не слышится споров.
Полный покой там царит. Лишь внизу из скалы вытекает
Влаги летеийской родник; спадает он с рокотом тихим,
И приглашают ко сну журчащие в камешках струи

[Овидий 1977: 282].

Сон в античных текстах неоднократно связывается со смертью. Так у Гесиода в поэме «Труды и дни» смерть уподобляется тихому сну:

Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою <...>

А умирали, как будто объятые сном

[Гесиод 2001: 55].

У Гомера в поэме «Илиада» в песне «Умерщвление Гектора» смерть носит название долгого сна:

Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он

Бросил два жребия Смерти, в сон погружающей долгий:

Жребий один Ахиллеса, другой — Приамова сына

[Гомер 1978: 419].

В поэме «Одиссея» Гомера сон называется «со смертью сходным»:

Для Одиссея ж они на корме на палубе гладкой

Полого их корабля простыню и ковер расстелили,

Чтоб ему спать непробудно. Взошел на корабль он, улегся

Молча. Они же попарно в порядке к уключинам сели

И отвязали канат от камня с дырой просверленной.

И наклонились гребцы и ударили веслами море.

Сон освежающий тут упал Одиссею на веки,

Сладкий сон, непробудный, ближайше со смертию сходный

[Гомер 1953: 153].

Сон сравнивается со смертью в мифе «Гибель царевича Абсирта»: «А Медея, не смея идти за Язоном, прилегла на траву у высокого дуба. Но как только её голова прикоснулась к траве, мёртвый сон одолел царевну» [Успенский 1989: 67].

В мифе «У Матери-Земли» смерть отождествлялась с беспробудным сном: «И боги жили тогда среди людей, и божья Правда с ними. Те были бессмертны, люди — нет, но все же и они жили много долее теперешнего, по несколько сот лет, и притом без болезней и печалей. А придет конец — умирал человек незаметно, тихо погружаясь в глубокий, беспробудный сон» [Зелинский 1993: 226].

Сон также рассматривается как связующее звено между миром мертвых и живых, как некая точка пересечения. Благодаря сну, по мнению Ю.А. Кулаковского, возможна связь между миром живых и миром мертвых: «Расставшись с телом человека через его рот, или отверстие раны и покидая его со стоном о своей участи, душа невидимо реет около предмета, который она оставила и может общаться с живым миром только в явлениях сна» [Кулаковский 1899: 10].

Именно по этой причине душа Патрокла смогла навестить Ахилла, явившись к нему во сне:

Там над Пелидом сон, сердечных тревог укротитель,
Сладкий разлился: герой истомил благородные члены,
Гектора быстро гоня пред высокой стеной Илиона.
Там Ахиллесе явилась душа несчастливца Патрокла

[Гомер 1978: 430].

Таким образом, сон и смерть сближаются в древнегреческой мифологии и как братья-близнецы, и как два явления, обладающие схожими характеристиками – возможностью проникновения в мир мертвых.

В античной культуре мы встречаем множество форм отражения и обоснования близости сна и смерти. От сравнения смерти и сна, до веры в существование души, которая способна путешествовать между мирами и воскрешения мертвых людей, где смерти приписываются признаки сна, возможность проснуться (вернуться).

1.2. Мифология сна в библейских сюжетах

Христианство, возникая на языческой почве, переосмысляет и способствует дальнейшей передаче древних представлений. Древние представления о смерти стали фундаментом для аналогичных библейских сюжетов, рассказывающих о чудесах воскрешения и исцеления.

Так источником сюжетов воскрешения мертвых в Евангелии является языческие представления. Используются типичные представления древних людей (язычников) о близости сна и смерти, буквально реализуется цепочка «жизнь — смерть — жизнь». Можно сказать, что языческие представления подверглись христианизации.

Известны, например, следующие сюжеты воскрешения в Евангелие: воскрешение дочери Иаира, воскрешение Лазаря, воскрешение Евтиха Павлом, воскрешение Тавифы Петром.

В сюжете воскрешения Лазаря отразилось представление о схожести смерти и сна, так Иисус говорит: «Лазарь, друг наш, уснул; но я иду разбудить его» [Иоан.11:11]. Так же как и в языческих мифах отсутствует различие между сном и смертью: «Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном» [Иоан.11:13].

Воскрешение происходит с помощью силы слова: «Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами» [Иоан.11:43-44].

В сюжете о воскрешении Тавифы Петром также воскрешается словом: «Петр выслал всех вон и, преклонив колени, помолился, и, обратившись к телу, сказал: Тавифа! встань. И она открыла глаза свои и, увидев Петра, села» [Деян. 9:40].

Петр говорит ей: «встань» и она оживает. В подобных библейских сюжетах сохранилась и отражается вера язычников в слово-приказ, слово, способное оживить. Мотивы данных сюжетов прямо связаны с предшествующей языческой культурой, перекликаясь с мифами об Асклепии, способном воскрешать мертвых, возвращать им жизнь.

Таким образом, воспринятая и переработанная языческая традиция, подвергшаяся христианизации, находит своё отражение в библейских сюжетах, повествующих о воскрешении мертвых. Что выразилось и в самой возможности возврата человека в мир живых, и в наличии веры в существование души, и в разнообразных сравнениях мертвого со спящим.

1. 3. Языческие представления о сне в фольклорном наследии восточных славян

Представления о сне у древних славян так же были тесно связаны с представлениями о смерти. Сон и смерть – категории тесно связанные и иногда тождественные, способные замещать друг друга. Поэтому, чтобы разобраться в понимании сна как явления человеческой жизни следует обратиться к более общим представлениям о жизни и смерти.

В мировоззрении славян, так же как и в античных представлениях, существовала вера в наличие души. Так С. М. Толстая приводит примеры представлений славян, раскрывающие их понимание сущности человека, природы сна и души: «У всех славян известно верование, согласно которому, если спящего человека переместить или просто повернуть так, чтобы голова оказалась на месте ног, то он может умереть, так как отлучившаяся во время сна душа не найдет «входа» в своё тело и покинет его» [Толстая 2000: 66].

Л. Я. Штернберг говорит, что «двойник» (душа) во время сна отделяется от человека и живет своей жизнью. То же можно сказать о смерти, когда душа отделяется от человека и перевоплощается в настоящего человека. Эти убеждения, по мнению Л. Я. Штернберга, позволяли древнему

человеку сделать вывод о тождестве смерти и сна: «Смерть, значит, тот же сон, только более продолжительный <...> он приходит к несомненному убеждению, что в нем, как и во всяком другом живом человеке, живет какое-то существо (одно или несколько) которое, пока пребывает в его теле, дает ему жизнь, дает ему возможность двигаться, чувствовать, мыслить и т.д. Когда же оно отлучается от него, например, во время обморока, летаргии, сна, оно превращается в двойника его самого, оставляя его неподвижным, бесчувственным. И стоит ему снова вернуться, вселится в него, как он становится живым, настоящим человеком» [Штернберг 1936: 13].

На это же указывает С. М Толстая: «В одном случае это выход души из тела во время сна, предполагающий возвращение; в другом – это полное отделение души от тела, то есть смерть» [Толстая 2000: 53].

Изучение славянских воззрений на особенности существования души позволили С. М. Толстой назвать сон временной смертью: «Душа воспринимается как необходимая, конституирующая составляющая живого человека; отсутствие души означает смерть. Однако временный выход души из тела возможен во время сна, «обмирания» и в некоторых других ситуациях, предполагающих обязательное возвращение души на место, в противном случае наступает смерть. Сон трактуется как временная смерть: душа выходит из тела и «ходит» вокруг» [Толстая 2000: 66].

Аналогичные представления отмечает А. Богданович: «Во время сна душа выходит из тела и посещает разные места, в том числе и такие, которые недоступны человеку в бодрственном состоянии, как, например, загробный мир» [Толстая 2000: 68].

Как мы видим, близость смерти и сна в представлениях древних зависит от веры в существование души. Наличие души связано с возможностью нового рождения. Славяне считали, что душа может покидать тело неоднократно в течение жизни во время сна, а также после смерти. Вылет души во время сна предполагал её возвращение в тело. Тот же

процесс, только необратимый происходит и во время смерти, когда душа покидала тело для нового перерождения, либо переселения в другой мир. Эти верования позволяли славянам называть сон временной смертью.

Важным является тот факт, что смерти, как конца жизненного пути, в понимании славян не было, был переход в другую жизнь. В этом коренное отличие древнейших взглядов на явление смерти от современных представлений, которое необходимо учитывать в данном исследовании.

Отражение этой особенности мы находим в фольклоре. Именно поэтому в таком жанре устного народного творчества как причитание можно найти отношение к умершему, как спящему человеку, которого необходимо пробудить. В сборнике Е. В. Барсова «Причитания северного края» в одном из причитаний обращение к покойному двоюродному брату, как к спящему:

Ненаглядная ты яра моя свичушка!
Буде крепко спишь ты, свет, да пробудися,
За любимых своих гостюшек схватися;
Да ты стань-восстань на резвы свои ноженьки,
Отложи от сердча белы свои рученьки

[Причитания северного края 1872: 161].

В этом причитании к умершему обращаются с целью пробудить его, происходит отождествление смерти и сна.

В другом причитании смерть также отождествляется со сном:

Сестра подходит к покойнику и прислушивается:
Крепко спит нашсветушко-отец родимый,
Спит кормилец наш жаланный!

[Причитания северного края 1872: 287].

Смерть в представлении язычника не является конечной точкой и последним этапом в цепочке жизни. В понимании смерти, как указывает Н. Н. Велецкая, «важен комплекс языческих представлений о смерти как форме перехода в «иной мир», его структуре и расположении, путях и способах этого перехода и лежащие в основе всех их отражения

древнеиндоевропейской идеи извечного кругооборота перевоплощений» [Велецкая 1978: 14].

Подтверждение этого мы можем найти, например, в волшебной сказке. В сказке параллельно существует два мира: земной и потусторонний. В. Я. Пропп пишет по этому поводу: «Сказка начинается с земной жизни людей: «В некотором царстве, в некотором государстве», а некоторые сказители прибавляют: «а именно в том, в котором мы живем» <...> этому миру противопоставлен другой. Этот другой мир находится за тридевять земель. Тридевять — обычное сказочное утроение. Другой мир очень далеко. Он именуется еще тридесатым царством. Оно не утраивается, оно единственное. И вот, если исходное царство, с которого начинается сказка, мало похоже на ту землю, в которой мы живем, то тридесятое царство совершенно точно соответствует тем представлениям, которые человек когда-то создавал себе о потустороннем мире, о мире, куда человек попадает после смерти» [Пропп 2000б: 278].

Таким образом, герой непременно отправляется в «тридесятое», «иное» или «небывалое» государство. И государство это является сказочным отражением представлений о мире мертвых.

Переход в этот мир связан с мотивом дороги, о чем читаем у А. А. Потебни: «По очень распространенному у славян представлению, умирающий отправляется в дальний путь; отойти значит умереть, отходная - канон, читаемый над умирающим» [Потебня 1865: 33].

С представлениями о вечном перерождении и переходе в иной мир связаны погребальные ритуалы славян, когда покойника обеспечивали всем, что ему может пригодиться в другом мире. Н. Н. Велецкая указывает на основную функцию этого ритуала - способствовать переходу в «вечный мир» [Велецкая 1978: 14].

Б. А. Рыбаков изучая погребальные ритуалы праславян, отмечает тесную связь их с представлениями о душе, которая воплощает жизненную

силу: «Идея реинкарнации, перевоплощения основывалась на представлении об особой жизненной силе, существующей отдельно с человеком: один и тот же физический облик принадлежит и живому человеку, действующему, двигающемуся, видящему, думающему, и мертвому человеку, труп, внешне неотличимому от живого, но недвижимому, бесчувственному — жизненная сила («душа») отделилась от него куда-то» [Рыбаков 1987: 73].

Б. А. Рыбаков приходит к выводу, что ритуал погребения направлен на помощь умершему перейти в другой мир. Ритуал захоронения умершего в земле готовил его ко второму рождению: «Скорченные погребения имитировали позу эмбриона в материнском чреве; скорченность достигалась искусственным связыванием трупа. Родичи готовили умершего ко второму рождению на земле, к перевоплощению его в одно из живых существ» [Рыбаков 1987: 73].

Ритуал сожжения помогал душе достигнуть небесного местожительства: «Идея кремации, разумеется, тоже связана с представлениями о жизненной силе, о ее неистребимости и вечности, но теперь ей находят новое местожительство — небо, куда души умерших попадают вместе с дымом погребального костра» [Рыбаков 1987: 74].

Эти ритуалы важны для понимания восприятия древним человеком события смерти. Исследуя погребальные обряды, В. И. Еремина пришла к следующему выводу: «Смерть в верхнем мире означает рождение в нашем, а смерть в нашем рождение в верхнем; то, что здесь мертвое — там живое, что здесь поврежденное — там невредимое, когда здесь солнце — там луна» [Еремина 1991: 32].

На подобное деление на миры указывает и А. Н. Соболев. По народным представлениям потусторонний мир находился на небе, А. Н. Соболев говорит: «На Руси, так и у родственных нам славянских народов предание о том, души умерших должны взбираться на какую-то крутую,

неприступную гору <...> В Подольской губернии говорят, что души умерших будут «драпаться» на крутую стеклянную гору» [Соболев 1913: 94].

Образ стеклянной (или хрустальной) горы (а в некоторых сказках и хрустальных гроб) связан в сказках с миром мертвых. Это позволяет увидеть тесную связь и тождество между понятиями «хрусталь» и «лед». Потому что в представлении славян «сон и смерть, как явления противоположные свету и жизни, как мрак, сближаются с зимою и морозом. Сон есть мороз» [Потебня 1865: 34].

На эту же связь указывает и А. Н. Соболев, утверждая, что славяне и родственные им народы отождествляли жизнь с теплом и светом, а смерть с холодом, мраком и сном: «Живя тесною жизнью с природой, понимая её по аналогии со своим собственным существованием, предок видел, что с заходом солнца на ночь дневная жизнь прекращается, в природе всё погружается во мрак и засыпает <...> и у него возникает воззрение, по которому жизнь отождествляется ими со светом и теплотою, а смерть – с мраком и холодом <...> отсюда у него появляется воззрение, что смерть есть сон <...> сон неразлучен со временем ночи, а заснувший напоминает умершего, потому что он так же смежает свои очи и так же делается недоступным впечатлению света, как и умерший» [Соболев 1913: 26-29].

В сказке это так же находит своё отражение. Так, например, в сказке «Иван Зорькин» на пути героев в тридесятое государство попадает гора, которую необходимо преодолеть: «Пошли четверо. Перед ними высокая крутая гора, ниоткуда не зайдёшь <...> И полез. Залез на гору, идёт, видит — стоит медный дом» [Русские народные сказки 2009: 126].

В другой сказке тридесятое государство оказывается втянуто в хрустальную гору: «Иван-царевич ударился о сырую землю, сделался ясным соколом, взвился и полетел в тридесятое государство, а того государства больше чем наполовину втянуло в хрустальную гору» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008а: 268].

Также существует мотив зашивания героя в шкуру животного, мотив этот восходит к древнейшим обычаям погребения и представлениям о реинкарнации в тотемное животное. По этому вопросу В. И. Еремина пишет: «в похоронных обрядах многих народов, где умирающего или умершего заворачивали в шкуру животного». Отражение этого представления мы находим, например, в сказках «Золотая гора» и «Заколдованная королева».

В сказке «Золотая гора» героя, зашитого в шкуру лошади, на тот свет уносят вороны: «купец достал нож, убил ледащую клячу, выпотрошил, положил парня в лошадиное брюхо <...> и зашил, а сам в кустах притаился. Вдруг прилетают вороны черные, носы железные, ухватили падаль, унесли на гору» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 167].

В сказке «Заколдованная королева» героя в тридесятое государство переносит Гриф-птица: «Иван купеческий сын отрубил коню голову, разрезал брюхо, вычистил, вымыл и залез туда; перевозчики зашили лошадиное брюхо, а сами ушли — спрятались. Вдруг Гриф-птица летит, как гора валит, подхватила падаль, понесла в тридесятое государство» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 215].

То есть, когда герой взбирается на гору или заворачивается в шкуру животного и его уносят птицы, либо прибегает к помощи мертвецов и тотемных животных, то целью этого является переправа в мир мертвых. В подобных сюжетах соединяется возможность души покидать пределы земного мира и вернуться назад, а также возможность продолжить жизнь в другом мире.

Таким образом, в представлении язычников смерть – это не конечный этап, но перерождение, дорога, умирающий переходит некую границу между мирами. Сошлемся на В. И. Еремину, которая, исследовав языческие представления славян о смерти, пришла к следующему их пониманию: «Смерть, по древним представлениям, – это всегда метаморфоза. Этнографические наблюдения у самых различных племен

земного шара согласно свидетельствуют, что первобытный человек не верит в естественную неизбежность смерти. Он уподоблял смерть жизни, она была для него лишь границей, после которой начиналась “новая жизнь” в “новом мире”» [Еремина 1991: 29].

Отсюда вытекает сходство смерти и сна, поскольку во сне человек перемещается в другой мир и обратно. Таким образом, сон вписывается в смысловую цепочку «жизнь — смерть — жизнь», которая, как отмечает Н. Н. Велецкая, является основой миропонимания древнего земледельца [Велецкая 1978: 9].

Так, например, возвращение героя из тридесятого государства часто связано с мотивом сна/смерти. Для того чтобы вернуться из тридесятого государства герой должен был умереть или поспать. Такой мотив мы встречаем, например, в сказках типа «Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и о сером волке», «Звериное молоко». В этих эпизодах смерть, а в других вариантах сон (условная смерть), является условием возвращения героя из другого мира домой. В этом отразились представления о способности души путешествовать между мирами во время сна или смерти.

Мотив сна напрямую зависит от представлений о смерти, являясь, с одной стороны, её копией и следствием, а с другой, её объяснением. Как в момент сна душа могла путешествовать и покидать тело, так и смерть позволяла душе покинуть тело для новой жизни в новом мире.

Как в сказке или былине герой мог проснуться ото сна (условной смерти) и продолжить свою жизнь, так и в реальности, по представлениям славян, человек умирал для нового рождения и продолжал свою жизнь, но уже в другом мире.

Так в сказке переродиться можно было, уснув или умерев. Оба варианта равнозначны. Для выхода из обоих состояний чаще всего использовалась магическая сила воды. Вода использовалась в различных

формах, будь то слеза или баночки с мертвой и живой водой. И та и другая форма восходят, как указывает В. И. Еремина, к обычаю поливания могилы.

Другая параллель сна и смерти встречается в эпизодах, где герой спит перед боем. Здесь важен мотив тождества сна и смерти. Герои сказок и былин спят перед боем, сон становится условием победы, но так как сон это и есть смерть. То это означает, что, засыпая перед боем, герой умирает и в поединке этого уже не случится, так как сон и есть смерть.

Перемещение человека из мира мертвых в мир живых в языческих представлениях связано с верой в то, что вернуть человека к жизни могло слово, вода (слеза), поцелуй, смех. Это также находит своё подтверждение в фольклоре.

И. А. Разумова отмечает, что «возвращение враждебного мертвеца по произнесенному приглашению живых – один из типовых мотивов мифологических рассказов» [Разумова 1993: 40].

Так в сборнике И. В. Карнауховой, в бывальщине «Покойники-беси», говорится о том, как слова способны буквально воскресить покойников: «Жили-пожили два брата да две хозяйки. Вот братья и пошли бурлачить. Да и померли. А хозяйки всё их дожидаются. Ну, поели и довелись, што те померли. Да и говорят:

- Хотя бы мертвыми повидать.

Ну, вот те мертвяки и пришли. Бытто живы они, а все наклепали» [Сказки и предания Северного края 2009: 103].

Аналогичные представления отразились и в причитаниях, когда мертвеца просят встать:

Уж ты стань-возстань ли, светушко,
На свои на резвы-скоры ноженьки!
Отшиби от сердца белые-то рученьки,
Содий-ко ты со мною доброе здоровьице,
И спроговори единое словечушко!

[Причитания северного края 1872: 287].

Чаще всего смерть и сон (условная смерть) в сказочном сюжете связаны с представлениями об оживляющей силе слезы, живой и мертвой воде, восходящими к древнейшим представлениям о живительной силе воды, «вода смывает прошлое, дает забвение, излечивает от тоски и горя, от испуга и болезни, дает красоту и здоровья» [Еремина 1991: 62].

В фольклоре вера в живительную силу соединяется с обрядом поливания могилы, «обычай поливания могилы нашел свое широкое отражение в фольклоре. Возлияния водой имеют разные, но устойчивые и однозначные в смысловом отношении поэтические эквиваленты (поливание кровью или вином, слезами, «живой водой»). Слезы, проливающиеся на могилу <...> должны были не просто поддерживать существование умершего, но оказать магическое воздействие на него, способствовать его «воскресению»» [Еремина 1991: 63].

В фольклоре это выразилось в том, что «именно слеза (шире – вода) способна оказать оживляющее действие на умершего человека (отсюда, вероятно, и понятие «живительные слезы»)» [Еремина 1991: 65].

В сказках, где царевна не может разбудить героя, «находит свое отражение смягченный, трансформированный вариант той же самой формы оживления» [Еремина 1991: 65].

Так, например, в сказках «Перышко Финиста Ясна сокола», «О молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде» мы встречаем именно трансформированный вариант оживления, который подтверждает мнение о тождестве смерти и сна в представлениях славян:

«А Финист Ясный сокол крепко спит, ничего не чувствует. Долго она плакала, долго будила его; вдруг упала ему на щеку слеза красной девицы, и он в ту же минуту проснулся» [Русские народные сказки 2009: 59].

«Лег к ней на колени и заснул. Волны в море заколыхались, красная девица начала будить Ивана-царевича и никак не может его разбудить. С великого горя капнула у ней слеза из глаз и попала царевичу на щеку; он

проснулся и говорит: «Ах, как ты меня своей слезой обожгла!» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008а: 312].

Сон в приведенных примерах выступает аналогом смерти, поэтому может носить длительный характер.

В народных сказках «Об Иване-царевиче, жар-птице и сером волке», «Чудесная рубашка», «Звериное молоко» речь идет о буквальном воскрешении:

«Серый волк sprыснул Иван-царевича мертвою водою – его тело срослося, sprыснул живую водою – Иван-царевич встал и промолвил: «Ах, куда как я долго спал!»» [Русские народные сказки 2009: 47].

«Тотчас бросился сокол вниз, убил с налету вороненка и сказал старому ворону: «Принеси скорее мертвой и живой воды!» Ворон полетел и принес мертвой и живой воды. Орел, сокол и воробей сложили тело Ивана купеческого сына, sprыснули сперва мертвою водою, а потом живую» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 80].

«Ворон полетел, и солнце еще не село — как воротился и принес два пузырька, мертвой и живой воды. Лев разорвал вороненка, sprыснул мертвой водою — куски срослися, sprыснул живой водою — вороненок ожил и полетел вслед за старым вороном. Тогда лев sprыснул мертвою и живую водою Ивана-царевича, он встал» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 71].

В данных сюжетах смерть обосновывается необходимостью вернуться в свой мир из тридесятого государства, то есть из мира мертвых, а для этого перехода необходимо умереть или уснуть.

Одновременное использование мертвой и живой воды В. И. Еремина объясняет так: «Сказочного героя, находящегося в состоянии сна (условной смерти), весьма часто сначала как бы окончательно убивают с помощью мертвой воды, по-видимому, заменяющей собою погребальный обряд, и только потом оживляют» [Еремина 1991: 67].

В былинах мы также встречаем этот вариант оживления. Так, например, в былине «Михайло Потык» Михаил Потык с помощью живой воды оживляет Марью лебедь:

Брызгал же Марью лебедь белую,
Брызгал он ю во три же раз:
Первый раз она продрогнула,
Другой раз она зашевелиласи,
Третий раз она да проглаголила:
— Фу-фу-фу, я долго нуньпопроспала!
— И спроговорит Михайла Потык сын Иванович:
— Каб не я, так ты отнынь до век бы проспала

[Онежские былины 1871: 264].

Легкость, с которой происходит перемещение героя на тот свет и обратно, связано с тождеством смерти и сна. Во-первых, потому что во сне душа также по представлениям славян могла посещать другие миры и возвращаться обратно. Во-вторых, это связано со спецификой славянских представлений о смерти, как о переходе в другую жизнь.

Также сон в сказках и былинах встречается как условие победы. В.Я. Пропп по этому вопросу пишет: «Сон есть условие победы <...> если герой до боя беседует с царевной, то он ложится к ней на колени. Он до боя спит, причем для такого сна даже выработался особый эпитет. Это – "богатырский сон". Царевна его будит, но разбудить героя в подобных случаях бывает очень трудно» [Пропп 2000а: 235].

Так, например, «богатырский сон» мы встречаем в былине «Илья Муромец и Сокольник», длится такой сон несколько дней:

И заснул Илюша богатырским сном,
Богатырским сном да на двенадцать дён

[Книга былин 1902: 228].

В былине «Илья Муромец и дочь его» герой также засыпает перед боем:

Еще старый-от казак да Илья Муромец

Пороздёрнул он свой шатёр белый
Да он лег-то спать да и проклаждатися<...>
Пробудился он звону от крестоваго,
А й он скинул-то свои да ясны очушки,
Как над верхом-тым стоит ведь поляничца удалая <...>
А схватил как поляницу за желты кудри <...>
А и рубил он поляницу по мелким кускам

[Былины 1991: 201-203].

Сон равен смерти, следовательно, в данных эпизодах сон является символическим выражением смерти, предотвращающим смерть в бою.

Нередко в былинах просто сравнение спящего с мертвым, например, былина «Михайло Потык»: «А соннаго-то бить что мни мёртваго» [Былины 1991: 105].

Аналогичное сравнение мы встречаем и в былине «Илья Муромец и татарченок»: «Что ты меня бьешь сонного, аки мертвого» [Былины 1991: 259].

Представления о равенстве и похожести сна и смерти в языческом миропонимании находят и другие подтверждения в сказках, былинах: «Выражения, влагаемые русскими и другими славянскими сказками в уста богатырей, воскресающих после смерти, доказывают существование подобных же воззрений и у славянских племен. Обыкновенно богатырь или сказочный герой, получая снова жизнь от окропления живой водой, говорит: “Ах, как же я долго спал!”» [Соболев 1913: 29].

Так, например, в сказке «Звериное молоко», «Сказка о Василисе золотой косе, непокрытой красе и об Иване-горохе»:

«Тогда лев sprыснул мертвою и живою водой Ивана-царевича; он встал и говорит: “Как я долго спал!”—“Век бы тебе спать, кабы не я!”—отвечал ему лев» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 71].

«Иван добыл и живо-мертвой воды, sprыснул братьев; поднялись молодцы, протирают глаза, сами думают: “Долго спали мы; бог весть, что

сделалось!» — «Без меня и век бы вы спали, братья милые, други родимые!» — сказал им Иван-Горох, прижимая к ретивому сердцу» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008в: 185].

Таким образом, смерть, подобно сну, не являлась завершающим событием. В мировоззрении язычников, после смерти, как отмечает В.И. Еремина, начиналась «новая жизнь» в «новом мире» [Еремина 1991: 29].

В языческом миропонимании отсутствует современное понимание смерти. Смерть это дорога, путешествие, граница между двумя мирами. Теми же возможностями наделяется сон в понимании древних: возможность путешествия души, возрождение в новом дне.

В тесной взаимосвязи эти представления находятся с взглядами славян на природу. Тесно связанные с природой, наблюдающие за ней, славяне переносили на её явления события своей жизни. Солнце рождалось на рассвете и умирало на закате, а потом вновь возрождалось с новым рассветом.

Для славян подобного рода цикличность была характерна и во взглядах на каждодневный сон, который воспринимался как смерть и последующее возрождение.

Таким образом, сон, обладая сакральным смыслом, является дверью в другой мир, что сближает его со смертью. Сближение сна со смертью принимает различные формы – от прямого сравнения понятий друг с другом до использования ритуального сна взамен смерти. Вследствие сближения характеристик сна и смерти, сон и смерть практически неотделимы в понимании древнего человека. Подобная связь находит отражение в произведениях фольклора, таких как сказка, причитание, былина, и переходит в литературные произведения.

1.4. Отражение языческих представлений о сне в литературных произведениях

Отражение в литературных произведениях мотива тождества смерти и сна мы рассмотрим на примере сюжета сказки и поэмы А.С. Пушкина «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях» и «Руслан и Людмила».

Сказка А.С. Пушкина, сохраняя связь с народной волшебной сказкой, отражает древний обряд посвящения, в котором отразилось чередование «жизнь — смерть — жизнь». Где смерть явление временное, как и сон, исходя из того, что смерть и сон понятия взаимозаменяемые.

Отсюда и сравнение мертвой царевны со спящей:

Перед мертвою царевной
Братья в горести душевной <...>
Хоронить ее хотели
И раздумали. Она,
Как под крылышком у сна,
Так тиха, свежа лежала,
Что лишь только не дышала.
Ждали три дня, но она
Не восстала ото сна

[Пушкин 1977: 687].

С этим же связаны и слова старшего из братьев:

И, пред мертвою сестрой
Сотворив поклон земной,
Старший молвил: «Спи во гробе»

[Пушкин 1977: 687].

Автор, следуя фольклорным традициям, говорит о мертвой царевне: «Как под крылышком у сна», «Не восстала ото сна», «Спит царевна вечным сном».

Мертвую (спящую) царевну кладут в хрустальный гроб. Эпизод хрустального гроба введен автором не случайно, он также соответствует представлениям славян о мире мертвых, которые были отражены волшебной сказкой. Представления, связанные с хрустальной горой, позволяющей герою попасть в мир мертвых, тесно связанные с понятиями лед, мрак и сон. Смерть и сон здесь рассматриваются через призму славянских представлений об этих явлениях.

Также интересным является самохарактеристика героя, уснувшего таким сном-смертью, воспринимающего свою смерть в качестве сна, в этом автор также следует сложившимся традициям:

Он ударился всей силой.
Гроб разбился. Дева вдруг
Ожила. Глядит вокруг
Изумленными глазами,
И, качаясь над цепями,
Привздохнув, произнесла:
«Как же долго я спала!»

[Пушкин 1977: 690].

Восприятие героем смерти как сна, полностью совпадает с древними представлениями о смерти, существующее у славян.

Сюжеты, аналогичные сказке А. С. Пушкина, и предшествовавшие ей, мы встречаем, например, в сборнике Д. К. Зеленина «Великорусские сказки пермской губернии». Сказка «Про Елену красоту золотую косу», в которой дочь короля подвергается гонению мачехи, что приводит к временной смерти под влиянием волшебного платья и перстня: «Голубкой обернулась (волшебница), прислала платье: “Возьми, тебе родимая мамонька принесла платье!” (Обморачивают ее.) Елена Красота взяла, надела и померла <...> хотели ее хоронить; сняли с нее платье, она и оживела <...> “Прислала перстень мамонька”.— Надела (Елена Красота) и умерла. <...> Платье сняли; а колец-то много было, не догадались снять их. Не встает. Делать нечего,

надо хоронить. Повесили на четыре столба, на цепях, гроб» [Великорусские сказки пермской губернии 1991: 282].

При этом герой сказки не считает свою смерть смертью: «Взяли смолья, хотели жечь, а прачка: “Надо мне снять кольца”.— Первое кольцо взяла — она и оживела. Обезумели все. “Я царская дочь! — объяснила она.— Меня мачеха обморачивает”» [Великорусские сказки пермской губернии 1991: 283].

Подобный сюжет мы встречаем в сборнике Афанасьева, сказка «Волшебное зеркальце», в которой девушка также скрывается от недоброжелателей, нарушает запрет и подвергается временной смерти: «Стала она искать в голове красной девицы и вплела в её косу волшебный волосок; как скоро вплела этот волосок, девица в ту же минуту сделалась мертвою» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 85].

Но так же, как и рассмотренные выше персонажи, персонаж сказки «Волшебное зеркальце» воспринимает смерть как сон: «Вдруг выпал из косы волшебный волосок – красавица раскрыла очи, вздохнула, приподнялась из хрустального гроба и говорит: «Ах, как я долго спала!» [Русские народные сказки А.Н. Афанасьева 2008б: 88].

В поэме «Руслан и Людмила» мы встречаем несколько выражений тождества сна и смерти.

Так сон Руслана явно сближается со смертью:

И неприметно веял сон
Над ним холодными крылами <...>
И все исчезло — смертный хлад
Объемлет спящего героя

[Пушкин 1977: 458].

Это описание перекликается с тем, как характеризуется мертвый Руслан. Так как здесь уже не сон наделяется характеристиками смерти, а мертвый человек характеризуется как спящий. Так автор пишет:

Лежит он мертвый в чистом поле <...>

Но князя крепок хладный сон

[Пушкин 1977: 461].

Мертвый герой приравнивается к спящему, смерть отождествляется автором со сном.

Здесь же мы находим древнейшие представления о живой и мертвой воде:

И в той долине два ключа:
Один течет волной живою,
По камням весело журча,
Тот льется мертвою водою

[Пушкин 1977: 464].

Так же, как и в народных сказках – это источники живительной силы способной оказать воскресающее/пробуждающее действие на мертвого и спящего человека:

В долине, где Руслан лежал
В крови, безгласый, без движенья;
И стал над рыцарем старик,
И вспрыснул мертвою водою,
и раны засияли вмиг,
и труп чудесной красотою
процвел; тогда водой живою
героя старец окропил,
и бодрый, полный новых сил,
трепеща жизнью молодою
встает Руслан

[Пушкин 1977: 465].

Существовавшие представления о тождестве смерти и сна, определяют и оценку, которую герой дает своему состоянию:

Встает Руслан, на ясный день
Очами жадными взирает,
Как безобразный сон, как тень,
пред ним минувшее мелькает

[Пушкин 1977: 465].

Оценка эта полностью совпадает с мотивом сна. Сон в поэме, так или иначе, оказывается связан с важнейшей составляющей волшебной сказки, с временной смертью, с условной смертью.

Таким образом, литература, вбирая традиции фольклора, не избежала влияния древнейших взглядов язычников, возводя состояние сна к смерти, тесно связывая эти понятия. Литературный мотив сна также восходит к ритуально-мифологическим началам, рассматривающим сон и смерть в тесной взаимосвязи, в их тождестве.

ГЛАВА 2. МОТИВ СНА И ЕГО ФУНКЦИИ В ПОЭМЕ ГОГОЛЯ

2.1. Мотив сна в структуре поэмы «Мертвые души»

В первой главе мы рассмотрели различные трансформации мотива сна в фольклорных и литературных произведениях в его связи с мотивом смерти.

Мы уже упоминали о распространенном в науке сопоставлении художественной структуры «Мертвых душ» с «Божественной комедией» Данте. Согласно такой интерпретации Н. В. Гоголь ведет читателя, подобно тому, как Данте своего героя, по своеобразным кругам ада: «Посещение помещиков — стадии падения в грязь; поместья — круги ада; владелец каждого — более мертв, чем предыдущий; последний, Плюшкин, — мертвец мертвецов» [Белый 1996: 117]. Однако данное истолкование кажется не полным, поскольку в нем не учитываются другие персонажи, например, жители города (чиновники, дамы, охранник и др.), а также слуги Чичикова.

Между тем, именно с образом города тесно связан мотив всеохватывающего сна. Мотив этот вбирает в себя и застой, и неподвижность, и косность жизни, и омертвление (засыпание) душ самых разных действующих лиц.

Снами, дремотой, окаменением пронизано все бытие героев произведения. Между тем, как помним, мотив сна связан с древнейшими взглядами на смерть, в том числе, с характерным для волшебной сказки мотивом временной смерти, предполагающей возможность

пробуждения-возвращения к жизни. Связь с мотивом временной смерти важен для этого исследования, поскольку именно процесс омертвления героев демонстрируется на протяжении всей поэмы.

Поэтому мы считаем возможным далее рассматривать мотив сна в его архетипической связи с мотивом умирания.

Сюжет поэмы представляет собой передвижение, путешествие Чичикова, в ходе которого он посещает чиновников и помещиков в провинциальном городке и его окрестностях. Персонажи, которых посещает Чичиков, связаны друг с другом либо формальным знакомством, светскими отношениями, наличием крепостных душ, либо не связаны вообще. Однако все они, по ходу развития поэмы, «выстраиваются» в одну логическую цепочку. Эта выстроенная цепь имеет два уровня связанности: внешний – посещение Чичиковым помещиков с целью скупки мертвых душ и оформлением соответствующих юридических документов, и внутренний (скрытый) – изображение постепенного умирания человеческой души.

Мотив сна является ведущим в плане художественного воплощения скрытой логики развития сюжета в поэме. Сон выступает в поэме символом застоя, смерти, омертвления.

При этом сама идея сна также имеет два плана выражения: внешний и внутренний: внутренний план – омертвление души и необходимость воздействия на неё для её пробуждения; внешний план мотива сна – сон (физиологический процесс), мечты, погружения в размышления, также к мотиву сна относится неподвижность жизни, забытие и размышления, в которые погружаются герои.

2.2. Внешний план мотива сна

Сон как физиологический процесс не является инструментом развития сюжета и, казалось бы, не заслуживает внимания. Однако в поэме Н. В. Гоголя эта бытовая деталь встречается 19 раз. Подобное внимание к, казалось бы, обычному, повседневному явлению превращает его в своеобразный лейтмотив, на фоне которого и в тесной связи с которым и проходит жизнь героев поэмы.

По мере развития сюжета становится все более очевидным, что сон перестает быть простой бытовой деталью, становясь ключом к пониманию идеи поэмы. Также большое внимание уделяется пробуждению, которое упоминается в поэме 18 раз.

Особенностью и сна, и пробуждения является их постепенное разрастание в поэме и тесная взаимосвязь с мотивом внешнего толчка, воздействия, необходимого для пробуждения. У Н. В. Гоголя сон-внешнее воздействие - пробуждение – это взаимосвязанные явления, которые идут друг за другом, представляя тесное единство.

Гоголь неоднократно описывает сон и пробуждение разных героев, ограничиваясь, на первый взгляд, общим описанием (подобное описание характерно для первых глав поэмы): «заснул два часа» [Гоголь 1951: 9], «крепким сном» [Гоголь 1951: 11], «после небольшого послеобеденного сна» [Гоголь 1951: 12], «приезжал он с тем только, чтобы заснуть» [Гоголь 1951: 16], «проснувшись поутру очень рано» [Гоголь 1951: 19] и т.д..

Однако по мере развития поэмы сон и пробуждение из бытовой детали перерастают в символ, и простого упоминания становится недостаточно для их описания.

Первое подробное описание сна и пробуждения связано с внезапным пробуждением Чичикова в гостях у Коробочки – Чичиков во сне втянул в нос муху, которая села возле его носа и это обстоятельство заставило его чихнуть и проснуться: «Заснул в ту же минуту. Проснулся на другой день он уже поздним утром. Солнце сквозь окно блистало ему прямо в глаза, и мухи, которые вчера спали спокойно на стенах и на потолке, все обратились к нему: одна села ему на губу, другая на ухо, третья норвила как бы усесться на самый глаз, ту же, которая имела неосторожность подсесть близко к носовой ноздре, он потянул впросонках в самый нос, что заставило его крепко чихнуть, — обстоятельство, бывшее причиною его пробуждения» [Гоголь 1951: 43]. Ничтожное обстоятельство пробуждения, нарисованное Гоголем, можно было бы оставить незамеченным, однако есть ряд особенностей, заставляющих обратить на него внимание:

Во-первых, заснув, Чичиков словно выпадает из жизни. Вокруг него ничего не происходит, время словно останавливается. Мы не видим ночного мира, не изображено раннее утро, даже мухи как будто исчезают: все это существует за пределами сознания героя, недоступно его восприятию. Мир какое-то время как будто существует без героя. Возвращается он в мир (оживает) благодаря активности мух. Как помним, временная смерть по древнейшим представлениям предполагала воскрешение посредством внешнего вмешательства. Необходимость такого внешнего толчка соотносится со словами Н.В. Гоголя в «Размышлениях...»: «Наступил ему тот роковой возраст жизни <...> когда нужно его будить, будить, чтоб не заснул навеки». [Гоголь 1902: 1506].

Во-вторых, немаловажным является то, что данный эпизод следует после сделки с Маниловым, то есть после того, как Чичиков сделал первый шаг к осуществлению своего плана.

Второй раз подробно описывается сон Чичикова после спора с Ноздревым: «Ночь спал он очень дурно. Какие-то маленькие пребойкие насекомые кусали его нестерпимо больно, так что он всей горстью скреб по уязвленному месту, приговаривая: “А, чтоб вас черт побрал вместе с Ноздревым!” Проснулся он ранним утром» [Гоголь 1951: 77]. Как видим, и в данном случае герой, заснув, выпадает из жизни, а возвращается, благодаря внешнему вмешательству. Так намечаются контуры, пока еще эскизно, образа сна как перифраза смерти, появляется своеобразный индикатор для отслеживания процесса омертвления души Чичикова, роль же «воскрешающего» средства играют внешние раздражители, в данном случае насекомые.

Подробному описанию подвергается и сон Чичикова после посещения последнего помещика – Плюшкина: «Потребовавши самый легкий ужин, состоявший только в поросенке, он тот же час разделся и, забравшись под одеяло, заснул сильно, крепко, заснул чудным образом, как спят одни только те счастливыцы, которые не ведают ни геморроя, ни блох, ни слишком сильных умственных способностей» [Гоголь 1951: 123]. Во-первых, здесь мы видим смысловое расширение: мотив обогащается мыслью об умственном омертвлении, утрате способности к умственной жизни. Во-вторых, сон словно разрастается в масштабах, образ гиперболизируется, из обычного физиологического процесса превращается в явление иррациональное, включает в себя элемент чудесного, иррационального. Отметим, что такая трансформация мотива происходит после того, как Чичиков договорился о совершении купле-продажи мертвых душ, то есть завершил один из этапов процесса личного обогащения.

После оформления купчих спит уже не только Чичиков, спят Петрушка и Селифан, а также вся гостиница – здесь интересным кажется, во-первых, то, что мы наблюдаем пространственное разрастание мотива сна до масштабов гостиницы, а, во-вторых, то, как автор охарактеризовал этот сон – «непробудный»: «Оба заснули в ту же минуту, поднявши храп неслыханной густоты, на который барин из другой комнаты отвечал тонким носовым свистом. Скоро вслед за ними все угомонились, и гостиница объялась непробудным сном» [Гоголь 1951: 143]. Итак, мы отметили постепенное разрастание масштабов сна, он охватывает все большее количество персонажей и становится все более глубоким, непробудным, в нем появляется элемент чудесного, он становится не только физиологическим, но и духовным процессом.

Постепенно мотив выходит за стены гостиницы, в которой остановился Чичиков: «Шум и визг от железных скобок и ржавых винтов разбудили на другом конце города будочника, который, подняв свою алебарду, закричал спросонья <...> После чего, отставивши алебарду, опять заснул по уставам своего рыцарства» [Гоголь 1951: 165] – Гоголь описывает спящий город, в котором спит даже охранник, и здесь также повторяется мотив толчка, насильственного пробуждения.

В качестве внешнего толчка, разбудившего спящий город, выступают сплетни о Чичикове: «Город был решительно взбунтован; все пришло в брожение, и хоть бы кто-нибудь мог что-либо понять <...> Положение их в первую минуту было похоже на положение школьника, которому сонному товарищи, вставшие поранее, засунули в нос гусара, то есть бумажку, наполненную табаком. Потянувши впросонках весь табак к себе со всем усердием спящего, он пробуждается, вскакивает <...> Таково совершенно было в первую минуту положение обитателей и чиновников города <...> Как вихорь взметнулся дотолле, казалось, дремавший город! Вылезли из нор все тюрюки и байбаки <...> словом, оказалось, что город и люден, и велик, и

населен как следует» [Гоголь 1951: 177-178]. Слухи в данном случае сыграли такую же роль, что и мухи, пробудившие Чичикова или табак, поднявший школьника. Однако данное «воскрешение», пробуждение города, с одной стороны, тесно связано с архетипом сна (смерти), временной смертью и последующим воскрешением; с другой стороны, носит комический характер и ещё больше подчеркивает духовное омертвление города, так Гоголь пишет: «В другое время и при других обстоятельствах подобные слухи, может быть, не обратили бы на себя никакого внимания; но город N. уже давно не получал никаких совершенно вестей» [Гоголь 1951: 178] – здесь автор подчеркивает зависимость обывателей города от пустословия, сплетен. Пустота жизни сменяется такими же пустыми сплетнями, и это также можно рассматривать как один из «симптомов» духовного омертвления.

Итак, внешний план мотива сна постепенно пространственно разрастается, существенно гиперболизируется, принимая всеобъемлющий, не только физический, но и духовный характер.

Другим проявлением внешнего аспекта мотива сна являются разные формы забытья и мечтаний, в которые погружаются герои. Здесь также можно отметить важность внешнего воздействия. Оказывается, что в мире «мертвых душ» всем и всему нужен толчок, внешнее воздействие, способное вывести из забытья, пустых мечтаний, сна и состояния омертвления, равнодушия.

Первым такой толчок получает Манилов: после отъезда Чичикова он по привычке погружается в мечтания, которые неожиданно прерываются воспоминаниями о странной просьбе Чичикова: «Странная просьба Чичикова прервала вдруг все его мечтания» [Гоголь 1951: 36]. В данном случае просьба Чичикова играет роль внешнего раздражителя, которым прерываются пустые мечты Манилова.

На протяжении всего путешествия погружается в забытье и задумчивость Чичиков. Выезжая от Манилова, персонаж «погрузился <...> и

телом и душою» [Гоголь 1951: 36] в «главный предмет» своей поездки и проехал так достаточно долго, не обращая внимания на внешний мир, и очнулся только от удара грома, который «заставил его очнуться и посмотреть вокруг себя» [Гоголь 1951: 37]. Уезжая от Манилова, Чичиков и Селифан поддавшись пустым мечтам и пустословию, сбились с пути.

Уезжая в спешке и недовольстве от Ноздрева, Чичиков и вся его свита, в лице Селифана и лошадей погружаются каждый в свою думу, а «опомнились и очнулись только тогда, когда на них наскочила коляска с шестериком коней» [Гоголь 1951: 83]. Здесь же впервые мы встречаем проявление внутренней стороны мотива сна (омертвление души): «везде хоть раз встретится на пути человеку явление <...> которое хоть раз пробудит в нем чувство, не похожее на те, которые суждено ему чувствовать всю жизнь» [Гоголь 1951: 85]. В рассматриваемых ситуациях также наблюдается необходимость внешнего воздействия.

Подъезжая к деревне Плюшкина, Чичиков задумывается и посмеивается над прозвищем, которое дали Плюшкину крепостные. В состоянии задумчивости Чичиков «не заметил, как въехал в середину обширного села со множеством изб и улиц» [Гоголь 1951: 104], и «возвращается» к реальности после того как получил «препорядочный толчок, произведенный бревенчатой мостовою» [Гоголь 1951: 104], то есть только от внешнего воздействия.

Еще один пример подобного явления мы встречаем, когда Чичиков едет от Плюшкина: «Чичиков не замечал их и даже не заметил многих тоненьких чиновников с тросточками, которые, вероятно сделавши прогулку за городом, возвращались домой. Изредка доходили до слуха его какие-то, казалось, женские восклицания: “Врешь, пьяница, я никогда не позволяла ему такого грубиянства!” — или: “Ты не дерись, невежа, а ступай в часть, там я тебе докажу!..” Словом, те слова которые вдруг отдадут, как варом, какого-нибудь замечтавшегося двадцатилетнего юношу, когда, возвращаясь

из театра, несет он в голове испанскую улицу, ночь, чудный женский образ с гитарой и кудрями <...> Наконец бричка, сделавши порядочный скачок, опустилась, как будто в яму, в ворота гостиницы» [Гоголь 1951: 122-123].

Каждое такое «возвращение» к действительности сопровождается внезапным толчком, скачком, резким внешним воздействием, неожиданным для героя. На существование данного явления указывает Ю. Н. Манн в работе «Диалектика художественного образа», относя его к проявлениям чуда, объясняя их «вмешательством высшей силы» [Манн 1987: 262]. Мы не склонны разделять такое мнение: как помним, в качестве такого внешнего фактора могут выступать мухи и другие насекомые, сплетни, действия самого Чичикова.

Другое дело, что постепенно сон все меньше воспринимается как физиологическое состояние организма и все больше оказывается состоянием души. Герои во время сна выпадают не только из физической, но и из душевной, духовной жизни.

2.3. Внутренний план мотива сна

Омертвление души помещиков в поэме уже неоднократно отмечалось исследователями. В соответствии с распространённой точкой зрения помещиков обычно рассматривают с учетом определенной градации: каждый новый персонаж оказывается пошлее и бездушнее предыдущего.

Нам эта точка зрения кажется заслуживающей внимания, однако, в свете рассматриваемой проблемы недостаточной. Во-первых, мы установили тесную связь сна и пробуждения (а исследователи проблеме пробуждения не

уделяют должного внимания); во-вторых, не хотелось бы упускать из виду позицию автора, который пусть и в гротескной, комической форме, но недвусмысленно дает читателю понять, что возрождение («пробуждение») возможно.

В рамках данного исследования хотелось бы ограничиться моментами, позволяющими углубить понимание интересующей нас проблемы. Поэтому мы остановимся не на проявлениях омертвления (которые можно найти в быте, поведении героев, и различного рода описаниях), а на том, что легло в основание омертвления, что становится весомой причиной «сна» героев.

В первую очередь хотелось бы сослаться на самого автора, точнее, на его заметки к поэме, в которых, по нашему мнению, заложен ключ к пониманию идеи мертвых душ: «Начинающему стареть, которого нечувствительно обхватывают, совсем почти незаметно, пошлые привычки света, условия, приличия без дела движущегося общества, которые до того, наконец, всего окутают и облекут человека, что и не останется в нем его самого, а только куча одних принадлежащих свету условий и привычек. А как попробуешь добраться до души, её уже и нет» [Гоголь 1902: 1506]. Чем длиннее жизнь прожил гоголевский герой, тем опасней и заметней проявляется угасание жизни, усталость души – сам ход жизни сопровождается постоянным погружением в сон.

Гоголь связывает измельчание чувств и угасание души с возрастом, то есть чем моложе, тем больше жизненной энергии и тем меньше омертвление. Именно по этой причине молодая дочь губернатора – шестнадцатилетняя девушка, казалось бы, не наделенная никакими уникальными качествами, выделяется из толпы, «она только одна белела и выходила прозрачною и светлою из мутной и непрозрачной толпы» [Гоголь 1951: 158].

В то время как Плюшкин – живой мертвец, способный лишь на «какое-то бледное отражение чувства, явление, подобное неожиданному появлению на поверхности вод утопающего» [Гоголь 1951: 118].

Повествователь обнаруживает признаки постепенного духовного измельчания и угасания и в самом себе: «Прежде, давно, в лета моей юности, в лета невозвратно мелькнувшего моего детства, мне было весело подъезжать в первый раз к незнакомому месту: все равно, была ли то деревушка, бедный уездный городишка, село ли, слободка, — любопытного много открывал в нем детский любопытный взгляд < ...> Теперь равнодушно подъезжаю ко всякой незнакомый деревне < ...> моему охлажденному взору неприятно, мне не смешно, и то, что пробудило бы в прежние годы живое движение в лице, смех и немолчные речи, то скользит теперь мимо, и безучастное молчание хранят мои недвижные уста. О моя юность! о моя свежесть!» [Гоголь 1951: 102-103].

Процитированное высказывание предшествует символической смерти/сну Чичикова и его пробуждению: «Покамест Чичиков думал и внутренне посмеивался над прозвищем, отпущенным мужиками Плюшкину, он не заметил, как въехал в средину обширного села со множеством изб и улиц. Скоро, однако же, дал заметить ему это препорядочный толчок, произведенный бревенчатою мостовою, пред которою городская каменная была ничто» [Гоголь 1951: 104]. Таким образом, он объединяет в рамках одной главы своего повествователя, Чичикова и Плюшкина. Тем самым мотив угасания, умирания выходит за рамки социально-исторические (деградация русского общества в условиях крепостнической действительности в 1830-е годы, как можно было бы подумать) и обретает масштаб общечеловеческий, вневременной, выводит читателя на экзистенциальный уровень, связанный с процессом рождения и угасания жизни как таковой в границах смерти.

Неоднократно Гоголь призывает к сопротивлению этим общим законам, он верит в возможность затормозить и даже остановить процесс если не физического, то духовного умирания: «Забирайте же с собою в путь, выходя из мягких юношеских лет в суровое ожесточающее мужество, забирайте с собою все человеческие движения, не оставляйте их на дороге, не подымете потом < ...> В дорогу! в дорогу! прочь набежавшая на чело морщина и строгий сумрак лица!» [Гоголь 1951: 119-125].

В этом плане интересны замечания Манилова, который, казалось бы, дублирует мысль, высказанную автором: «Конечно, — продолжал Манилов, — другое дело, если бы соседство было хорошее, если бы, например, такой человек, с которым бы в некотором роде можно было поговорить о любезности, о хорошем обращении, следить какую-нибудь этакую науку, чтобы этак расшевелило душу» [Гоголь 1951: 26]. Манилов, несмотря на его мечтательность, единственный из помещиков, способный задуматься над жизнью текущей, над тем, что могло бы «расшевелить душу», но у него это остается на уровне пустых метаний.

С этим же связан и укор, который автор адресует своему главному герою: «Он позабыл то, что наступил ему тот роковой возраст жизни, когда все становится ленивей в человеке, когда нужно его будить, будить, чтоб не заснул навеки». [Н. В. Гоголь 1902: 1506].

В поэме мы находим такую характеристику Чичикова: «Герой наш уже был средних лет и осмотрительно-охлажденного характера» [Гоголь 1951: 86]. Чичиков, по мнению автора, уже достиг того предела, когда душе, сознанию необходимо внешнее воздействие. Поэтому цепочка «сон-толчок-пробуждение» не ограничивается физиологическим сном, большое внимание уделяется и сну как состоянию души. Душе и сознанию человека также необходим толчок для пробуждения.

Даже когда Чичиков, казалось бы, пробудился, встретив прелестную девушку, он не прекращает думать о деньгах: «А любопытно бы знать, чьих

она? что, как ее отец? богатый ли помещик почтенного нрава, или просто благомыслящий человек с капиталом, приобретенным на службе? Ведь если, положим, этой девушке да придать тысячонок двести приданого, из нее бы мог выйти очень, очень лакомый кусочек. Это бы могло составить, так сказать, счастье порядочного человека» [Гоголь 1951: 86]. По мнению автора, человек постепенно замещает «себя» искусственными привычками, отвечающими условиям света (общества), а следовательно, умирает духовно.

Интересным здесь кажется и то, что в представлении наших предков брак и смерть были понятиями связанными. Они объединялись «общей для свадьбы и смерти семантикой перехода» [СД т.1: 249], и то и другое ведет к новой жизни: в процессе совершения обряда происходит умирание в одном социальном статусе (холостое и незамужнее положение) и, следовательно, путешествие в иной мир, и возвращение из него, рождение в другом (в качестве мужа или жены) статусе, для новой жизни. Чичиков же лишен этой возможности, для него даже эта символическая смерть-возрождение не доступна. Увлеченность, влюбленность могла бы сыграть роль толчка к пробуждению, но в случае с Чичиковым этого недостаточно.

Роль толчка в поэме играют и воспоминания. Так Плюшкин на мгновение «оживает», заговорив о старом друге: И на этом деревянном лице вдруг скользнул какой-то теплый луч, выразилось не чувство, а какое-то бледное отражение чувства [Гоголь 1951: 118].

В качестве толчка неожиданно срабатывает появление и неприятных воспоминаний, например, появление Ноздрева на балу пробуждает в Чичикове мысли о ложной и истинной жизни: «Неприятно, смутно было у него на сердце, какая-то тягостная пустота оставалась там. “Чтоб вас черт побрал всех, кто выдумал эти балы! — говорил он в сердцах. — Ну, чему сдуру обрадовались? В губернии неурожаи, дороговизна, так вот они за балы! Эх штука: разрядились в бабьи тряпки! Невидадь, что иная наворотела

на себя тысячу рублей! А ведь на счет же крестьянских оброков или, что еще хуже, на счет совести нашего брата. Ведь известно, зачем берешь взятку и покривишь душой: для того чтобы жене достать на шаль или на разные роброны, провал их возьми, как их называют. А из чего? чтобы не сказала какая-нибудь подстёга Сидоровна, что на почтмейстерше лучше было платье, да из-за нее бух тысячу рублей. Кричат: „Бал, бал, веселость!“ — просто дрянь бал, не в русском духе, не в русской натуре; черт знает что такое: взрослый, совершеннолетний вдруг выскочит весь в черном, общипанный, обтянутый, как чертик, и давай месить ногами”» [Гоголь 1951: 163].

Для Коробочки такой толчок – Чичиков, его появление заставляет её зашевелиться, она задумывается о цене мертвых душ, эти мысли впоследствии приведут её в город, заставят мыслить в меру доступного для нее.

В финале поэмы пробуждается целый город, однако это пробуждение достаточно условно, поскольку афера Чичикова пробудила их к пустым сплетням и пустословию.

Таким образом, мы можем увидеть, что внешний толчок срабатывает далеко не всегда, многое зависит от того, каков характер этого воздействия, степень его духовной насыщенности. Пробуждение может быть не только истинным, но и ложным, причем второе случается гораздо чаще.

2.4. Мотив сна в лирических рассуждениях

При поверхностном прочтении кажется, что лирические высказывания повествователя стоят в общей структуре поэмы особняком, однако они напрямую выражают авторское мнение о том, как происходит угасание души. В лирических высказываниях мотив сна реализуется и на внешнем, и на внутреннем уровнях.

Поскольку поэма представляет собой путешествие главного героя, хронотоп дороги в ней занимает важное место.

Образ дороги в поэме многозначен, обыденное его содержание в нем сливается с метафорическим: жизненный путь человека, исторический путь нации, духовный путь человечества. Образ дороги оказывается тесно связан и с мотивом сна. Именно в дороге, замечтавшись, Селифан и Чичиков не заметили, как заблудились. Это обстоятельство привело их к Коробочке, которая впоследствии сыграла решающую роль в разоблачении аферы Чичикова. Таким образом, Чичиков и Селифан, поддавшись пустым мечтам, свернули с «жизненного пути», «мало помышляя о том, куда приведет взятая дорога» [Гоголь 1951: 38].

Также для Н. В. Гоголя дорога - выражение полноты жизни, движения, активного её проживания жизни: «В дорогу! в дорогу! прочь набежавшая на чело морщина и строгий сумрак лица! Разом и вдруг окунемся в жизнь со всей ее беззвучной трескотней и бубенчиками» [Гоголь 1951: 125]. Таким образом, дорога в поэме имеет ещё одно значение – это некий способ спасения от застоя, духовного омертвления. Именно с ней Н. В. Гоголь связывает надежды на спасение: «Боже! как ты хороша подчас, далекая, далекая дорога! Сколько раз, как погибающий и тонущий, я хватался за тебя, и ты всякий раз меня великодушно выносила и спасала!» [Гоголь 1951: 208].

Жизнь в представлении автора поэмы неизбежно ведет человека к утрате проявлений живых движений души, оставляя лишь привычки, важные для светской жизни, общества. В дороге очень легко уснуть, дремота так и

накатывает и пробудить странника может внезапно появившаяся яма или кочка - «толчок — и опять проснулся» [Гоголь 1951: 208], причем роль толчка может сыграть не только яма или кочка: «ворочается сердито, почувствовав на себе тяжесть, бедный, притиснутый в углу сосед» [Гоголь 1951: 208], – в данном случае роль внешнего воздействия играет сосед (попутчик).

Благодаря образу дороги мотив сна расширяется предельно, обретает почти космический масштаб: «И нигде ни души – все спит» [Гоголь 1951: 208].

Интересны следующие слова автора: «мещанин ли городской тачает свою пару сапогов, пекарь ли возится в печурке — что до них? А ночь! небесные силы! какая ночь совершается в вышине! А воздух, а небо, далекое, высокое, там, в недоступной глубине своей, так необъятно, звучно и ясно раскинувшееся!.. Но дышит свежо в самые очи холодное ночное дыхание и убаюкивает тебя, и вот уже дремлешь и забываешься, и храпишь» [Гоголь 1951: 208].

Здесь не просто дублируются мысли уже высказанные автором и в поэме, и в заметках к ней, они оформляются концептуально, получают завершенный характер, обретают экзистенциальный масштаб, переводя идейное содержание поэмы на философский уровень.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проделанной работы мы пришли к следующим выводам.

Мотив сна включен в поэму Гоголя в качестве особой архетипической сюжетной единицы, сформировавшейся еще в устной народной словесности и получившей общелитературный статус.

Проанализировав основные модификации данного мотива, функционировавшие в словесном искусстве в разные эпохи, мы отметили его устойчивую связь с представлениями о смерти. Сон в рассмотренных нами примерах античной литературы, библейских текстах, в произведениях славянского устного народного творчества выполняет художественную функцию перифразы смерти. Особо выделен нами связанный с мотивом сна смысловой комплекс «временной» смерти, предполагающий возможность нового рождения-пробуждения, возвращения из царства смерти к новой жизни, широко представленный, в частности, в народной волшебной сказке.

Обратившись далее к анализу гоголевской поэмы, мы обнаружили, что мотив сна, во-первых, является в ней сквозным, и во-вторых, представляет собой философскую модификацию древнейших взглядов на природу смерти. Данный мотив берет на себя важнейшую функцию укрупнения замысла поэмы, выводя ее проблематику на философский, экзистенциальный уровень, позволяя развернуть действие в границах категорий жизни и смерти.

В ходе исследования мы обнаружили, что древнейшие взгляды на природу сна (сон/смерть) предстают в поэме в трансформированном виде, реализуясь на двух уровнях: внешнем – сон как поэтическая метафора косного социального существования, и внутреннем – как символ

омертвления души, интеллектуальной и эмоциональной деградации личности под влиянием различных факторов, как социально-исторических, так и общебытийных (обреченность всего сущего смерти).

Анализ внешнего плана реализации мотива сна позволил увидеть его постоянное расширение, разрастание в масштабах: от обычной детали повседневной жизни обычного человека до характерного состояния жителей всего города и шире – современного Гоголю социально-исторического статуса человека как такового. Гиперболическое разрастание мотива сна постепенно усложняется качественно: физиологический сон оборачивается духовным и умственным выпадением из жизни. Выйти из этого состояния самостоятельно герои не могут, они нуждаются в каком-то воздействии, толчке извне.

Анализ внутреннего плана интересующего нас мотива показал, что здесь, во-первых, также происходит его разрастание, осуществляется его выход на общечеловеческий и далее экзистенциальный уровень. И в этом плане писатель размышляет о необходимости какого-то внешнего воздействия на омертвелую, заснувшую душу. Процесс засыпания, угасания личности в данном аспекте Гоголь во-многом связывает с общим законом старения всего сущего, вечного движения от рождения к смерти. Чем моложе человек, тем больше у него шансов избежать процесса омертвления, сохранить свою душу. Но как сохранить молодость души – это вопрос, который волнует автора поэмы на протяжении всего развития ее сюжета.

Именно этот вопрос активно осмысливается в лирических рассуждениях повествователя. Оба уровня функционирования мотива в них объединяются благодаря метафорическому образу дороги, получающему широкий смысл. Дорога как метафора жизненного пути в его социально-историческом, национальном, а также духовном аспектах связывается с мотивом творчества, понимаемым очень широко: и как труд художника, и как любой созидательный и внутренний духовный труд. Именно творчество помогает

человеку сохранить душу живой, уберегает ее от мертвящего погружения в беспробудный сон.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксаков, К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души / К. С. Аксаков // Аксаков И. С., Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков. – Москва : Современник, 1981. – 383 с.
2. Аксаков, С. Т. Собрание сочинений : в 5 т. Том 3. / С. Т. Аксаков. – Москва : Правда, 1966. – 408 с.
3. Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. / М. М. Бахтин ; – Москва : Худож. лит., 1975. – 504 с
4. Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. / В. Г. Белинский. – Москва : Худож. лит., 1979. – 631 с.
5. Белый, Андрей. Мастерство Гоголя: Исследование. / Андрей Белый. – Москва : «Коминтерн», 1996. – 324 с.
6. Библия. Новый Завет.
Режим доступа: <https://www.bibleonline.ru/bible/>
7. Былины / Сост., вступ. ст., вводные тексты В. И. Калугин. – Москва : Современник, 1991. – 767 с.
8. Вайскопф, М. Я. Птица тройка и колесница души / М. Я. Вайскопф. – Москва : Новое литературное обозрение, 2003. – 576 с.
9. Велецкая, Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – Москва : Наука, 1978. – 329 с.
10. Веселовский, А. Н. Неизданная глава из «Исторической поэтики» А. Веселовского. / А. Н. Веселовский // Рус. лит. – 1959. – № 3. – С. 89 -124.

11. Герцен, А. И. О развитии революционных идей в России. Произведения 1851-1852. // Собрание сочинений в 13 т. Т. 7. – Москва : Издательство Академии Наук СССР, 1956. – 474 с.
12. Гесиод, Полное собрание текстов / Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. – Москва : Лабиринт, 2001. — 256 с.
13. Гиппиус, В. Гоголь: Воспоминания. Письма. Дневники / В. Гиппиус. – Москва : Аграф, 1999. – 461 с.
14. Гоголь, Н. В. Полное собрание сочинений в 14 т. Т. 6. Мертвые души. [Ч.] 1 / ред. Н.Ф. Бельчиков и др.; текст и коммент. подгот. В.А. Жданов и Э.Е. Зайденшнур / Н. В. Гоголь. 1951. – С. 5 – 248.
15. Гоголь, Н. В. Собрание сочинений. В 7 т. Т5. / Статья / Коммент. Ю. Манна. Н. В. Гоголь. – Москва : Худож. лит., 1985. – 543 с.
16. Гоголь, Н. В. Полное собрание в одном томе / издание Ф. Павленкова. – С-Петербург : 1902. – 946 с.
17. Гольденберг, А. Х. Архетипы в поэтике Н. В. Гоголя: монография. / А. Х. Гольденберг. — Волгоград : Изд-во ВГПУ «Перемена», 2007. – 261 с.
18. Гомер, «Илиада» / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича. Предисл. В. Ярхо. Примеч. С. Ошерова. – Москва : Художественная литература, 1978.— 517 с.
19. Гомер, «Одиссея» / Перевод В. Версаева. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1953. — 319 с.
20. Греч, Н. И. Похождения Чичикова, или Мертвые души / Н. И. Греч // Северная пчела – 1842. – № 137 – С. 2
21. Еврипид Трагедии / В 2 т. Т1. / Пер. с древнегреческого Иннокентия Анненского / Вступ. статья и коммент. В. Ярхо. – Москва : Художественная литература, 1969. – 638 с.

22. Еремина, В. И. Миф и народная песня (К вопросу об исторических основах песенных превращений) / В. И. Еремина. – Ленинград : Наука, 1978 С. 3-15
23. Еремина, В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Ленинград : Наука, 1991. – 206 с.
24. Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности / И. А. Есаулов. – Москва : Кругъ, 2004. – 560 с.
25. Зеленин, Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. Сокровищница отечественного собирательства / Д. К. Зеленин ; Сост., подг. текста, послесл. и комм. Т. Г. Берегулёвой-Дмитриевой; Ил.и оф. О. Г. Дмитриевой. – Москва : Правда, 1991. – 544 с.
26. Зелинский, Ф. Ф. Сказочная древность Эллады / Ф. Ф. Зелинский. – Москва : Моск. рабочий, 1993. – 382 с.
27. Книга былин. Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии / сост В. П. Авенариус. – Москва : Издание А.Д. Ступина, 1902. – 415 с.
28. Кулаковский, Ю. А. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков / Ю. А Кулаковский. – Киев : С. В. Кульженко, 1899. – 128 с.
29. Кун, Н. А. Легенды и мифы древней Греции. / Н. А. Кун. – Минск: Народная асвета, 1985. – 463 с.
30. Лотман, Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь Кн. для учителя / Ю. М. Лотман. – Москва : Просвещение, 1988. – 352 с.
31. Манн, Ю. В. Диалектика художественного образа / Ю. В. Манн. – Москва : Советский писатель. 1987. – 320 с.
32. Манн, Ю. В. Поэтика Гоголя. Вариации к теме / Ю. В. Манн. – Москва : 1996. – 474 с.

33. Мелетинский, Е. М. О литературных архетипах / Е. М. Мелетинский. – Москва : 1994. – 136 с.
34. Мелетинский, Е. М. Первобытные истоки словесного искусства / В кн.: Ранние формы искусства / Е. М. Мелетинский. – Москва : 1972. – 480 с.
35. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в 5т. – Москва : ТЕРРА – книжный клуб, 2008.
- Т.1: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в 5т. Т.1. – Москва : ТЕРРА – книжный клуб, 2008. – 320 с.
- Т.2: Народные русские сказки А.Н. Афанасьев в 5т. Т.2. – Москва : ТЕРРА – книжный клуб, 2008. – 320 с.
- Т.3: Народные русские сказки А.Н. Афанасьев в 5т. Т.3. – Москва : ТЕРРА – книжный клуб, 2008. – 304 с.
36. Овидий *Метаморфозы* / Пер с латинского С. Шервинского. Вступит. Статья С. Ошерова. Примеч. Ф. Петровского. – Москва : Худож. лит., 1977. – 430 с.
37. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. – Ленинград : Типография Императорской Академии Наук, 1983. –1336 с.
38. Потебня, А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов /А. А. Потебня. – Москва : [б. и.], 1865. – 102 с.
39. Причитания северного края, собранные Е. В. Барсовым. ч 1. Похоронные причитанья, надгробные и надмогильные / отв. ред. А. М. Астахова. – Москва : Современ. изв., 1872. – 501 с.
40. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2000. – 336 с.
41. Пропп, В. Я. Русская сказка / В.Я. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2000. – 416 с.

42. Пушкин, А. С. Стихотворения. Поэмы. Сказки / А. С. Пушкин. – Москва : Художественная литература, 1977. – 783 с.
43. Разумова, И. А. Сказка и быличка (мифологический персонаж в системе жанра) / И. А. Разумова. – Петрозаводск : карельский научный центр РАН, 1993. – 112 с.
44. Руднев, В. П. Культура и сон / В. П. Руднев // Даугава. – 1990. – № 3. – С. 123.
45. Русские народные сказки: [текст сказок воспроизведён по изд. Афанасьева А.Н.]. – Москва : Игра слов, 2009. – 140 с.
46. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1987. – 790 с.
47. СД т.1 – Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1 / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1995. – С 249.
48. СД т.5 – Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 5. – Москва : Международные отношения, 1995. – С 119.
49. Сенковский, О. И. Похождения Чичикова, или мертвые души. Поэма Н. Гоголя // Критика 40-х годов XIX века / О. И. Сенковский. – Москва : ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство «АСТ», 2002. – С. 89 – 96
50. Синявский, А. Д. В тени Гоголя: «Ревизор» и «Мертвые души» / А. Д. Синявский. – Москва : Глобулус, 2005. – 156 с.
51. Сказки и предания Северного края / В записях И. В. Карнауковой – Москва : ОГИ, 2009. – 544 с.
52. Смирнова, Е. А. Поэма Гоголя «Мертвые души» Текст. / Е. А. Смирнова. – Ленинград : Наука, 1987. – 202 с.
53. Соболев, А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям / А. Н. Соболев. – Сергиев Посад. : [б. и.], 1913. – 206 с.

54. Степанов, Н. Л. Гоголь Текст. / Н. Л. Степанов. – Москва : Молодая гвардия, 1961. – 432 с.
55. Толстая, С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / С. М. Толстая. – Москва : 2000. – С. 53-68.
56. Успенский, Л. В. Мифы Древней Греции / Л.В. Успенский, В.В. Успенский. – Ленинград : Дет. лит., 1989. – 191 с.
57. Федоров, Н. Ф. Проективное определение литературы. О «Мертвых душах» // Контекст 1988. Литературно-теоретические исследования. – Москва : 1989. – 352 с.
58. Чичеров, В. И. Русское народное творчество / В. И. Чичеров. – Москва : Издательство МГУ, 1959. – 528 с.
59. Шамбинаго, С. М. Трилогия романтизма (Н. В. Гоголь). / С. М. Шамбинаго. – Москва : Польза, 1911. – 163 с.
60. Шевырев, С. П. Похождения Чичикова, или мертвые души, поэма Н. В. Гоголя (статья 1) // Критика 40-х годов XIX века / С. П. Шевырев. – Москва : 2002. – 154 с.
61. Шевырев, С. П. Похождения Чичикова, или мертвые души, поэма Н. В. Гоголя (статья 2) // Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века / С. П. Шевырев.. – Москва : 1982. – С. 66.
62. Штернберг, Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л. Я. Штернберг. – Ленинград : Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – 572 с.