

DOI 10.15393/j9.art.2017.4321

УДК 821.161.1.09“18“

**Владимир Дмитриевич Денисов***Российский государственный гидрометеорологический университет  
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)*

vladdenisoff@mail.ru

## ИСТОРИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ В ПЕРВОЙ МАЛОРОССИЙСКОЙ ПОВЕСТИ Н. В. ГОГОЛЯ «ВЕЧЕР НАКАНУНЕ ИВАНА КУПАЛА»

**Аннотация.** В статье характеризуется первая повесть Н. В. Гоголя «Вечер накануне Ивана Купала» (1830). Различия этой и второй, канонической, редакций «Вечеров» (1831), свидетельствуют о попытке начинающего писателя создать поэтическую историю народа, которая основана на традиционных мотивах славянского фольклора: любовь двух сирот, разлучение влюбленных (и смерть одного или обоих после этого), продажа души, «случайное» преступление и Божья кара за отступничество. Подобная мотивная система повести позволяет говорить об эпическом охвате событий, характерном для сказки, а изображение всей жизни героя — от рождения до свадьбы и смерти — и типичного тогда пути в козачи можно отнести к формальным (жанровым) приметам романа как истории жизни «героя своего времени». Но главная особенность повести — негативная характеристика Козачества, которая противоречит его изображению в остальных малороссийских повестях великого писателя. В ранней прозе Гоголя Малороссия изображена краем чудес, настоящим заповедником поэтического мира со своей историей, которая отразилась в устных преданиях, песнях, сказках ее народа.

**Ключевые слова:** Н. В. Гоголь, историческая мифология, предания, поверья, «Вечер накануне Ивана Купала», «поэтическая история» Малороссии, Козачество

**Р**елигиозно-исторические составляющие раннего творчества Н. В. Гоголя очевидны. Его первоначальный интерес к истории питали сведения из Священного Писания, сообщенные матерью, рассказы о войне 1812 года, о Полтавской баталии, козацкие предания и легенды, а затем книги из библиотеки Д. П. Трощинского, театр в его имени... Дальнейшее развитие исторических взглядов Гоголя в Нежинской гимназии высших наук было связано с его самосознанием, освящено христианским

Преданием, мыслями о Промысле Божьем, идеями Добра и служения людям, пониманием долга человека на Земле (см.: [5]; [11]; [15, 4–5]; [22]). Видимо, тогда же он стал представлять *историю* как своего рода Божественный театр (герои / толпа, «актеры» и «зрители–существователи») и осмысливать свое время в сатирическом ключе.

Творческие поиски юного Гоголя были связаны с историко-религиозной тематикой поэмы «Россия под игом татар», стихотворной трагедии «Разбойники» и славянской повести «Братья Твердиславичи» (см. об этом: [13, 109–110]). Заслуживает внимания и предположение Е. Н. Михальского о более поздней работе Гоголя-гимназиста над замыслом романа или трагедии «из исторического прошлого Украины» [14]. Повлиять на это могла историческая трагедия А. С. Пушкина «Борис Годунов», восторженно принятая Гоголем (сцена из нее появилась в первом номере журнала «Московский Вестник» за 1827 год, но слухи о содержании пьесы значительно опередили ее публикацию в 1830 году). С 1827 года будущий писатель начинает заполнять рукописную «Книгу всякой всячины, или Подручную энциклопедию» и намекать в письмах к матери о «начале великого предначертанного мною здания»<sup>1</sup>.

В начале победного шествия романтизма историко-патриотическая трагедия считалась его жанровой «вершиной», вызывая многочисленные подражания, и, вероятно, была для юного театрала куда ближе романа, так как — в силу своей условности — не требовала особых исторических познаний, житейского и психологического опыта, без чего при создании романа не обойтись. Тяготение Гоголя к драматическому жанру подтверждают и первые записи «Книги всякой всячины»: в большинстве они посвящены лексикону, одежде, нравам малороссиян и русских как персонажей Смутного времени. Однако недостаток достоверных сведений позволяет говорить лишь о существовании некой государственно-исторической «идеи»: в 1827–1830 гг. Гоголь пытался развивать ее в различных по жанру исторических произведениях, возможно, используя эпизоды семейной хроники. Эта «идея» дала начало всей его позднейшей исторической прозе, однако имела лишь косвенное отношение к идиллии «Ганц Кюхельgarten» (1829), над которой Гоголь работал в гимназии. Ее герой, юный мечтатель

Ганц («мировая душа»), желая увидеть Мир и творения Искусства, причаститься *истории*, уходил из деревенского дома, странствовал на чужбине, но обретал покой, уверенность в себе и возможность семейной гармонии, лишь возвратившись на родину в свой Дом. Поскольку трагедия в стихах родственна драматической идиллии, Мария Ивановна Гоголь могла вспоминать о той и другой как о «трагедиях», которые сын увез в столицу (см. об этом: [13, 201]).

Таким образом, творческие искания Гоголя от (возможно, созданной) исторической пьесы к известной нам исторической прозе соответствовали общему направлению европейской и русской литературы той эпохи (см. об этом: [16, 49]).

Переход от «истории героя-одиночки» к *поэтической истории народа* как «истории семьи», видимо, и определил особенности первой малороссийской повести Гоголя «Вечер накануне Ивана Купала». Она была опубликована в 1830 году анонимно как 1-я редакция<sup>2</sup>, а затем помещена в «Вечерах» (1831) со значительной правкой<sup>3</sup> как 2-я редакция, которая стала канонической. Согласно подзаголовку, это правдивый рассказ о «чудном деле» в далеком прошлом, которое не было героическим: «...тогда козаковал почти всякой и набирал в чужих землях не мало добра <...>. Бывало то, что и свои наедут кучами и обдирают своих же», подобно «крымцам, ляхам, литвинству», причем идеи набегов обычно принадлежали козакам «поразгульнее других», а беззащитность перед набегами вынуждала население ютиться в «ямах» землянок или в убогих хатах (I, 139, 149). Видимо, тогда «товариство», «воля», защита Веры, без чего нельзя представить «молодецкие дела» козаков, стали уступать нехристианскому меркантильному эгоизму. Тогда можно было заставить работать на себя круглого сироту (даже родственника) за кусок хлеба, выгодно женить сына или выдать замуж дочь, «устроить» их жизнь, не спрашивая их согласия, заискивать перед богатой родней и презирать бедную и т. п., ибо жизнь все больше стала определять не «история семьи», а «история одиночек», теряющих веру и потому подвластных «дьявольскому» насилию, индивидуализму, собственничеству. Так, Корж готов отдать свою красавицу дочь хоть за «ляха», если тот богат, а Петр Безродный, чтобы создать семью, — пойти «в Крым и Туречину, навоевать золота»

(I, 143), то есть стать козаком, за деньги лишать жизни других, или отдать свою, или поладить с дьяволом, продав ему душу. В данном случае распространенный в народной поэзии демонический мотив человека без роду и племени, продавшегося черту, чтобы укорениться, обрести род, был отчетливо связан с козаками (ср., дума о смерти козака Федора Безродного<sup>4</sup>).

В 1-й редакции повести демонические черты были явными не только у Петра. Там показана и трусливость козаков, и то, как они апатичны в церкви, безучастны к Слову Божию: пастырь «мог видеть только широкие их пасти, которые они со всем усердием показывали в продолжение его речей» [7, 61], — хотя такие пассажи мог ввести хозяин журнала «Отечественные Записки» П. П. Свиньин. Но и во 2-й редакции, где уже нет явных инвектив, тоже показано, как вместо церкви козаки посещают разваливающийся шинок, который «нечистое племя <...> поправляло на свой счет...» (I, 152). В этом гиблом месте, пьянствуя и веселясь на «покупном пиру», они обретают забвение, что, по мнению народа, идет от бесовства [6, 342–346]. Именно в шинке и при шинкарке Петра искушает Басаврюк (в 1-й редакции он имел говорящее прозвище *Бисаврюк*) — «дьявол в человеческом образе», «бесовский человек» (I, 139–140).

Если считать приметам «настоящего козака» гульбу и умение выпить «кухоль сивухи», то «вольная» жизнь Басаврюка отличалась от обычной козацкой лишь внезапной сменой «низа» и «верха» («Гуляет, пьянствует и вдруг пропадет, как в воду... Там, глядь — снова будто с неба упал... Понаберет... козаков: хохот, песни, деньги сыплются, водка как вода...»), а главное — Басаврюк и «на Светлое Воскресение не бывал в церкви...» (I, 139–140). Но и сами Пидорка и Петр скорее готовы решиться на самоубийство (то есть отречься от Бога), чем остаться друг без друга, а в дальнейшем, чтобы вылечить мужа, Пидорка обращается к знахарям и колдунье, пренебрегая церковью св. Пантелеймона-целителя [8, 434].

Именно с Петра Безродного начинается ряд гоголевских героев-сирот. Не касаясь здесь метафизических аспектов «неполноты семьи / мира» и «одиначества героя в мире / миру» (см.: [9]), отметим, что в повести они имели вполне реальную подоплеку: для защиты Веры и Отечества козак покидал семью, часто разрывал с близкими, с утехами мирной жизни — во

имя товарищей и «вольности», а его разгульная жизнь, пренебрежение удобствами и самой смертью в походах ослабляли семейные узы и умножали сирот. Такое отсутствие родовых и бытовых «корней» легко делало сироту «перекати-полем»: равнодушным, подвластным искушению маргинальным героем, Хомой Брутом из повести «Вий» (см.: [10, 43]). Но в первой повести Гоголя несколько иначе: сиротство вынуждает Петра работать за кусок хлеба и довольствоваться тем, что дают, отсутствие насущного порождает и поддерживает мечту о богатстве, а любовь Пидорки разрушает отчуждение, заменяя родительскую любовь и заботу, которой он не знал. Союз с Пидоркой дороже «козацкого братства»<sup>5</sup>, ибо без нее для Петра уже нет жизни! Так возникает *пограничная ситуация*, когда во имя любви и будущей семьи герой готов нарушить заповеди, совершить преступление или самоубийство, отказавшись от Бога и лишившись спасения души (в отличие от покаявшейся Пидорки. — См.: [21, 74]).

*Пограничен* и пейзаж: поле–лес–болото — отдаленные от них степи характерны для северной границы со Слободской Украиной, тогда входившей в состав Русского государства (ср., украинские пейзажи «Миргорода»). *Погранично* и время действия повести: вечер как граница дня и ночи — это «сумеречное» состояние между светом и тьмой, жизнью и смертью [12, 56, 68], а канун праздника — на грани обыденного. Иванов день совместил христианский праздник Рождества Иоанна Предтечи (24 июня ст. ст.) и славянский языческий праздник Ивана Купала. В «Книге всякой всячины» записано: «*Купаловые песни* поют в Иванов день или в день Купала...» (IX, 518). Другое представление, вероятно, относилось к периоду, когда в понимании народа христианский и языческий праздники еще не слились воедино. Так, в «Сказках о кладах» (1830) О. М. Сомов утверждал, что «*Купаловым днем* в Малороссии называется день св. Агриппины, накануне Иванова дня (23 июня). Летописцы говорят, что во времена язычества славянских народов в этот день приносились жертвы богу Купалу» (цит. по: [20, 303]). Гоголь также обозначил *общеславянскую* языческую основу этих обычаев, правда, частично их русифицируя. В 1-й редакции повести он приводил, немного изменив, сведения из сборника народных песен, изданного М. Максимо-

вичем<sup>6</sup>: «В Малороссии существует поверье, что папоротник цветет только один раз в год, и именно в полночь перед Ивановым днем, огненным цветом. Успевший сорвать его — не смотря на все призраки, ему препятствующие в том, находит клад» (I, 356). Это же позднее повторил Н. Маркевич<sup>7</sup>. Но все авторы пренебрегли украинским названием «папороть», зафиксированным в «Книге всякой всячины» (IX, 518).

По славянской языческой мифологии, «на Ивана Купалу... Перун... выступал на битву с демоном-иссушителем, останавливающим колесницу Солнца на небесной высоте, разбивал его облачные скалы, отверзал скрытые в них сокровища», и потому ночной «молниеносный цвет Перуна» (цветок папоротника), в частности, «обнаруживает подземные клады <...>. Кто владеет чудесным цветком, тот видит всё, что кроется в недрах земли», а нечистые силы хотят захватить цветок, ибо его владелец «становится вещим человеком, знает прошедшее, настоящее и будущее, угадывает чужие мысли и понимает разговоры растений, птиц, гадов и зверей» (цит. по: [2, 237–240]). Такие знания и умения, по христианским понятиям, — демонические, сатанинские, хотя и похожи на те, что имел Адам до грехопадения. Но в народной культуре золото — атрибут и Бога, и дьявола, и подземного *царства мертвых*, так как обычно золотой клад не дается людям без жертвы, будь то кровь, жизнь или душа<sup>8</sup>. И потому план испытания-инициации главного героя также осмысливается как языческий.

У древних славян юношей «возраста мужества» отправляли в святилище (лагерь) вне места проживания племени или рода — обычно в лесу, где они как бы умирали для остальных. Главными в святилище были жрецы и жрицы божеств *царства мертвых*. Видимо, жрицей языческой богини судьбы была Яга, а среди ее функций — определение судьбы человека и владычество над миром мертвых, поэтому она входила в круг лиц, проводивших посвящение. Его ритуалами были временная смерть, когда испытуемых поглощало чудовище, последующее «воскрешение» — освобождение из его чрева, как бы новое рождение [17, 149], а затем, как предполагает В. Г. Балушок, вероятно употребление наркотических веществ, создававших у неопита иллюзию беседы с тотемным предком

или духами предков. В дальнейшем он должен был участвовать в боевых действиях племени / рода (позднее их стали заменять ритуальные бесчинства). Окончательное превращение юноши в мужчину-воина завершалось изменением внешности и / или имени. Лишь после этого он мог владеть собственностью и вступать в брачные отношения (см.: [3]).

Таким образом, в повести «Вечер накануне Ивана Купала», видимо, трансформированы черты славянского языческого посвящения: они мотивировались нехристианским насилием, кровопролитием ради обогащения и уподоблялись грехопадению. В 1-й редакции говорилось, что Петр вооружен, подобно *козаку*, «кием» (аналог пики) и «татарскою кривою саблею». Окружавшие его «дикий бурьян» и «терновник» (I, 356) символизировали возмездие за первородный грех (Адаму после грехопадения было определено, что отныне земля «произрастит» ему лишь «терние и волчцы». — Быт. 3:18). Когда герой отдает цветок для добычи клада колдуну и ведьме-знахарке, он как бы лишается чистоты и всеведения Адама до прегрешения. Окончательное падение героя — буквальное (в яму-могилу, вырытую ради клада) и как нарушение Заповедей — будет связано с убийством невинного Ивася (эта кровавая языческая жертва «подземному миру» подобна убийству Иоанна Предтечи).

При этом в сфере сознания героя «оживает» языческая символика: Петру застывший «на пне... как мертвец» Басаврюк напоминает «истукана» — языческого идола; затем среди «пустой и немой» ночной природы чудится, «будто трава зашумела, цветы начали между собою разговаривать голосом тоненьким... деревья загремели сыпучею бранью...» (I, 144–145), — и открываются богатства «подземной» жизни. Это можно истолковать как приметы *царства мертвых*, властительница которого, обнаружив сначала зооморфные черты оборотня-вампира (собаки и кошки), затем, по словам Басаврюка, — «красавицы» и «чертовки» (похожей в 1-й редакции на «супругу Сатаны»), становится старухой ведьмой, Бабой-Ягой. Она, по существу, и определяет дальнейшую судьбу Ивася и Петра, их принадлежность царству мертвых. Заметим, что обычно встреча литературного персонажа с фольклорной Ягой обуславливала символическое значение происходящего. Так, в шуточной поэме «Энеида» (1798) полтавского писателя И. П. Котлярев-



ского Баба-Яга («бабища» и «цаца», на взгляд рассказчика) представляла Кумской Сивиллой — проводницей в царство мертвых, — с которой «козак Эней» не особенно церемонился, почти как Басаврюк, а герои изображались «троянцами-запорожцами»<sup>9</sup>. Эта переключка подтверждала символическую сказочную и «языческую» подоплеку действия в повести «Вечер накануне Ивана Купала», а также ориентацию Гоголя на классику малороссийской литературы.

Петр, вернувшись с золотом из *царства мертвых*, впадает в «мертвый сон» на «два дни и две ночи» и, «очнувшись на третий день», не только не воскресает духовно, но и лишается памяти (I, 146). После этого сфера его сознания постепенно «затемняется» для повествователя и читателя, ибо Петр все более «одержим»: утратив свободу воли, он «как будто прикованный» сидит возле мешков с золотом (I, 149), и его существование становится *пограничным*, полуживым. Через год память вернется и, как удар молнии («огненный цветок» здесь и Божья кара, и самое страшное наказание Перуна для язычников), уничтожит дьявольско-языческое наваждение и жизнь отступника: «...хата полна дыма, и посередине только, где стоял Петрусь, куча пеплу, от которого местами подымался еще пар» (I, 150). Пепел и пар — изначальный неодухотворенный хаос, тот «земной прах», из которого был создан Адам. После того как «лукавый припрятал к себе Петруся» (I, 151), Пидорка уходит от мира замаливать грехи в освященное пространство монастыря, где беспрестанными молитвами, ценой здоровья искупает «падение» и одержимость Петра. Но оставшимся в селе жителям за грехи «не было покою от проклятого Басаврюка» — «сатаны, принявшего человеческий образ...» (I, 151).

Итак, гоголевская *история создания и разрушения семьи* основана традиционными мотивами славянского фольклора: любовь двух сирот, разлучение влюбленных (и / или смерть одного из них), продажа души за богатство (и / или за невесту, за родство), нечаянное преступление и Божья кара за отступничество. Потому повесть обретает характерный эпический охват сказки<sup>10</sup>. Изображение же всей жизни героя: от рождения до свадьбы и смерти — и типичного тогда пути в козаки можно отнести к формальным приметам романа как истории жизни «героя своего времени». Но если из окружающих «никто не



помнил ни отца... ни матери», ни обстоятельств рождения героя (I, 140) — значит, вопреки постулату свободы воли, он изначально обречен на трагическое одиночество в мире, отчуждение от социума, искушение и кровавое «падение» в язычество. «Вторичное» отчуждение Петра (от жены) тоже происходит вопреки христианским установлениям («...оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает». — Мф. 19:5–6). Фатальная «безродность» героя, крушение его семейных, а затем и всех человеческих связей после церковного брака, его гибель обнажает темную сторону народной жизни, дезавуируя идею романа как христианской истории любви.

Обещанное поначалу «чудесное» изображается в повести как *демонические, языческие* черты «земного», или «подземного», или «животного», смерти или безумия как своего рода «терновник» и «бурьян» бытия, напоминающий о *хаосе*. Это прозвище и «образина» Бисаврюка: «...волосы — щетина, очи — как у вола»; он «загремел... брякнул... заревел»; «...весь синий, как мертвец <...> рот в половину разинут...» (I, 143–144). Сам Петр «одичал, оброс волосами, стал страшен» (как Бисаврюк); «...дико подымается... вперяет во что-то глаза свои <...>. Бешенство овладевает им; как полуумный, грызет и кусает себе руки и в досаде рвет клоками волоса <...> где стоял Петрусь, куча пеплу, от которого местами подымался еще пар. Кинулись к мешкам: одни битые черепки лежали вместо червонцев» (I, 149–150).

Вместе с тем структура демонических образов включает *черты* известных славянских языческих героев, героев европейского романтизма или даже античных. Но такие черты не только «подсвечивают», но и отчасти «размывают» этот образ. Уже отмечено, что Басаврюк «не имеет прямых аналогий в народной демонологии: его статус... не ясен, он то ли черт, обернувшийся человеком, то ли ходячий покойник, упырь; для народной традиции, где колдун, черт, упырь и т. д. обладают каждый своими отчетливо выраженными признаками, такая расплывчатость не характерна»<sup>11</sup>.

Поэтому проявления *нечистой силы* в повести изображены как *всеобщие*. К ним так или иначе причастны все: и живущие

разбоем (набегами), и пьющие, и равнодушные к вере, и трусливые, и девушки, берущие подарки Басаврюка, и отцы, готовые отдать дочь за богатого, но ненавистного «ляха», и влюбленные, замышляющие самоубийство, и ряженные демонами на свадьбе. У «юного» (как главные героини повести) народного мира есть угроза «старческого» распада на отдельные, индивидуальные мирки, где *земное* для человека становится выше *духовного* и разрушает его веру, провоцируя появление «дьявола в человеческом образе» (I, 139). Это перспектива апокалиптическая, и, обозначая ее, служитель церкви выражает христианскую и родовую точку зрения как народную.

«Демоническая» характеристика украинских козаков в первой повести Гоголя иллюстрировала обвинения их в нехристианском образе жизни: азиатских разбойных набегах («наездах»), язычестве, пьянстве и обжорстве, кровожадности, жестокости, коварстве, алчности... Такие инвективы можно объяснить как европейской, так и российской точкой зрения<sup>12</sup>, а кроме того, традициями украинского народного театра (вертепа), где на образ козака повлиял его польский театральный вариант — плут-хвостун-пьяница-гуляка, «разноситель шинков» [18, 109–113]. А снижение козацких образов в повести ведет к тому, что единственными защитниками односельчан (и Веры) от демонического воздействия предстают одиночки: священник Афанасий и Пидорка, чей подвиг возможен только в освященном пространстве (церкви, монастыря).

Соответствует подвигу и значение имен героев: Афанасий — греч. «бессмертный», Пидорка (Федора / Феодора) — греч. «Божий дар». Имена Афанасия и Феодора носили видные духовные лица в России, а священник — борец с нечистой силой — вполне возможно, назван так в честь одного из отцов церкви, епископа александрийского Афанасия Великого (293–373), неустанного воителя с ересью, «творца компромисса» между белым и черным духовенством, иерархией и монашеством (с этим значением имени святителя можно соотнести решение Пидорки уйти в монастырь). Именем же Петр (греч. «камень») здесь, а затем и в повести «Страшная месть» назван предатель-вероотступник, чье «двоедушие» (человеческое / бесчеловечное), видимо, соотнесено с евангельской легендой о том, как Петр трижды отрекся от Учителя, Который это предсказал. Кроме того, глава

католической церкви занимает престол Св. Петра, а слово «католик» в гоголевском тексте означает «враг Христовой церкви и всего человеческого рода», то есть дьявол (I, 140).

Однако действие повести ограничивалось всего *одним* «старинным чудным делом», *одной* из возможных точек зрения на прошлое, наряду с «наездами запорожцев» и «молодецкими делами» (I, 138). Тенденциозность изложения во многом смягчалась его субъективностью и фантастичностью, отдаленностью действия во времени. Ирония же и оптимизм старого дьячка отчасти опровергали апокалиптическую перспективу: так, по его словам, теперь бывший «бедный хутор» стал селом, нравы исправляются, исчез бесовский шинок на Опошнянской дороге, и «теперь на этом самом месте, где стоит село... кажись, все спокойно; а ведь еще не так давно <...> доброму человеку пройти нельзя было» (I, 151–152).

Такое пронизывающее повесть *негативное* отношение к прошлому Козачества в целом не характерно ни для известных Гоголю книг Н. А. Цертелева, М. А. Максимовича и ученых того времени, ни для российских исторических трудов (см. напр.: [4]) (причем в других повестях «Вечеров» *демоническое* будет представлено иначе). Вероятно, это первоначальный этап разработки концепции Козачества, который можно назвать «цивилизаторским» и «пророссийским». Тогда начинающий автор (скорее всего, под влиянием гимназического курса истории) связывал смягчение буйных языческих народных нравов и установление «космоса» общественного согласия с властью «русской» Церкви и дальнейшим вхождением в Россию (то есть гармонией славянской империи). Воинственность же козаков объяснялась «азиатской» традицией и страстью к наживе как силы *бесовские* — агрессивные, разрушительные, которые разобщают людей, делают чужими родителей, детей, мужа и жену, плодят сирот. Характерно, что, обрабатывая повесть для первых «Вечеров», Гоголь сделал полемическим предисловие и сузил круг демонических проявлений, исключив упоминания о шайке Бисаврюка, о трусости козаков, их равнодушии к церкви... Впрочем, уже в «Главе из исторического романа» (1830) Гоголь вернулся к принятому мнению, что воинственность козаков была вызвана покушениями вероломных соседей на их землю, веру, обычаи предков, попытками насильно

изменить жизнь *народа*, навязать не свойственные ему ценности. И эти взгляды на Козачество перекликаются в повестях «Вечеров».

Связь прошлого и современности в них обусловлена тем, что во времена Гоголя козаками называли не только военно-служащих, но и государственных, «казенных» крестьян. Считалось, от прежних козаков «произошли и украинцы, составлявшие прежде Малороссийское войско: остаток оного суть нынешние козаки, но они уже не воины, а сельские жители. Они пользуются особливими правами, не состоят в крестьянстве и могут торговать вином <...> остается их в Малороссии еще весьма много, где и живут отдельно или вместе с крестьянами»<sup>13</sup>. В конце 1820-х годов козаками в Малороссии называли «всех казенных крестьян», которые «в Слободско-Украинской губернии носят... имя казенных обывателей»<sup>14</sup>.

Поэтому в посвященном Украине цикле «Вечера на хуторе близ Диканьки» *все* повести так или иначе о Козачестве. Автор воспел изначальное единство вольных хлебопашцев, ремесленников и защитников родной земли, которое он явно противопоставил отношениям социальной раздробленности, крепостной зависимости. О том былом единстве, вновь проявившемся в Отечественной войне 1812 года, писатель и хотел напомнить современникам, не скрывая разрушительных тенденций в обществе, негативных черт народного характера в прошлом. Таким образом, в ранней прозе Гоголя земля *славянских витязей* Малороссия — пожалуй, впервые! — была изображена краем *чудес*, настоящим заповедником поэтического мира, со своей историей, которая отражается в современности, как устные предания, песни, сказки ее народа — в книгах, в письменности, в жизни. Здесь естественно соседство христианского и языческого, исторического и вымышленного, Божественного и демонического, здесь чудесное питается обыденным, украинское и русское — общеславянским, а эти европейские начала перекликаются с азиатским... Итак, Гоголь изначально стал создавать *историю народа* в духе времени: скорее, в форме художественно-историософской (сказка, «поэма»), чем научно-исторической. Позднее в предисловии к сборнику украинских народных песен М. А. Максимович назовет своего друга «новым историком Малороссии»<sup>15</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: Т. I–XIV. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. X. С. 117. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома (римской цифрой), страницы (арабской) в круглых скобках.
- <sup>2</sup> <Гоголь Н. В.> Бисаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала. *Малороссийская повесть (из народного предания), рассказанная дьячком Покровской церкви // Отечественные Записки*. 1830. Ч. 41. № 118. Февраль. С. 238–264; № 119. Март. С. 421–442.
- <sup>3</sup> По версии, принятой в гоголеведении, издатель журнала П. П. Свиньин внес правку, которая исказила замысел повести, и Гоголь затем достаточно резко указал на это в предисловии к ее новой редакции в «Вечерах» (см.: [13, 233–234]).
- <sup>4</sup> Цертелев Н. А. Опыт собрания старинных малороссийских песней. СПб.: В тип. Карла Крайя, 1819. С. 48–50.
- <sup>5</sup> Ср. в повести «Тарас Бульба» (1835): «...в тогдшний век было стыдно и бесчестно думать козаку о женщине и любви, не отведав битвы» (II, 292).
- <sup>6</sup> Малороссийские песни, изд. М. Максимовичем. М.: Тип. А. Семена, 1827. С. 219–220.
- <sup>7</sup> Украинские мелодии. Соч. Ник. Маркевича. М.: Тип. А. Семена, 1831. С. 154.
- <sup>8</sup> Золото // Энциклопедия символики и геральдики [Электронный ресурс]. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%97%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%82%D0%BE> (11.05.2017).
- <sup>9</sup> Котляревский И. П. Сочинения. Л.: Сов. писатель, 1986. С. 95. (Библиотека поэта).
- <sup>10</sup> На рубеже 1820–1830-х гг. повесть нередко отождествлялась со сказкой (см.: [19, 9]).
- <sup>11</sup> Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: в 23 т. М.: Наследие, 2001. Т. 1. С. 717.
- <sup>12</sup> Характеристика козаков как разбойников-кочевников и язычников — «общее место» западноевропейской литературы. Так, роман М. Н. Загоскина «Юрий Милославский» (1829), где запорожский козак Кириша, в целом герой положительный, английский переводчик дополнил от себя описаниями зверств запорожцев и цивилизованного гуманизма поляков (см. об этом: [1, 83]). При обсуждении романа в России вспоминали, что Карамзин писал о бесчинствах козацких шаек в Смутное время, об их поддержке поляков и проч.
- <sup>13</sup> Маркович Яков. Записки о Малороссии, ее жителях и произведениях. СПб.: При губернском правлении, 1798. Ч. I. С. 39.
- <sup>14</sup> Цит. по: Украинские мелодии. Соч. Ник. Маркевича. С. 190.
- <sup>15</sup> Украинские народные песни, изданные Михаилом Максимовичем. М.: Университ. типография, 1834. Ч. 1. С. IV.

## Список литературы

1. Альтшуллер М. Г. Эпоха Вальтера Скотта в России. Исторический роман 1830-х годов. — СПб.: Академический проект, 1996. — 336 с.
2. Афанасьев А. Н. Древо жизни: избр. ст. — М.: Современник, 1982. — 464 с.
3. Балушок В. Т. Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. — 1993. — № 4. — С. 57–66.
4. Бантыш-Каменский Д. Н. История Малой России: в 3 ч. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Тип. С. Селивановского, 1830. — 470+296+375 с.
5. Белозерова А. В. Диалектика художественного и религиозного в творческой эволюции Н. В. Гоголя: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 2009. — 24 с.
6. Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. — Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1909. — Вып. 1: Космогонические украинские народные воззрения и верования. — 515 с.
7. Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. — <М.>: Радикс, 1993. — 592 с.
8. Воропаев В. А., Виноградов И. А. Комментарии // Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 9 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 1/2. — 496 с.
9. Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 1997. — 340 с.
10. Денисов В. Д. Гоголевский именовослов: о форме и семантике личных имен в сборнике «Миргород» // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск, 2017. — Т. 15. — № 1. — С. 38–54.
11. Жаркевич Н. М. Нежинский период жизни Н. В. Гоголя и становление его исторических взглядов и интересов // Наследие Н. В. Гоголя и современность: тезисы докл. и сообщ. науч.-практич. Гоголевской конф.: в 2 ч. — Нежин: Изд-во НГПИ, 1988. — Ч. 1. — С. 7–8.
12. Манн Ю. В. Поэтика Гоголя. — 2-е изд., доп. — М.: Худож. лит., 1988. — 413 с.
13. Манн Ю. В. «Сквозь видный миру смех...»: Жизнь Н. В. Гоголя. 1809–1835 гг. — М.: МИРОС, 1994. — 472 с.
14. Михальский Е. Н. Н. В. Гоголь и эстетическое сознание первой трети XIX века // Наследие Н. В. Гоголя и современность: тезисы докл. и сообщ. науч.-практич. Гоголевской конф.: в 2 ч. — Нежин: Изд-во НГПИ, 1988. — Ч. 1. — С. 9.
15. Неизданный Гоголь / изд. подгот. И. А. Виноградов. — М.: Наследие, 2001. — 600 с.
16. Петрунина Н. Н. Проза Пушкина (Пути эволюции). — Л.: Наука, 1987. — 334 с.
17. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки (Собрание трудов В. Я. Проппа) / коммент. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой., сост. науч. ред., текстол. коммент. И. В. Пешкова. — М.: Лабиринт, 1998. — 512 с.
18. Розов В. А. Традиционные типы малорусского театра XVII–XVIII вв.

- и юношеские повести Н. В. Гоголя // Памяти Н. В. Гоголя: сборник речей и статей, изд. Имп. ун-том Св. Владимира. — Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1911. — С. 99–169.
19. Русская повесть XIX в.: История и проблематика жанра / под ред. Б. С. Мейлаха. — Л.: Наука, 1973. — 565 с.
  20. Сомов О. Гайдамак. Малороссийская быль; Сказки о кладах // Русские альманахи: Страницы прозы / сост., вступ. ст. и прим. В. И. Коровина. — М.: Современник, 1989. — С. 176–190.
  21. Тулякова Е. И. Архетипический образ центра мира в цикле Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки» // Гоголь и традиционная славянская культура: XII Гоголевские чтения: сб. науч. ст. — М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2012. — С. 68–77.
  22. Якубина Ю. В. Роль Нежинской гимназии высших наук в формировании религиозных взглядов Н. В. Гоголя // IV Гоголевские чтения: сб. науч. ст. — Полтава: Изд-во ПГПУ, 1997. — С. 118–120.

**Vladimir D. Denisov**

*Russian State Hydrometeorological University  
(St. Petersburg, Russian Federation)*

vladdenisoff@mail.ru

## HISTORICAL MYTHOLOGY IN THE FIRST LITTLE RUSSIAN SHORT STORY OF N. GOGOL “EVENING ON THE EVE OF IVAN KUPALA”

**Abstract.** The article deals with Nikolai Gogol’s first novel “Evening on the Eve of Ivan Kupala” (1830), and studies the difference between its early and canonical editions, that argues for an attempt of an emerging author to create the “poetic history” of the people. The history in question is based on the traditional motifs of Slavic folklore: the love between two orphans, the separation of lovers (and the death of one or both of them afterwards), the soul selling, the “accidental” crime and God’s punishment for apostasy. Such a motif system of the story refers to an epic coverage of the events, that is characteristic for a fairy tale, while the description of the hero’s life — from his birth to his marriage and death — and of the typical for those times path to Cossacks can be attributed to the formal signs of the novel. However, the key feature of the novel is the negative characterization of the institution of Cossacs given here, conditioned by the previously existing official point of view, which contradicts its image in other Little Russian novels of the great writer. In the early prose of Gogol, Little Russia was first depicted as the land of miracles, the area of poetic world, with its history translated in legends, songs, and tales of its people.

**Keywords:** Nikolai Gogol, “Evening on the Eve of Ivan Kupala”, “poetic history” of Little Russia, Cossacks. legends



## References

1. Al'tshuller M. G. *Epokha Val'tera Skotta v Rossii. Istoricheskiy roman 1830-kh godov* [The Epoch of Walter Scott in Russia. The Historical Novel of the 1830s.]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1996. 336 p. (In Russ.)
2. Afanasev A. N. *Drevo zhizni: Izbrannye stat'i* [The Tree of Life: Selected Articles]. Moscow, Sovremennik Publ., 1982. 464 p. (In Russ.)
3. Balushok V. T. Initiation Rites of the Ancient Slavs (The Reconstruction Attempts). In: *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 1993, no. 4, pp. 57-66. (In Russ.)
4. Bantysh-Kamenskiy D. N. *Istoriya Maloy Rossii: v 3 chastyakh* [History of Little Russia: in 3 Parts]. Moscow, The Printing House of S. Selivanovsky, 1830. 470 +296+375 p. (In Russ.)
5. Belozerova A. V. *Dialektika khudozhestvennogo i religioznogo v tvorcheskoy evolyutsii N. V. Gogolya. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [The Dialectics of the Artistic and the Religious in the Creative Evolution of N. V. Gogol. Ph.D. philol. sci. diss. abstract]. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 2009. 24 p. (In Russ.)
6. Bulashev G. O. *Ukrainskiy narod v svoikh legendakh i religioznykh vovzreniyakh i verovaniyakh* [The Ukrainian People in Their Legends and Religious Views and Beliefs]. Kiev, The Printing House of the Imperial University of St. Vladimir, 1909, issue 1: Cosmogonic Ukrainian Folk Views and Beliefs. 515 p. (In Russ.)
7. Vayskopf M. *Syuzhet Gogolya: Morfologiya. Ideologiya. Kontekst* [Gogol's Story Line: Morphology. Ideology. Context]. Moscow, Radix Publ., 1993. 592 p. (In Russ.)
8. Voropaev V. A., Vinogradov I. A. Comments. In: *Gogol' N. V. Sobranie sochineniy: v 9 tomakh* [Gogol N. V. Collected Works: in 9 Vols]. Moscow, Russkaya kniga Publ., 1994, vol. 1/2. 496 p. (In Russ.)
9. Goncharov S. A. *Tvorchestvo Gogolya v religiozno-misticheskoy kontekste* [Gogol's Creative Works in a Religious and Mystic Context]. St. Petersburg, Herzen State Pedagogical University Publ., 1997. 340 p. (In Russ.)
10. Denisov V. D. List of Names by Gogol: About the Form and Semantics of Personal Names in His Short Story Collection "Mirgorod". In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, 2017, vol. 15, no. 1, pp. 38-54. (In Russ.)
11. Zharkevich N. M. The Nizhyn Period of Nikolai Gogol's Life and the Formation of His Historical Views and Interests. In: *Nasledie N. V. Gogolya i sovremennost': Tezisy dokladov i soobshcheniy Gogolevskoy konferentsii: v 2 chastyakh* [N. V. Gogol's Legacy and Modernity: Theses of Reports and Presentations of Gogol Science and Practice Conference: in 2 Parts]. Nizhyn, Nizhyn State Pedagogical Institute Publ., 1988, part 1, pp. 7-8. (In Russ.)
12. Mann Yu. V. *Poetika Gogolya* [The Poetics of Gogol]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1988. 413 p. (In Russ.)
13. Mann Yu. V. «Skvoz' vidnyy miru smekh...»: Zhizn' N. V. Gogolya. 1809-1835 gg. ["Through the Laughter Visible to the World...": Life of Nikolai Gogol. 1809-1835]. Moscow, MIROS Publ., 1994. 472 p. (In Russ.)
14. Mikhal'skiy E. N. N. V. Gogol and the Aesthetic Consciousness of the First

- Third of the 19th Century. In: *Nasledie N. V. Gogolya i sovremennost': Tezisy dokladov i soobshcheniy Gogolevskoy konferentsii: v 2 chastyakh* [N. V. Gogol's Legacy and Modernity: Theses of Reports and Presentations of Gogol Science and Practice Conference: in 2 Parts]. Nizhyn, Nizhyn State Pedagogical Institute Publ., 1988, part 1. P. 9. (In Russ.)
15. *Neizdannyy Gogol'* [The Unpublished Gogol]. Moscow, Nasledie Publ., 2001. 600 p. (In Russ.)
  16. Petrunina N. N. *Proza Pushkina (Puti evolyutsii)* [The Prose of Pushkin (The Ways of Evolution)]. Leningrad, Nauka Publ., 1987. 334 p. (In Russ.)
  17. Propp V. Ya. Morphology of the Magic Fairy Tale. Historical Roots of the Magic Fairy Tale. In: *Sobranie trudov V. Ya. Proppa* [Collection of Works of Propp V.]. Moscow, Labirint Publ., 1998. 512 p. (In Russ.)
  18. Rozov V. A. Traditional Types of the Little Russian Theater of the 17th-18th Centuries and Juvenile Novels of N. V. Gogol. In: *Pamyati N. V. Gogolya: sbornik rechey i statey, izdannyy Imperatorskim universitetom Sv. Vladimira* [In Memory of N. V. Gogol: A Collection of Speeches and Articles Published by the Imperial University of St. Vladimir]. Kiev, The Printing House of the Imperial University of St. Vladimir, 1911, pp. 99-169. (In Russ.)
  19. *Russkaya povest' 19 veka: Istoriya i problematika zhanra* [Russian Novel of the 19th Century: History and the Problems of the Genre]. Leningrad, Nauka, 1973. 565 p. (In Russ.)
  20. Somov O. Gaydamak. Little Russian True Story; Tales About Treasures. In: *Russkie al'manakhi: Stranitsy prozy* [Russian Almanacs: Pages of Prose]. Moscow, Sovremennik Publ., 1989, pp. 176-190. (In Russ.)
  21. Tulyakova E. I. An Archetypal Image of the Center of the World in Gogol's Cycle of Short Stories "Evenings on a Farm Near Dikanka". In: *Gogol' i traditsionnaya slavyanskaya kul'tura: XII Gogolevskie chteniya: Sbornik nauchnykh statey* [Gogol and Traditional Slavic Culture: The 12th Gogol Readings: A Collection of Scientific Articles]. Moscow, Novosibirsk, Novosibirsk Publishing House, 2012, pp. 68-77. (In Russ.)
  22. Yakubina Yu. V. The Role of Nizhyn High School in the Formation of Religious Views of N. V. Gogol. In: *IV Gogolevskie chteniya: Sbornik nauchnykh statey* [4th Gogol Readings: A Collection of Scientific Articles]. Poltava, Poltava National V. G. Korolenko Pedagogical University Publ., 1997, pp. 118-120. (In Russ.)