

3. Addison J. The Spectator; with notes, and a general index. Vol. 1. N. Y., 1826.
4. Bar F. Style burlesque et langue populaire // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. Vol. 9. 1957. № 9.
5. Barberi G.-F. Gran dizionario italiano-francese e francese-italiano. Parigi, 1839. T. 2.
6. Beattie J. Elements of moral science. Ed. 2. Edinburgh, 1807. Vol. 1.
7. Buttura A., Renzi A. M. Dictionnaire général italien-français. Éd. 2-ème. Paris, 1861.
8. Ciceronis, ut ferunt, Rhetoricorum ad Herennium libri quattuor, eiusdem de inventione rhetorica libri duo. Lipsiae, 1828.
9. Δημητρίου Φαληρέως περί Ερμηνείας. Demetrii Phalerei De Elocutione, sive, Dictione Rhetorica. Glasgae, 1743.
10. Ernesti J. Ch. Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae. Lipsiae, 1795.
11. Flögel K. F. Geschichte des Burlesken. Leipzig, 1794.
12. Genette G. Palimpsests: literature in the second degree. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
13. Grambs D. Literary companion dictionary: words about words. London, 1985.
14. Incipit Parisiana poetria magistri Iohannis Anglici de Garlandia de arte prosaica metrica et rithmica et sumitur titulus a prima fronte libri // Les arts poétiques du XII et du XIII siècle: Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge / Éd. E. Faral. Paris, 1971.
15. Johnson S. Burlesque // The beauties of Samuel Johnson, LL.D.: Consisting of maxims and observations, moral, critical, and miscellaneous. London, 1787.
16. Le Lutrin, Poëme heroï-comique de Boileau-Despréaux, traduit en vers latins. Paris, 1780.
17. Le Roux Ph.-J. Dictionnaire comique, satyrique, critique, burlesque, libre et proverbial. Lyon, 1735.
18. Littré E. Dictionnaire de la langue française. Vol. 1. Paris, 1876.
19. Merriam-Webster's encyclopedia of literature. Merriam-Webster, 1995.
20. Nédélec C. Les états et empires du burlesque. Paris, 2004.
21. Nédélec C. L'invention du burlesque: de Marc Fumaroli à Boileau, aller et retour // Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Vol. 28 – 29. 2002.
22. Oeuvres complètes de Boileau-Despréaux. Paris, 1857.
23. Oeuvres diverses de monsieur de Marivaux. Vol. 3. L'Iliade en vers burlesques. Paris, 1765.
24. Opere del commendatore Annibal Caro. Distribuite ne' loro varj argonemti colla vita dell'autore scritta da Anton Federigo Seghezzi. Vol. 1. Milano, 1807.
25. Pellisson P. Histoire et règles de la poésie françoise. Amsterdam, 1717.
26. Perrault Ch. Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences. Vol. III. Paris, 1692.
27. Schneegans H. Geschichte der Grotresken Satire. Straßburg, 1894.
28. West A.H. L'influence française dans la poésie burlesque en Angleterre entre 1660 et 1700. Paris, 1980.
29. Worcester D. The art of satire. N. Y., 1968.

Burlesque in the light of the antique theory of three styles

In the light of the antique theory of three styles and the category of appropriateness (πρέπον, aptum), there are considered the thematic and style varieties of burlesque, revealed the sphere of the given style, made the paradigm of its production methods. There are analyzed the connections of burlesque and a number of related phenomena (such as grotesque, parody and others), which gave an opportunity to differentiate these notions more clearly and to specify the relevant definitions.

Key words: *burlesque, theory of three styles, parody.*

А.Х. ГОЛЬДЕНБЕРГ
(Волгоград)

ЧАСЫ В ДОМЕ КОРОБОЧКИ
(опыт мифопоэтического комментария)

На основе анализа третьей главы поэмы Н.В. Гоголя «Мертвые души» дается мифопоэтический комментарий к ее предметно-образной структуре. Соотнесение гоголевского текста с этнографической действительностью и выявление мифологической символики его образов как примет иномирного пространства позволяют установить связь мифопоэтики писателя с поминальными традициями славянской народной культуры.

Ключевые слова: *Гоголь, мифопоэтика, обряд, хрононим.*

Проблема мифопоэтического комментария к текстам русской классической литературы нередко сводится к выявлению вкрапленных, мотивов, образов, словесных формул, за-

имствованных из мифологических и фольклорных сюжетов. В трудах Д.Н. Медриша, основателя волгоградской филологической школы изучения литературно-фольклорных отношений, было показано, что «в ряде случаев фольклорная традиция в определенном смысле более продуктивна в литературе, нежели в фольклоре» [16, с. 14]. Ученый наметил и новые методологические подходы к проблеме, суть которых заключалась в том, чтобы ввести в изучение литературных текстов приемы и методы исследования, используемые фольклористами, а литературоведческие методики – с учетом новой специфики – в сферу фольклористики.

В результате такого подхода «происходит как бы взаимопросвечивание двух систем – каждая из них предстает такой, какой ее можно бы увидеть “глазами” другой системы» (Там же, с. 9–10). Этот методологический принцип и лег в основу нашего опыта мифопоэтического комментария к одному из гоголевских текстов.

Характерной чертой мифопоэтического сознания Гоголя является наделение своих героев чертами и свойствами животных. При этом последние зачастую играют роль тотемных предков и могут поглотить своих «сыновей», вернув их в земляное чрево [13, с. 255]. Если в ранней прозе писателя их тотемная природа явлена открыто (например, птичий нос, баран и медведь в «Заколдованном месте», эхом отзывающиеся на любое слово героя и выступающие как его дочеловеческие «я»), то в последующих текстах Гоголя они выступают в новых формах, воспроизводя основополагающие структуры мифологического понимания смерти, где последняя условна и означает «лишь возврат к исходному положению», ту же жизнь, «но в ином обличии» [12, с. 7]. Смерть для героев Гоголя может принять облик животного (серая кошечка в «Старосветских помещиках»), а зооморфные тропы в гоголевском стиле способны с метафорического уровня перейти в план реальности и оказать губительное воздействие на судьбы персонажей (имя гусака в «Повести о ссоре...»), либо оставаться на тонкой грани, отделяющей человеческий образ от его тотемного архетипа (зверинные ипостаси чиновников в письме Хлестакова, зооморфные элементы в портретах персонажей «Мертвых душ»).

В третьей главе поэмы «Мертвые души», рассказывающей о ночном визите Чичикова к Коробочке, анималистическая символика является не только средством характеристики поместья и его владелицы, но и способом

моделирования особого типа художественного пространства. Давно подмеченный изоморфизм героев поэмы и принадлежащих им локусов позволяет предположить, что в любом из них будут проявляться универсальные принципы гоголевской мифопоэтики. Наш анализ локуса Коробочки будет сосредоточен прежде всего на таких аспектах, как соотношение гоголевского текста с этнографической действительностью и выявление мифологической семантики его предметного и образного мира.

Усадьба и дом Коробочки изображаются Гоголем как птичье царство. Его атрибутами выступают птичий двор помещицы, картины с изображением птиц в интерьере дома и, наконец, птичьи черты в психологическом портрете самой хозяйки. Центральный в композиции третьей главы эпизод (седьмой из тринадцати) представляет собой картину отхода Чичикова ко сну.

Служанка помещицы, взбывая для ночного гостя перину, «напустила целый потоп перьев по всей комнате <...> Оставшись один, он не без удовольствия взглянул на свою постель, которая была почти до потолка. Фетинья, как видно, была мастерица взбивать перины. Когда подставивши стул, вскарабкался он на постель, она опустила под ним до самого пола, и перья, вытесненные им из пределов, разлетелись во все углы комнаты. Погасив свечу, он накрылся ситцевым одеялом и, свернувшись кренделем, заснул в ту же минуту» [7, с. 47].

Соотнесенность эпизода с художественным целым первого тома поэмы заключается, по мнению В.И. Тюпы, в том, что «гиперболическая пышность перьевого постели (своего рода квинтэссенция птичьего царства Коробочки) очевидным образом создает минимизированную модель общего сюжета “Мертвых душ”: символизирует вознесение и падение центрального персонажа в глазах окружающих» [23, с. 135–136]. Однако доминирующий в этой главе орнитоморфный изобразительный код осложнен введением целого ряда анималистических и предметных образов, имеющих мифологическую символику в сюжете о покупке мертвых душ. Эпизод со взбиванием перины для Чичикова предшествует его первый ночной разговор с Коробочкой, который был прерван «странным шипением, так что гость было испугался; шум очень походил на то, как бы вся комната наполнилась змеями; но, взглянув вверх, он успокоился, ибо смекнул, что стенным часам пришла охота бить. За шипеньем тотчас же последовало хрипенье, и наконец, понатужась всеми силами, они пробили два часа таким звуком, как

бы кто колотил палкой по разбитому горшку, после чего маятник пошел опять покойно щелкать направо и налево» [7, с. 45–46]. В этом метафорическом описании механические часы обретают свойства живого существа, наделяющие предметный образ времени мифологическими коннотациями. В славянской народной традиции змеи и птицы находятся в семантической связи с древнейшими представлениями о локализации потустороннего мира в Ирее / Вырее (др.-рус. *ирье*, укр. *вирай*) – пространстве смерти, куда улетают души умерших. Согласно восточно-славянским верованиям, отразившимся в народном календаре, с началом осени, 14 сентября птицы и гадюки уходят в Вырий. Если птицы улетают, «то змеи лезут в вырей по деревьям, подобно тому, как души усопших прежде, нежели достигнут страны блаженных, осуждены порхать по деревьям» [2, с. 137]. Путь, которым отправляются туда змеи, восходит к мифологическому образу дерева как универсального медиатора, соединяющего «тот» и «этот» свет. В современных этнолингвистических исследованиях реконструкция славянских языческих представлений об Ирее как общем обозначении «того света», куда попадают души умерших, показывает их тесную связь с мотивом зимовки там птиц и змей, которые в традиционной народной культуре являются обычным воплощением душ умерших [14, с. 423; 24, с. 144–149]. Эти представления находят широкое отражение в поминальной обрядности славян. По заключению О.А. Седаковой, «связывая в единый комплекс змей и птиц, *вырий* как образ загробного мира соотносится с тем значением, которое приобретают в обряде *птицы* (см. “птичье поминовение”» [18, с. 56].

Птицы особенно часто выступают как образы душ. В южной России существовал обычай сорок дней после смерти родственника кормить зерном птицу, прилетающую под окно или на могилу; в польских поверьях Млечный Путь представлен как «дорога душ умерших, по которой они снуют в виде птиц» [11, с. 528].

Воплощение душ умерших предков в змеином облике является одной из ипостасей образа домового, главного в иерархии славянских мифологических персонажей, связанных с локусом дома. В народных верованиях и быличках он может принимать различный облик, в том числе и змеиный. Домовая, или домашняя, змея, по данным этнофольклористики, – древнейший образ домового как мифологического хозяина дома. Она воплощает дух семейного предка и может выступать в функции по-

кровителя дома, семьи и скота [11, с. 308; 15, с. 108]. Иными словами, в обрядовой народной культуре, основанной на мифологических концептах, возникает «цепь метафор: змея – загробный мир – душа – дух дома – птица» [18, с. 56].

В эту цепочку метафор следует, на наш взгляд, включить и сравнение боя часов с битьем палкой по разбитому горшку. Горшок в народных верованиях осмысливается какместилище души и духов; он соотносится с символикой печи и земли и широко используется в обрядах, связанных с культом предков. «Русские разбивали горшки, из которых обмывали покойника <...> На Украине после поминального обеда мыли посуду и сливали воду в горшок, хозяйка относила его на кладбище, выливая все на могилу, а горшок разбивала» [22, с. 181]. Считалось, что в горшке с водой сосредоточивалась последняя жизненная сила человека. Если такой горшок оставить дома, покойник будет возвращаться с того света и пугать живых [25, с. 378]. Переворачивание и битье горшков в похоронных обрядах имело значение оберега и символизировало удаление покойника, а также предметов, бывших с ним в соприкосновении, за пределы дома. Активную роль играли битые горшки в обрядах поминовения предков [21].

В картине ночного боя часов в доме Коробочки обращает на себя внимание мифологическая аксиология времени, в основе которой лежат народные представления о т.н. «чистом» времени, принадлежащем человеку, и опасном «нечистом», принадлежащем потусторонним силам, которые периодически вторгаются в земной мир [5, с. 100]. «В народной культуре временной код является определяющим для всех представителей “того” мира, как и для персонажей двойственной природы <...> время их прихода в мир человека и ухода из него <...> всегда точно определено» [19, с. 235–236]. Оценка времени появления Чичикова в доме Коробочки как неурочного и опасного сначала звучит в метафорических определениях Селифана («Да, время темное, нехорошее время»), а потом объективируется в речах Коробочки («В какое это время вас бог принес! Сумятица и вьюга такая» [7, с. 44–45]), прерванных описанием боя часов: «понатужась всеми силами, они проббили два часа». Числу «два» придавалось особое значение в народных погребальных обрядах и верованиях, относящихся к смерти. Оно имело «демонический и иномирный характер» [20, с. 23]. В славянских ритуалах, адресованных миру мертвых, преобладала символика двоичности.

В ее основе лежал страх перед всяким «удвоением», воспринимаемым мифологическим сознанием «в свете кардинальной оппозиции земного и загробного мира как опасная неопределенность, существование одновременно в обоих мирах, непризнание границы, разделяющей эти миры и гарантирующей их устойчивость» [20, с. 22].

Таким образом, суггестивность ночной картины боя часов в доме Коробочки создается цепочкой образов, входящих в общее семантическое поле со значением смерти. Оно усилено предложением гостеприимной вдовы почесать пятки гостю: «Покойник мой без этого никак не засыпал». Нам уже приходилось обращать внимание на то, что и в украинской, и русской погребальной традиции существовал обычай щекотания или чесания пяток покойника, т. к. «пятка – это та часть тела, которой нет у представителей нечистой силы (ср. одно из наименований черта – Антипка беспятый)» [17, с. 115]. Гость, явившийся в неурочное время неизвестно откуда («приехал же бог знает откуда, да еще и в ночное время» [7, с. 52]), в мифологическом сознании воспринимался как представитель «чужого» или потустороннего мира и мог быть демоническим существом, «ходячим» покойником. Недаром Коробочке, «необыкновенно» боящейся чертей, незадолго до встречи с Чичиковым «всю ночь снился окаянный» (Там же, с. 54). Предложение Коробочки почесать пятки со ссылкой на *покойника, который никак без этого не засыпал*, в мифопоэтическом контексте можно рассматривать как способ идентификации гостя по признаку «свой» / «чужой», человек / нечеловек [10, с. 160] (курсив здесь и далее мой. – А.Г.).

В следующем эпизоде главы – описании пробуждения Чичикова – семантическое поле смерти значительно расширяется. Мотив сна в традиционной народной культуре устойчиво связан с представлением о смерти – загробном мире и состоянии умершего. «Второй день после погребения имеет широко распространенную терминологию “пробуждения”» [18, с. 57]. Так, на Украине она доминирует в вербальных компонентах обряда «побужати покойника».

Заметим, однако, что тема пробуждения героя вводится писателем через энтомологический код: «Солнце сквозь окно блистало ему прямо в глаза, и мухи, которые вчера спали спокойно на стенах и потолке, все обратились к нему: одна села на губу, другая на ухо, третья норовила как бы усесться на самый глаз, ту же, которая имела неосторожность подсесть близко к носовой ноздре, он потянул вприсонках в самый нос, что заставило его крепко чих-

нуть, – обстоятельство, бывшее причиной его пробуждения» [7, с. 47].

Мифосимволическая интерпретация этого эпизода была предложена в работе В.И. Тютюпы: «Разлетевшиеся во тьме *перья* словно обернулись при свете солнца слетевшимися *мухами*. Первые как своей невесомостью, так и птичьим сознанием Коробочки прочно увязываются с душами: по словам помещицы, *мертвых купил-де за пятнадцать рублей, и птички перья тоже покупает*. Вторые – акцентированно телесны: мухи и питаются телом человеческим, и сами служат пищей для птиц (на что намекает неуместное попадание одного из насекомых в *носовую ноздрю* гостя птичьего царства). Эта игра с окказиональными микрообразами душ и бездушных тел исполнена художественного смысла, поскольку разыгрывается вокруг тела самого Чичикова. Мухи слетаются к этому телу, как если бы оно было уже мертвым. С другой стороны, поза, в которой Чичиков засыпает в глубине перьевой постели, *кренделем*, является утробной позой младенца накануне рождения. На мифотектоническом уровне текста ночной визит к Коробочке предстает прозрачной аллюзией инициации – символической смерти и символического воскресения в новом качестве» [23, с. 136].

Тонкие наблюдения исследователя могут быть существенно уточнены и дополнены, если включить этот фрагмент текста в более определенный мифологический и этнографический контекст. Образ мухи в традиционной народной культуре был тесно связан с концептом *души*: «Как и у других народов, у славян было распространено представление о душе-мухе... Облик мухи имеет душа не только спящего, но и умершего <...> В виде маленькой мушки душу человека представляют себе жители правобережной Украины <...> по возвращении с похорон старухи садятся всю ночь караулить душу умершего и ставят на стол сыту (мед, разведенный водой), ожидая, что душа в виде мухи прилетит отведать приготовленного для нее угощения» [11, с. 440]. В таком обрядовом контексте не покажутся случайными диалоги Чичикова и Коробочки о меде, который она предлагает купить своему ночному гостю. Мед считался любимой пищей душ умерших и широко использовался в похоронной и поминальной обрядности: его ели и в чистом виде, и добавляли во многие обрядовые блюда [1, с. 120].

Существенно, что эти мифоэтнографические аллюзии возникают в тексте поэмы перед итоговым разговором героя с Коробочкой о продаже мертвых душ. Дело еще и в том,

что мушиная символика человеческой души порождает в традиционной культуре целый спектр психических характеристик человека, находящих выражение в языке [11, с. 441]. Так, украинская поговорка *має муху в носі* означает хитрость, ловкость, хитроумие. Не исключено, что именно с такими качествами героя соотносится микросюжет о мухе, попавшей в «носовую ноздрю» Чичикова и заставившей его чихнуть и пробудиться. В этой связи стоило бы добавить, что генезис выражения «Будьте здоровы!» после чихания современные эволюционисты относят к далекому прошлому, когда люди верили, что душа человека выходит через нос [6, с. 327; 26, с. 77–80].

Диалоги Чичикова и Коробочки о продаже мертвых душ разворачиваются в последующих эпизодах главы в том же семантическом поле смерти, расширяя его за счет фольклорных хрононимов, связанных с поминальной обрядностью.

Исследователи поэмы не раз отмечали календарную неопределенность ее действия. Никак не согласуются, например, летний пейзаж в имени Манилова и «шинель на больших медведях» Чичикова. Однако в главе о Коробочке календарные приметы настойчиво вводятся автором в повествование. Приглашая Чичикова вновь приехать к ней за покупками, помещица приурочивает их к определенным датам народного календаря: «У меня о святках и свиное сало будет <...> У меня к Филиппову посту будут и птичьи перья» [7, с. 57]. Эти реплики героини комментаторы поэмы воспринимают исключительно в бытовом ключе: «в эту пору в средней полосе России обычно били птицу» [9, с. 514]. Между тем они не только актуализируют святочный хронотоп в «Мертвых душах», но и указывают на тесную связь их мифопоэтики с традициями поминальной обрядности. Филиппов пост непосредственно предшествовал Рождеству и входил в цикл важнейших годовых поминальных дней, посвященных *всем умершим предкам*. В основе поминальных обрядов лежали мифологические представления о необходимости «задабривания умерших, чтобы они в дальнейшем содействовали благополучию своих родственников» [4, с. 148]. В книге известного этнографа И.М. Снегирева «Русские народные праздники и суеверные обряды» (1839), подробный конспект которой сохранился в бумагах Гоголя, есть описание осенних родительских дней и способов общения крестьян с душами предков, для которых в эти дни – цитирую по гоголевскому конспекту – «поселяне пекут *пирогги, блины*» [8, с. 427].

Характерно, что, уступив за пятнадцать рублей своих покойников после того, как Чичиков посулил ей черта, Коробочка строит свои дальнейшие отношения с незванным гостем через поминальный пищевой код: «нужно его *задобрить*: теста со вчерашнего вечера еще осталось, так пойди сказать Фетинье, чтоб спекла блинов; хорошо бы также загнуть *пирог* пресный с яйцом <...>» [7, с. 55].

К числу обрядовых святочных примет в локусе Коробочки следует отнести *гадание* помещицы перед сном и «несколько чучел на длинных шестах с растопыренными руками; на одном из них надет был чепец самой хозяйки» (Там же, с. 48). Образ чучела как «некоего дублера» героини иногда интерпретируется в контексте масленичной обрядности. Гоголевский текст дает больше оснований приурочить этот святочный атрибут, перешедший на Масленицу, к Филиппову посту, который завершался сжиганием соломенного чучела («проды Филиппа»).

Что касается гадания Коробочки, после которого ей приснился черт с рогами «длиннее бычачьих», то исследователи народной культуры связывают практику осенне-зимних гаданий «с пребыванием на земле душ предков и активизацией нечистой силы, которая проявляется наиболее интенсивно в период до Рождества» [3, с. 14]. В гаданиях, как отмечает Л.Н. Виноградова, сохраняется явственная связь с поминальными обрядами и с культом предков, а по своей форме они прямо совпадают с обрядами задабривания умерших предков, объединяются с ними единой семантикой, связанной со славянскими представлениями «о посредничестве душ предков в предсказаниях судьбы» (Там же, с. 19).

Выявление мифологической и этнографической семантики гоголевского текста показало, что в семиосфере дома Коробочки часы как мифопоэтический образ времени являются не только знаком иномирного пространства, но и одним из источников мифопорождающих сюжетных мотивов, необходимых автору для развертывания глубинных смыслов своей поэмы.

Литература

1. Алексеевский М.Д. Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное русское застолье. М., 2008. С. 118–127.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. II.
3. Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) //

Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 13 – 43.

4. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

5. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

6. Войводиц Я. Нос – от табака до кокаина (О некоторых аспектах поп-культуры) // Russian Literature. 2004. LVI. С. 313 – 329.

7. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: АН СССР, 1951. Т. VI.

8. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: АН СССР, 1952. Т. IX.

9. Гоголь Н.В. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. Мертвые души: поэма / сост., коммент. В.А. Воропаева, И.А. Виноградова. М.: Рус. кн., 1994.

10. Гольденберг А.Х. Архетип *гостя* в поэтике Гоголя // Н.В. Гоголь и его творческое наследие. Десять Юбилейные Гоголевские чтения. М., 2010. С. 156–164.

11. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

12. Еремина В.И. Миф и народная песня (к вопросу об исторических основах песенных превращений) // Миф – фольклор – литература : сб. ст. / отв. ред. В.Г. Базанов. Л., 1978. С. 3–15.

13. Иваницкий А.И. Архетипы Гоголя // Литературные архетипы и универсалии : сб. ст. / под ред. Е.М. Мелетинского. М., 2001. С. 248–292.

14. Левкиевская Е.Е. Ирей // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. М., 1999. С. 422–423. Т. 2.

15. Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 96 –161.

16. Медриш Д.Н. Литература и фольклорная традиция. Вопросы поэтики. Саратов, 1980.

17. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

18. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

19. Софронова Л.А. Обыденное и мифологическое время в ранних повестях Гоголя // Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда. М., 2009. С. 231–248.

20. Толстая С.М. Два // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. М., 1999. Т. 2. С. 21–25.

21. Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 67–135.

22. Топорков А.Л. Битье посуды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 180–182.

23. Тюпа В.И. Анализ художественного текста. М., 2006.

24. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

25. Шангина И.И. Русский традиционный быт: энцикл. словарь. СПб., 2003.

26. Morris D. Govor tijela. Priručnik o ljudskoj vrsti. Zagreb, 1985.

Clock in Korobochka's house (experience of mythic and poetic commentary)

Based on the analysis of the third chapter of the poem "Dead Souls" by N.V. Gogol, there is given the mythic and poetic commentary on its subject and figurative structure. Correlation of Gogol's text and ethnographic reality and finding out the mythological symbols of its images as the signs of other space allows establishing the connection between the writer's mythic poetry and funeral traditions of the Slavic folk culture.

Key words: *Gogol, mythic poetry, ceremony, chrononym.*

Н.Е. ТРОПКИНА **(Волгоград)**

ТИПЫ И МОДЕЛИ ПРОСТРАНСТВА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – начала XXI в.

Показана проблема исследования категории пространства на материале русской поэзии второй половины XX – начала XXI в. Охарактеризована работа научно-исследовательской лаборатории «Восток – Запад: пространство русской литературы и фольклора» при кафедре литературы Волгоградского государственного социально-педагогического университета.

Ключевые слова: *пространство, топос, модели пространства, антропологическое пространство.*

Проблема пространственной структуры литературного произведения не относится к числу малоисследованных. Изучению этой