

СВЯТООТЦІВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ У ПРОСТОРИ ХУДОЖНЬОГО СЛОВА: ІСААК СІРІН – МИКОЛА ГОГОЛЬ

У статті розглядається специфіка аскетично-аскепічної парадигми життєтворчості пізнього Гоголя, досліджується проблема функціонування ісіхастської традиції в його поезиці, аналізується її змістове та ідейно-тематичне вираження в другому томі «Мертвих душ» крізь призму «Слів подвижницьких» Ісаака Сиріна.

Ключові слова: поезика, антропологія, ісіхастська традиція, аскетика, біблійне слово.

The article discusses the characteristics of the ascetic paradigm of late Gogol's creativity, examines the problem of the functioning of the hesychast tradition in his poetics, analyzes its substantive and ideological-thematic expression in the second volume of *The Dead Souls* through the prism of *Ascetic Words* by Isaac the Syrian.

Keywords: poetics, anthropology, hesychasm, asceticism, biblical word.

Аскетично-аскепічний кластер духовного знання, витоки якого пов'язані з діяльністю лаврських затвірників Антонія і Феодосія, Феодора Мовчальника, Онуфрія Печерського й таких мислителів-наслідувачів аскези «келійності» не зовнішнього прояву, а радше душевного стану, як Григорій Сковорода чи Микола Гоголь, дедалі частіше вербалізується в науковій літературознавчій рецепції. Інтерпретаційні проєкції антропоцентричної і водночас спрямованої на божественну сутність та розмаїтої за своєю жанровою природою ісіхастської традиції не є винятковими чи спорадичними, якщо порівняти з бароковою, гомілетичною, теософсько-масонською.

З-поміж авторів, що належать до представників ісіхазму, від Макарія Великого та Єваґрія Понтійського, чільне місце посідають візантійський філософ і богослов Іоанн Синайський та преподобний Ісаак Сирін, єпископ Ніневійський. Вивченню «Ліствиці» крізь призму Гоголевої життєтворчості вже приділялася увага (Воропаєв 2018; де Лотто 1993; Сківра 2010). «Слова подвижницькі», або постницькі слова, – твір, що ґрунтується на містико-аскетичному досвіді-осмисленні автором сутності духовного життя із залученням учень понад 20 відомих отців Церкви, та пізня творчість Миколи Гоголя, зокрема другий том «Мертвих душ», потребують окремого розгляду і стануть об'єктом нашого дослідження. Прикметно, що, окрім життєвих, світоглядних та творчих перегуків, об'єднавчою є також лектура обох митців слова. Так, фрагменти текстів Іоанна Златоустого, Кирила Олександрійського,



Єфрема Сиріна, Василя Великого, на яких покликається Ісаак Сирін у своїй праці, формують рукописну «зошитову християнську бібліотеку» Миколи Гоголя 1843–1844 рр.

1836 року письменник, виїхавши з Росії та працюючи над «Мертви-ми душами», за його словами, «первым порядочным творением», зізнається в листі до М. Погодіна: «Я мертв для текущего <...> Не дело поэта втирать-ся в мирской рынок. Как молчаливый монах, живет он в мире, не принадле-жа к нему, и его чистая, непорочная душа умеет только беседовать с Богом» (Гоголь 1937–1952, т. 11: 77–78), а за два роки уподібнить свій обов'язок до праці перших християн у катакомбах і затворах (див. римський лист до М. Погодіна від 1 грудня 1838 р.). Для Гоголевого листа до цього ж адреса-та від 2 листопада 1843 р. характерна поліфонія «правил» аскетичного дос-віду (читання духовної літератури, самоспоглядання, молитовна практика, «душевні сльози», односторонність розуму, любов, очищена від пристрастей та гніву). Автор, розмірковуючи про способи пізнання світу й людей, апелює до естетики аскези: «Нужно прожить долгою, погруженною глубоко в себя жизнью. Там обретешь всему разрешение. Света никогда не узнаешь, толкаясь между людьми. На свет нужно всмотреться только в начале, чтобы приобрести заглавие той материи, которую следует узнавать внутри души своей. Это подтвердят тебе многие святые молчальники, которые говорят согласно, что, проживши такую жизнью, читаешь на лице всякого человека сокровенные его мысли, хотя бы он и скрывал их всячески. Несколько я испытал даже это на себе, хотя жизнь мою можно назвать разве карикатурой на такую жизнь» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 230–231). Ось чому Павло Анненков, проїжджаю-чи через Париж у 1846 році та відвідавши готель, у якому зупинився Микола Гоголь із сім'єю гр. Олександра Толстого, завважив навіть зовнішню зміну письменника, яку, безумовно, спричинювали внутрішні метаморфози – ре-зультати подвижницького усамітнення, «узнання тех вечных законов, которы-ми движется человек и человечество вообще», духовно-ліствичного самовдо-сконалення: «Гоголь постарел, но приобрел особенного рода красоту, которую нельзя иначе определить, как назвать красотой мыслящего человека. Лицо его побледнело, осунулось; глубокая, томительная работа мысли положила на нем ясную печать истощения и усталости, но общее выражение его показалось мне как-то светлее и спокойнее прежнего. Это было лицо философа. Оно оттенялось, по-старому, длинными, густыми волосами до плеч, в раме которых глаза Гоголя не только что не потеряли своего блеска, но, казалось мне, еще более исполнились огня и выражения» (Анненков 1983: 115–116).

Працюючи над другим томом поеми «Мертві душі», «Вибраними місцями з листування з друзями», автор буквально дотримувався настанов ченця-художника, що його описав ще в повісті «Портрет»: «Спасай чисто-

ту души своєї. Кто заключил в себе талант, тот чище всех должен быть душою. Другому простится многое, но ему не простится» (Гоголь 1937–1952, т. 3: 136). Біблійним словом і святоотцівськими настановами перемагав ніцість світу Гоголь, «спалював гріх і темряву» (за М. Бердяєвим, який, до слова, критикував християнство за аскетичну лакуну, а творчість прирівнював до аскетичного діяння), сприймаючи свою основну працю як релігійний акт, а аскезу як своєрідну боротьбу зі світом пристрастей, унаслідок чого страждаюча, скорботна душа здатна відтворити сокровенні творчі задуми: «Состоянье души страждущей есть уже святыня, и всё, что ни исходит оттуда, драгоценно, и поэзия, изникшая из такого лона, выше всех поэзий» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 263).

Оптина пустинь стає черговим духовним осередком для Гоголя, переконаного, що «без ежеминутной, без ежечасной и без явной помощи Божией» не може зрушити його перо (див. лист до оптинського ієромонаха Філарета від 19 червня 1850 р.). Як слушно зауважує В. Белов: «Соприкосновение с православной аскетикой в лице оптинских старцев в творческой среде привело к тому, что создается уникальная внутренняя психология не просто человека, а его сердца, затрагивающая самые скрытые и потаенные глубины человеческой личности. Именно она выведет русскую литературу на мировой уровень, задаст ей новое измерение, откроет новые возможности в изображении человеческих переживаний и страстей и борьбы с ними» (Белов 2011: 72). У цій обителі, «близкой к небесам пустыне», де, за Гоголевим зізнанням, «благодать видимо присутствует», він побував тричі: 17-19 червня 1850 року, 2-3 червня й 23-25 вересня 1851 року. Усталеною та всебічно обгрунтованою є думка про те, що саме І. Киреевський активізував автора «Мертвих душ» відвідати святі місця, де була нагода «более узнать нашу Церковь и укрепить свои убеждения» (Киреевский 1911: 261). Невипадково тісні взаємини Гоголя та Киреевського періоду кінця 1840-х рр. атрибутовуються двома знаковими подіями: після спілкування в листі до матері від 8 серпня 1849 р. останній зазначить, що «второй том “Мертвых Душ” написан, но еще не приведен в порядок, для чего ему нужно будет употребить еще год» (Письма И. В. Киреевского 1909: 114), а 19 червня 1850 р. Гоголь із Максимовичем після від'їзду з Оптиної відвідають Киреевського.

Зважаючи на релігійно-світоглядне суголосся Гоголя й Киреевського, неможливо оминати їхнє бачення проблем «торжества иностранного, а не русского начала», гносеології інтелектуалізму. Звісно, гоголівський окуляр «освоєння» дійсності не вмонтовується в координати суто філософського вчення. Як пише Ю. Манн, письменник не мав продуманої системи філософських авторитетів, традицій чи знань, утім, що важливо й безсумнівно, «для него соединение веры с разумом – непременно условие правильного познания,



в том числе и художественного» (Манн 2009: 314). Саме в такому ракурсі в Гоголевому макросвіті порушується питання віри й розуму, які перебувають у єднанні, а не протистоянні, відповідно, вектор вказаного знання зумовлений, передусім, цільністю гносеологічного, етичного й естетичного начал.

Рельєфно вирізняються в програмах обох митців месіанські засновки, що ґрунтуються на акцентувальній ролі «живительного духа» Східної Церкви, обмірковуванні характерних особливостей як католицизму, так і православ'я, їхньої опозиції та зближення. «Россия, – запевняв Киреевський, дискутуючи з Хомяковим, – не блестела ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств; в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам» (Киреевский 1979: 152).

Гоголь у «Вибраних місцях із листування з друзями» неодноразово лейтмотивізує зазначені теми, співвідносячи, як і Киреевський, істини святих отців із сучасними просвітницькими запитами: «Я очень знаю, что в глубине монастырей и в тишине келий готовятся неопровержимые сочинения в защиту церкви нашей. Но дела свои они делают лучше, нежели мы: они не топятыся и, зная, чего требует такой предмет, совершают свой труд в глубоком спокойствии, молясь, воспитывая самих себя, изгоняя из души своей всё страстное, похожее на неуместную, безумную горячку, возвышая свою душу на ту высоту бесстрастия небесного, на которой ей следует пребывать, дабы быть в силах заговорить о таком предмете. Но и эти защиты еще не послужат к полному убеждению западных католиков. Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны быть церковью наша и нами же должны возвестить ее правду. Они говорят, что церковь наша безжизненна. – Они сказали ложь, потому что церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильным выводом: мы трупы, а не церковь наша, и по нас они назвали и церковь нашу трупом» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 245).

Вищу, розумну тверезість духовну, на думку письменника, можна почерпнути тільки у слові простому й некрасномовному – слові церковних пасторів, яке, разом із піснями народними та прислів'ями, є передумовою самобутнього розвитку народу. Західне просвітництво було, за Гоголем, лише «огнивом», що як спонукальний елемент дало змогу розбудити власні потенції, «рассмотреть поглубже самих себя, а не копировать Европу» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 370). Звідси також його витоки розуміння покликання поета-деміурга – «из нас же взять нас и нас же возвратит нам в очищенном

и лучшем виде» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 385). Саме цей духовний постулат, передумова якого «устремить глаза высшие на самого себя» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 390), і увиразнює ореол творчого ладу письменника пізніх років. Аскетична ж лінія співзвуччя Гоголя й Кирєєвського, про що слушно зауважує В. Гумінський, є показовою (Гуминский 2012).

Кирєєвський, обстоюючи національний вектор розвитку, апелює до грецьких святих: їх перекладали, переписували та вивчали в монастирях, «святых зародышах несбывшихся университетов» (Киреевский 1979: 152). Серед джерел, що забезпечували внутрішню, духовну освіту, він називає твір Ісаака Сиріна – «глубокомысленнейшее из всех философских писаний» (Киреевский 1979: 152), що поширювалося у списках XII–XIII століть, до перекладів, звірков із грецьким текстом і процесу видання (ідеться про «Книгу святого Исаака Сирина». Нямец: Изд. Нямецкого молдавляхийского монастыря. 1812) якого долучився сам, листуючись та зустрічаючись з о. Макарієм і Філаретом Московським.

Саме знайомство Гоголя з рукописною збіркою «Слів подвижницьких» у перекладі П. Величковського під час відвідин Оптиної пустині означає кардинальну зміну в його системі уявлень про духовні пристрасті, тему яких він порушував, зокрема, в 11-му розділі першого тому «Мертвих душ»: «Бесчисленны, как морские пески, человеческие страсти, и все не похожи одна на другую, и все они, низкие и прекрасные, все вначале покорны человеку и потом уже становятся страшными властелинами его. Блажен избравший себе из всех прекраснейшую страсть; растет и десятирится с каждым часом и минутой безмерное его блаженство, и входит он глубже и глубже в бесконечный рай своей души. Но есть страсти, которых избранье не от человека. Уже родились они с ним в минуту рождения его в свет, и не дано ему сил отклониться от них. Высшими начертаньями они ведутся, и есть в них что-то вечно зовущее, не умолкающее во всю жизнь. Земное великое поприще суждено совершить им: всё равно, в мрачном ли образе или пронестись светлым явлением, возрадующим мир, – одинаково вызваны они для неведомого человеком блага. И, может быть, в сем же самом Чичикове страсть, его влекущая, уже не от него, и в холодном его существовании заключено то, что потом повергнет в прах и на колени человека пред мудростью небес» (Гоголь 1937–1952, т. 6: 242).

Відомо, що в оптинській бібліотеці зберігався примірник першого видання Гоголевих «Мертвих душ», який належав гр. О. Толстому, а після його смерті був переданий ієромонахові Клименту (Зедергольму). Гоголь навпроти 11-го розділу, де йшлося про природжені пристрасті, занотував: «Это я писал в прелести, это вздор – природженные страсти – зло, и все усилия разумной воли человека должны быть устремлены для искоренения их. Только



дымное надмение человеческой гордости могло внушить мне мысль о высоком значении прирожденных страстей – теперь, когда стал я умнее, глубоко сожалею о “гнилых словах”, здесь написанных. Мне чуялось, когда я печатал эту главу, что я путаюсь, вопрос о значении прирожденных страстей много и долго занимал меня и тормозил продолжение “Мертвых душ”. Жалею, что поздно узнал книгу Исаака Сирина, великого душеведца и прозорливого инокa. Здравую психологию и не кривое, а прямое понимание души, встречаем у подвижников-отшельников. То, что говорят о душе запутавшиеся в хитросплетенной немецкой диалектике молодые люди, – не более как призрачный обман. Человеку, сидящему по уши в житейской тине, не дано понимания природы души» (Матвеев 1903: 303). Це Гоголеве свідчення відкриває завісу на перипетії його самопізнання, а також на розуміння й тлумачення ним багатьох характерних для пізньої естетики тем саме в духовному вимірі. Звернімо увагу на одне з важливих понять на означення небезпечного внутрішнього стану у святоотцівській аскетичі – спокусу («прелесть»), що його використав автор напису. Воно, за Сиріним, не що інше, як «гибель истинны» (Творенія... 1911: 209), а істина – «ощущение Бога, каковое вкушаетъ въ себѣ человекъ ощущениемъ чувствъ духовнаго ума» (Творенія... 1911: 151).

Гоголь протиставляє святоотцівську антропологію німецькій діалектиці, зокрема, дотримуючись настанов оптинського старця Макарія – відмовитися від філософських «розумувань» Гегеля й Шелінга, які обстоювали подвійну природу пристрастей. Власне, письменник, трактуючи це поняття, долучається до східної традиції, услід за Ісааком Сиріним, Василієм Великим, Тихоном Задонським, де гніздом гріха є пристрасті, а не недосконала природа людини, схильна до зла, як це пояснює західна патристика. Очевидно, такий характерологічний злам координат у парадигмі детермінації онтологічної категорії зла, що відбувся у світовідчутті Гоголя в останні роки життя, мав вплив на його творчі інтенції та вираження в нових чи вже написаних і спалених розділах поеми із характерним для них витонченням гротескних форм (Манн 2007: 714).

Задум «Мертвих душ» витокама сягає ідеї пристрастей як хворобливості волі та недосконалості душі, що очевидно явлена в еволюції образу насамперед Чичикова. Сила волі постає основним рушієм динаміки цього персонажа, проте, погодимось з Ю. Манном, його запал не нівелюється у продовженні поеми, а нейтралізується (Манн 2009: 330). «Павел Иванович, у вас столько воли, столько терпенья. Лекарство горько, но ведь больной принимает же его, зная, что иначе не выздоровеет. У вас нет любви к добру, – делайте добро насильно, без любви к нему. Вам это зачтется еще в большую заслугу, чем тому, кто делает добро по любви к нему. Заставьте <себя> только несколько раз, – потом получите и любовь. Поверьте, всё делается. Царство

нудиться, сказано нам. Только насильно пробираясь к нему, насильно нужно пробираться, брать его насильно, Эх, Павел Иванович, ведь <у> вас есть эта сила, которой нет у других, это железное терпенье – и вам ли не одолеть? Да вы, мне кажется, были бы богатырь. Ведь теперь люди без воли все, слабые» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 114) – у цьому епізоді наголошено на волі як важливому акті, що регулює схиляння людини до добра чи зла. Дотримання волі, вираженої, передусім, у демонічній пристрасті надбання («...Может быть, в сем же самом Чичикове страсть, его влекущая, уже не от него...»), визначає корінь бездуховності героя та призводить його до спокусу у вигляді ударів долі. Що більшими є такі спокуси, то вірогіднішим є переродження («в холодном его существовании заключено то, что потом повергнет в прах и на колени человека пред мудростью небес») – така святоотцівська логіка оприявнює Гоголевий намір виправлення суспільства через навернення до добра.

В оптику зазначеного фрагмента Гоголь уводить ключову ідею Євангелія від Матвія «Царство Небесное силою берется», яка резонує зі словами апостола Павла «потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7:18) (пор. «У вас нет любви к добру, – делайте добро насильно») й перегукується з настановами Ісаака Сиріна про потребу спонукання для виконання добрих справ. Цитуючи Святе Письмо, богослов зазначає, що воля («опора и основание») (Творенія... 1911: 252) – найдорогоцінніша жертва, яку потрібно присвятити Богові за допомогою добрих справ і чистої совісті, бо саме «по твердости основания, а не по движению помысловъ, бываетъ воздаяніе за доброе и лукавое»: «и совершай дѣло со страхомъ Божіимъ, и принуждай себя до самой смерти, хотя бы и неприятно было это сердцу твоему» (Творенія 1911: 46); «терпѣніе съ принужденіемъ себѣ борется со страстями за чистоту» (Творенія... 1911: 206). Прикметно, що спонукальними синтагмами Гоголь насичує епізоди другого тому «Мертвих душ»: «Надобно иметь любовь к труду» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 72), «Надобно полюбить хозяйство» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 72) тощо. Така практичність, що її констатує письменник для виправлення недосконалої природи героїв, зрештою, ще контрастує з вищим щаблем духовного розвитку, коли, згідно з авторовими виписками на полях Біблії, «вера вменяется в правду вместо дел» (Гоголь 2009, т. 9: 150), а виправдання залежить «от веры Христовы, а не от дел Закона» (Гоголь 2009, т. 9: 154).

Звернімо увагу на характеристики пристрастей, які дає Ісаак Сирін у «Словах подвижницьких»: «Когда вообще хотимъ наименовать страсти, называемъ ихъ міромъ» (Творенія... 1911: 22), «страсти суть нѣчто придаточное, и въ нихъ виновна сама душа. Ибо по природѣ душа безстрастна» (Творенія... 1911: 24), «страсти привзошли въ душу впослѣдствіи, и несправедливо – говорить, будто бы страсти – въ естествѣ души, хотя она и при-



водиться ими вь движеніе» (Творенія... 1911: 24). Пристрасті, за Сиріним, є еквівалентом мирського життя загалом, недугою душі й неприродні для неї. Утім, зауважує богослов, «всякая страсть, служащая къ пользѣ, дарована отъ Бога» (Творенія 1911: 27), тому «никто да не хулить Бога, будто бы Онъ вь естество наше вложилъ страсти и грѣхъ. Богъ вь каждое изъ естествъ вложилъ то, что служитъ къ его возрастанію. Но когда одно естество входитъ вь согласіе съ другимъ, тогда оно обрѣтается не вь томъ, что ему свое, но вь противоположномъ тому. А если бы страсти были вь душѣ естественно, то почему душа терпѣла бы отъ нихъ вредъ? Свойственное естеству не вредить ему» (Творенія... 1911: 27).

Пристрасті, на думку Гоголя, що дошукується глибинної перспективи слова й тонко відчуває амбівалентно-антиномічну матрицю ейдосів святих отців, долаються чеснотами. Очищення ж душі від пристрастей своєю чергою породжує почуття любові до ближнього. Любов, за Сиріним, – це дар Божий, що його отримує «мовчальник» через віддалення у внутрішню пустелю. Здобуту внаслідок аскези любов до Бога він поширює на людей. Пропонована автором «Вибраних місцях із листування з друзями» схема спасіння також концентрується на чесноті «любов», утім, порядок джерела об'єктів почуття зміщується, до того ж конкретизується її топосний складник: «А не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спаситесь вам» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 301). Любов до ближнього, зародком якої письменник уважає співчуття, еволюціонує від формули «Полюби нас чернинькими, а белинькими нас всякой полюбит» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 164) у ранній редакції другого тому поеми «Мертві душі» до «Все требуют к себе любви, сударыня» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 42) у пізній, однак спільним знаменником фігурує завдання вербалізації шляхів виправлення заблукалого суспільства. Гоголь, запевняючи, що жодна людина не може сказати про себе «я невинна» (див. «Правило жития в мире»), немов повторюючи Ісаака Сиріна («Не питай ненависти къ грѣшнику, потому что всѣ мы повинны» (Творенія... 1911: 342)), у другій частині «Мертвих душ» розмірковує: «Есть тайны души. Как бы ни далеко отшатнулся от прямого пути заблуждающийся, как бы ни ожесточился чувствами безвозвратный преступник, как бы ни коснел твердо в своей совращенной жизни; но если попрекнешь его им же, его же достоинствами, им опозоренными, в нем <всѣ> поколеблется невольно, и весь он потрясется» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 112).

Розуміння природи душі, яке почерпнув автор поеми з духовного джерела «Слів подвижницьких», безпосередньо зумовлене біографією та особистим досвідом Ісаака Сиріна. Аналіз переломних буттєвих віх святого дає змогу унаочнити паралелі з Гоголевими устремліннями й завданнями. Так, зо-

крема, впадає в око така виразна життєвірна колізія, як віддалення від світу через неможливість виправлення суспільства, а також роль Євангелія у світоглядній парадигмі обох авторів. Апогеєм вибору богоугодного життя в пустелі, що його робить Сирін, стає судовий випадок, на якому єпископ Ніневії апелює до новозавітної істини, проте стикається з грубим позивачевим ігноруванням авторитетного правила: «Ну, оставь ты это обѣ Евангеліи!». «Если они и Евангелію не повинуются, то что пришель я сюда дѣлать?» – резюмує єпископ і назавжди полишає мирське середовище (Творенія... 1911: 3). Схожі інтенції пронизують свідчення сестри Гоголя про його мрії оселитися в Оптиній пустині, а також письменницькі обґрунтування єдино правильного життєвого мірила та відсутності «другої двері», окрім вказаної Христом: «Один только исход общества из нынешнего положения – Евангелие» (Переписка... 2001: 225). Крім того, безсрібництво, піст і «собрание себя воедино» є об'єднаними чеснотами для обох «душеспасителів словом» та «дверью и путем ко Христу» (Творенія... 1911: 298–299). Реалізуючи наставницькі якості та усвідомлюючи себе «транслятором» вищої ідеї, Гоголь ніби керується мудрістю Сиріна: «Не преподавай другому того, чего самъ не достигъ, чтобъ не было тебѣ стыдно себя самого, и, по сличеніи житія твоего, не открылась ложь твоя» (Творенія... 1911: 227).

Питання співвіднесення неминучості історії, Божого Промислу та волі людини пронизує розмисли Гоголя пізнього періоду, що відображається у фактурі і другій редакції «Тараса Бульби» (Виноградов 2000: 144), і «Вибраних місць із листування з друзями», і другого тому поеми «Мертвих душ». Письменницькі спроби розв'язання проблеми природи добра і зла, коли останнє може слугувати першому, а винагороду здобуває людина за смирення, а не за діяння (Творенія... 1911: 124), екстрапольовані в резонних припущеннях І. Виноградова: «Не следует, однако, думать, что, безусловно осудив в 1851 году всякое выражение зла в человеке, Гоголь также отказался и от своего понимания Промысла – непостижимого в своих проявлениях, которые оттого воспринимаются даже подчас как действие злых сил... Возможно, тогда же, в Оптиной Пустыни, на отдельном лоскутке бумаги он написал: “Одно только здесь ясно, что крест дан Тем, Кто дает благо, благо в разных видах, или в виде ясного понятного нам счастья, или в виде тяжкого непостижимого для нас страдания. В таком убеждении великая сила; но и эту силу мы получаем от Бога”» (Виноградов 2000: 145).

Ісаак Сирін запевняє, що меч, який умертвляє пристрасті, – це постійне перебування думок у Бозі. Саме завдяки внутрішньому богодумництву можна стати смиренномудрим, позбавитися пристрастей і реалізувати творчі задуми, що насамперед непокоїло Гоголя: «Уста молчаливыя истолковыва-



ють тайни Божі; а скорый на слова удаляется оть Создателя своего» (Творенія... 1911: 39).

Аномаліями дійсності, контрастивністю, алогічністю, прагненням відмежування від світу викроєний художній простір слова письменника. Мотиви усамітнення й мовчання, притаманні ісіхастській традиції, набувають хронотопного звучання вже в ранній його творчості. Наприклад, візьмімо образи затвірника-схимника зі «Страшної помсти» чи Підорки з «Вечорів». В останньому безпосередньо фокусується локус Києво-Печерської лаври: «... Приехавший из Киева козак рассказал, что видел в лавре монахиню, всю высохшую, как скелет, и беспрестанно молящуюся, в которой земляки, по всем приметам, узнали Пидорку; что еще никто не слышал от нее ни одного слова...» (Гоголь 1937–1952, т. 1: 150), що може свідчити про гоголівську зацікавленість жіночими похованнями в печерах лаври та творчу актуалізацію сюжетів Києво-Печерського патерика або Четьїв міней (Гуминский 2012).

«Мовчання» тройки, що мчить в кінці першого тому «Мертвих душ», можна трактувати крізь призму задуму та розв'язання проблеми духовного відродження суспільства загалом. Дорога як осьова просторова константа поєми у фіналі твору виводить Чичикова з міста. Автор, конденсуючи ліричний заряд, який посилює контрастивне мовчання, наголошує, що ця дорога нова, як і стан героя: «Это был не прежний Чичиков. Это была какая-то развалина прежнего Чичикова. Можно было сравнить его внутреннее состояние души с разобранным строением, которое разобрано с тем, чтобы строить из него же новое...» (Гоголь, 1937–1952, т. 7: 124). Проте, безумовно, вказаний перехід від потенційного до реального, за Ю. Манном, «нарочито неявен» (Манн, 2007: 251), що унеможливує цілковите розуміння того, кого ж мчить символічна Гоголева тройка і яких обертонів сповнена (платонівська душа-колісниця (М. Вайскопф), «державоколісниця» панегіриків С. Яворського, полум'яна езекіїлівська колісниця (Л. Сазонова) тощо).

У «Авторській сповіді» письменник, обґрунтовуючи своє «довге мовчання», вдається до внутрішньої інтроспекції, буквально остерігаючись, за словом Ісаака Сиріна, стати тим, хто «были... еще въ душевномъ недугѣ, и не заботились о здравіи душъ своихъ, но пустились въ море міра сего исцѣлять души другихъ, будучи еще сами немощными, и утратили для душъ своихъ надежду на Бога» (Творенія... 1911: 226). Гоголь категорично суб'єктивний і принципово вимогливий, що пояснює загалом його внутрішню творчу драму пізнього періоду: «Как воевать с собою, если сделался требователен к самому себе?.. Зачем мне определено было не иначе приобрести познание души человека, как произведя строгий анализ над собственной душою? Зачем желаньем изобразить русского человека я возгорелся не прежде, как узнавши получше общие законы действий человеческих, а узнал их не прежде, как

пришедши к тому, кто один ведатель и действий человеческих и всех малейших наших душевных тайн?...» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 453–454). Такі думки автора «Мертвих душ» прямо кореспондують із сентенцією богослова: «Кто одинъ часъ провель, въздыхая о душѣ своей, тотъ лучше доставляющаго пользу цѣлому міру своимъ лицезрѣніемъ. Кто сподобился увидѣть самого себя, тотъ лучше сподобившагося видѣть ангеловъ. Ибо послѣдній входитъ въ общеніе очами тѣлесными, а первый очами душевными» (Творенія... 1911: 145).

Постійний самоаналіз, копітке «вивчення» душі та усвідомлення, що сила внутрішнього зростання важливіша за зовнішнє добродієство й місіонерство, вселяють у Гоголя думку про те, що, попри мирські зваби, кожен має прагнути до пробудження «внутрішньої людини» (пор.: «Потщись войти во внутреннюю свою клѣть, и узришь клѣть небесную» (Творенія... 1911: 18); «тогда умъ отъ внѣшнихъ попеченій и паренія возвращается въ себя, и упокоевается въ себѣ, а сердце пробуждается къ изслѣдованію внутреннихъ душевныхъ мыслей» (Творенія... 1911: 81)).

Поетика безмовності із характерним для неї мотивом «тишини невозмущаємої» виразно артикулюється у другому томі поеми «Мертві душі» (романтично-пейзажне змалювання безмовних краєвидів помість Тентетнікова, Петуха) й пов'язується, передусім, із просторовими координатами, маркованими образами гір, водоймищ, сонця, що відсилають до Книги Премудрості Ісуса, сина Сирахова, на полях якої Гоголь занотував: «Мудрость всех явлений природы» (Гоголь 2009, т. 9: 145), підкресливши перший вірш «Величие высоты, твердь чистоты, вид неба в славном явлении», а також до «Слів подвижницьких»: «Цѣлую землю поставиль Богъ, какъ одръ... океанъ – какъ поясъ, окружающій небо и землю, а внутри его высокія горы, досягающія до неба, и позади горъ солнце, чтобы проходило тамъ въ продолженіе цѣлой ночи» (Творенія... 1911: 65). Саме природні закутки помість дослідники (Вайскопф, Гольденберг, Гончаров) слушно пов'язують із топосом земного раю, що вербалізовано в тексті поеми словами Тентетнікова «Судьба назначила мне быть обладателем земного рая» (Гоголь 1937–1952, т. 7: с. 19), описом земель Костанжогло («всѣ как в Божьем мире, всѣ казалось садом» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 79)) і посилено мотивами втечі від шумного суєтного життя («Творец! как еще прекрасен твой мир в глуши, в деревушке, вдаль от подлых больших дорог и городов» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 21)); «Как бы то ни было, но ведь тут человек идет рядом с природой, с временами года, соучастник и собеседник всего, что совершается в творении» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 72)).

Гоголівські міркування про уособлення земного раю локалізовані тихим віддаленим місцем, де кожен виконує свій християнський обов'язок.



«Трудней всего на свете тому, кто не прикрепил себя к месту, не определил себе, в чем его должность: ему трудней всего применить к себе закон Христов» (Гоголь 1937–1952, т. 8, с. 462), – упевнений автор поеми. Рай, за Ісааком Сиріним, пов'язується, передусім, із відпадінням Адама від «дерева життя» і життям «у поті чола», а також із внутрішньою пустелею людини, ознаки «оброблення» якої можна бачити вже на землі. «Практичний мудрець» (І. Анненський) і хазяїн Костянтин Костанжогло як «позитивний герой» другої частини «Мертвих душ», літературні та фольклорні витоки образу якого вивчені вповні, проголошує програму переродження в душі патріархального ставлення до праці: «Возделывай землю в поте лица своего, сказано. Тут нечего мудрить. Это уж опытом веков доказано, что в земледельческом звании человек нравственной, чище, благородней, выше» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 69), яка виразно явлена в обіцянках Чичикова: «куплю деревеньку, сделаюсь хозяином, буду копить деньги не для себя, но для того, чтобы помогать другим, буду делать добро, сколько будет сил. Позабуду себя и всякие городские объяденья и пиршества, поведу простую, трезвую жизнь» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 114).

Тентетніківське помістя з притаманною йому сакралізацією простору проєціюється, як зауважувалося, на апокрифічні джерела (Гольденберг 2007: 57). Гоголь також ємко змальовує усамітненість маєтку. Звернімо увагу, що й Чичиков, демонструючи перед Тентетніковим здатність пристосування, «об уединеньи выразился весьма счастливо, именно, что оно питает великие мысли в человеке» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 29). У такий спосіб письменник наділяє головного героя принципово новими рисами, які руйнують шаблони закріпленого образу шахрая. Категорична ж настанова Павлу Івановичу, що звучить з вуст Муразова: «Забудьте этот шумный мир и все его обольстит<ельные> прихоти. Пусть и он вас позабудет. В нем нет успокоенья. Вы видите: всё в нем враг, искушитель или предатель» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 113) – за риторикою та лексико-семантичним зарядом віддзеркалює сирінські міркування: «Миръ есть блудница, которая взирающих на нее съ вождельнїемъ красоты ея привлекаеть въ любовь къ себѣ... Миръ подлинно льстець и обманщикъ» (Творенія... 1911: 74). «Не любите мира», – напише Гоголь на полях своєї Біблії навпроти Першого соборного послання до Іоанна (розділ 2, вірш 16) (Гоголь 2009, т. 9: 150).

Відхід від світу та безмовність в ісіхатській образно-символічній парадигмі пов'язані з не менш важливою темою, однією з основних у Східній Церкві та, зокрема, у вченні Ісаака Сиріна, – сходження розуму в серце. «Итакъ, должны мы ждаты и пребывать уединенно и съ простотою во внутреннемъ нашемъ чловѣкѣ, гдѣ нѣтъ отпечатлѣній помысловъ, ни воззрѣнія на что-либо сложное: потому что умъ, на что взираеть, отъ того прїемлетъ и

образи», – зазначає богослов. Чистота розуму, за Сирінім, досягається відсутністю помислів у своїй спрямованості до першопочаткової природи цілісності й недоступна тим, хто пов'язаний із мирським життям. Константа чистоти не є ознакою розуму: «...какъ скоро онъ очищается, такъ же скоро и оскверняется» (Творенія... 1911: 29). Натомість чистота серця, надвладного над усіма почуттями, досягається «многими скорбями, лишеннями, удаленіємъ отъ общенія со всѣмъ, что въ мірѣ мірскаго» (Творенія... 1911: 29), тому й не скверниться чимось малим, бо душу укріплює Сам Бог.

Гоголівський наставник Тентетнікова, Олександр Петрович, що мав дар «чути природу людини», навчав дітей «науки життя», вимагаючи «вищого розуму», «который умеет не посмеяться, но вынести всякую насмешку, спуститъ дураку и не раздражиться, и не выйти из себя, не мститъ ни в каком <случае> и пребывать в гордом покое невозмущенной души...» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 12–13). Такий розум, що всотує ознаки «сердечного», здатен кожного перетворити на «твердого мужа». Акцентуймо увагу на семантиці концепту «твердий муж», що нівелює, за Святим Письмом, будь-які сумніви стосовно віри на будь-якому полі діяльності: «Муж с раздвоенной душой не тверд во всех путях своих» (Иак. 1:8); «...Не приступи к Нему сердцем раздвоенным» (Сир. 1:28) тощо. Твердість серця характерна, на думку Ісаака Сиріна, головню для того, хто уповає на Бога, і саме чистота серця (а не розуму), через те, що досягається зусиллями та скрухами (пор. «юноша с самого начала искал только трудностей, алча действовать только там, где трудно, где больше препятствий, где нужно было показать большую силу души» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 13)), є твердою; твердість основи, а не рух помислів є основним критерієм віддяки за «волю добру» і «волю злу» (Творенія... 1911: 252). Штудіюючи послання апостола Павла, Гоголь резюмує на полях Біблії навпроти рядків із настановами «стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15): «стойте твердо» (Гоголь 2009, т. 9: 157).

Проте, дізнаємося із твору, усі зусилля наставника, які дали плоди в душі юного Тентетнікова, зруйнували честолюбні помисли, дух дратівливості, гординя, що супроводжували його на лоні петербурзького життя. Навіть життя в усамітненому присілку не розбурхало героя. Кульмінаційним пасажем стають міркування автора на тему, що загалом означає роль сил, здатних пробудити природу людини: «Обнаруживала ли ими болеющая душа скорбную тайну своей болезни? что не успел образовать<ся> и окрепнуть начавший в нем строиться высокий внутренний человек; что, не испытанный измлада в борьбе с неудачами, не достигнул он до высокого состоянья вышаться и крепнуть от преград и препятствий; что, растопившись подобно разогретому металлу, богатый запас великих ощущений не принял послед-



ней закалки, и что слишком для него рано умер необыкновенный наставник, и что нет теперь никого во всем свете, кто бы был в силах воздвигнуть шатаемые вечными колебаниями силы и лишнюю упругости, немощную волю, кто бы крикнул душе пробуждающим криком это бодрящее слово: вперед, которого жаждет повсюду на всех ступенях стоящий, всех сословий и званий и промыслов, русской человек» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 22–23).

Символічний образ розтопленого металу, який використовує Гоголь, пронизує також «Вибрані місця з листування з друзями» і є смислотвірним за своєю природою. Так, у статті «Світле воскресіння» автор постулює біблійну ідею смиренномудрості, убогості духовної (Мв. 5:3) як реалістичного самопізнання й самооцінки: «Мы еще растопленный металл, не отлившийся в свою национальную форму; еще нам возможно выбросить, оттолкнуть от себя нам неприличное и внести в себя всё, что уже невозможно другим народам, получившим форму и закалившимся в ней», утверждая істину про те, що «не умрет из нашей старины ни зерно того, что есть в ней истинно русско-го и что освящено самим Христом» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 417). Ось чому й удруге використаний у кінці другого тому «Мертвих душ» вказаний образ, що набуває характеристик найтвердішого з-поміж металів, уособлює власне трансформаційні процеси. Вони маркуються неодноразовим уведенням виділеного курсивом слова «вперед», яке абсорбує головні постулати ідейно-символічного контексту статті «Християнин іде вперед», а саме обґрунтування ідеї про те, що розум не дає можливості рухатися вперед, для цього потрібна мудрість, а її дарує людині Христос, ставлячи на шлях учнівства, коли весь світ, навіть «ничтожнейший из людей», постає вчителем. Не випадково Чичиков у бесіді з Костанжогло просить у того мудрості: «Мудрости, почтеннейший! мудрости. Мудрости управляют трудным кормилом сельского хозяйства, мудрости извлекают доходы верные, приобрести имущество не мечтательное, а существенное, исполняя тем долг гражданина, заслужа уважение соотечественников» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 62).

Зміни внутрішнього стану Чичикова у другому томі поеми («Вся природа его потряслась и размягчилась. Расплавляется и платина, твердейший из металлов, всех долее противящийся огню: когда усилит<ся> в горниле огонь, дуют мехи и восходит нестерпимый жар огня до<верху> – белеет упорный металл и превращается также в жидкость» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 115)) сигналізують про початкову стадію зодягнення героя у внутрішню людину й зумовлені основоположними для православної аскетическої рушіями – скрухами й горем: «подаётся и крепчайший муж в горниле несчастный, когда, усиливаясь, они нестерпимым огнем своим жгут отверделую природу» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 115).

Спокуси й скрухи потрібні, без них неможливо наблизитися до Бога, уважає Ісаак Сирін, вони допомагають людині змінитися внутрішньо, сприяють подоланню гордині й зростанню смирення: «кто позналъ немощь свою, тому по необходимости потребно смириться, чтобы потребное для себя получить отъ Могущаго дать сіе» (Творенія... 1911: 269). Крім того, богослов виводить закон духовного життя людини: без великої спокуси жоден не зможе здобути великого дару. Докладний аналіз таких спокус-випробувань, на думку Гоголя, є умовою вдосконалення: «Все события, особенно неожиданные и чрезвычайные, суть божьи слова к нам. Их нужно вопрошать до тех пор, пока не допросишься: что они значат, чего ими требуется от нас? Без этого никогда не сделаемся мы лучшими и совершеннее» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 229–230).

Учення Ісаака Сиріна про спокуси представлено у «Словах подвижницьких» крізь призму двох «суб'єктів»: Бога й диявола. Спокуси, що їх дає Бог, потрібні для самозростання та загартування волі, диявольських же спокус варто остерігатися. Схожі погляди на зло, спричинене незнанням та іншими факторами, неодноразово виголошують персонажі Гоголевої поеми. Джерелом таких розмислів є слабкість природи людської, що постійно піддається спокусам (пор. розмову мужиків із Костанжогло: «Много соблазну. Лукавый, что ли, миром ворочает, ей богу! Всё заводят, чтобы сбить с толку мужиков: и табак, и всякие такие <...> Что ж делать, Константин Федорович. Человек – не удержишься» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 60) чи міркування Муразова: «Затруднительны положения человека, ваше сиятельство, очень, очень затруднительны. Бывает так, что кажется кругом виноват человек, а как войдешь – даже и не он» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 121). Показовою є логіка останнього: «Как же не защищать человека, когда знаешь, что он половину зол делает от грубости и неведенья? Ведь мы делаем несправедливости на всяком шагу даже и не с дурным намереньем и всякую минуту бываем причиной несчастья другого» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 119), яка споріднюється із сирінською концепцією розмежування пристрастей: «Есть грѣхъ, совершаемый по немощи, въ который человекъ увлекается произвольно; и есть грѣхъ, совершаемый произвольно, и по невѣдѣнію. Бываетъ также, что иной сдѣлаетъ грѣхъ по какому-нибудь случаю, и еще – по закоснѣнію и навыку во злѣ» (Творенія... 1911: 36).

Молитва й читання Святого Письма та творів святих отців, за богословом, є своєрідними бесідами з Богом та неодмінними атрибутами духовного самовдосконалення: «...Если будетъ онъ упражняться въ изученіи Божественныхъ Писаній, то, занимаясь изысканіемъ ихъ смысла, пребываетъ нимало не тревожимъ страстями» (Творенія... 1911: 87). «Владетелями страстей», нездатними «действ<овать> и поступать обдуманно», іменує Го-



голь у ранній редакції другої частини поеми тих, хто ігнорує читання Святого Письма – «света для души» (І. Сирін): «К стыду, у нас, может быть, едва отыщется чело<век>, который бы прочел библию, тогда как эта книга затем, чтобы читаться вечно, не в каком-либо религиозном отношении, нет, из любопыт<ства>, как памятник народа, всех превзошедшего в мудрости, поэзии, законодательстве, котор<ую> и неверующие, и язычники считают высш<им> созданием ума, учителем жизни и мудрости» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 279). Не випадково Хлобуєв, «блудний син», за характеристикою Чичикова, скрутної пори читає «життя страдальцев и тружеников, воспитывавших дух свой быть превыше несчастий», а після молитви «почти всегда приходила к нему откуда-нибудь неожиданная помощь» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 88). Ясна річ, що в сирінському розумінні читання Святого Письма є важливим не саме собою, а через ті духовні одкровення, які здобуває людина, коли її єство поєднується з Богом. Постійне повернення Хлобуєва після милосердя Божого на хибний шлях свідчить про невисокий духовний рівень героя, проте вектор зміни його майбуття письменник оприявнює вже в цьому томі: поміщик має збирати гроші на церкву. Молитва, пише Ісаак Сирін, є джерелом спасіння, вона «собирает ум» і звільняє його від помислів. Гоголівський Муразов у розмові з Хлобуєвим переконує, що «молитва собирает силы» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 104), а розум, відповідно, окрилюється надією на вихід із глухого кута.

Ісаак Сирін у своїй праці порівнює бентежний розум із морем, що кипить бурєю. Оперуючи ідіомами «корабль покаяния», «смрадное море жизни», він зауважує, що «въ иное время душа наша томится и бывает какъ бы среди волнь». Асоціативне семантичне поле мотиву боротьби грішної людини в життєвому морі вербалізується в листі Миколи Гоголя до Миколи Язикова від 15 лютого 1844 року: «Счастливей всех тот, кто постигнул, что это строгий, необходимый закон, что если бы не было моря и волн, тогда бы и плыть было невозможно, и что тогда сильней и упорней следует гребсти обеими веслами, когда сильней и упорней противящиеся волны. Всё ведет к тому, чтоб мы крепче, чем когда-либо прежде, ухватясь за крест, плыли впоперек скорбей» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 260). Прикметно, що образ-символ судна в житейському морі використано в тексті другого тому чотири рази. Чичиков повсякчас уподібнює своє життя до судна серед хвиль: «На всяком шагу соблазны и искушенье. . . враги, и губители, и похитители. Вся жизнь была точно вихорь буйный или судно среди волн, по воле ветров» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 108).

Гейр Х'єтсо зазначає, що сам Гоголь, прагнучи самовдосконалення, боровся з гнівом та нудьгою (Х'єтсо 1995). Названі гріхи, як і черевоугодництво, хіть, сріблολюбство, марнославство та гординя, отці Церкви вважають

смертними. Саме вони великою мірою формують «кістяк» героїв-«небокопителів» (означення Гоголя) у продовженні поеми, що, як уже зауважувалося, дає змогу дослідникам (Sharigo) асоціювати гріхи персонажів з гріхами дантівських героїв. Переродження лише окремими штрихами проступає в другій частині твору, тож характери й досі є «мертвими душами», які, за Ісааком Сиріним, перебувають поза життям, у темряві: «А кто раздражителень, кто гнѣвливь, кто славолюбиввь, кто любостыжателень, кто чревоугодникъ, кто обращается съ мірянами, кто хочеть, чтобы исполняема была собственная его воля, кто вспылчиввь и исполненъ страстей, – всѣ таковые пребываютъ въ такомъ же смятеніи, какъ сражающіеся ночью, и осязаютъ тьму, находясь внѣ области жизни и свѣта» (Творенія... 1911: 40).

Так, бездіяльне «сонне життя», драгівливість, гнів Тентетнікова, «не то доброго, не то дурного суцества», який затаїв образу на Бетрищева, Гоголь пояснює його самолюбством, гординею. Універсалізовану характеристику стану героя, що її художньо оформлює письменник, віднаходимо у «Словах подвижницьких»: «Въ комъ міръ мертвъ, тѣ съ радостію терпятъ обиды; а въ комъ міръ живъ, тѣ не могутъ терпѣть обиды, но движимые тщеславіемъ гнѣваются, и отъ неразумнаго движенія приходятъ въ смятеніе или объемлются печалію» (Творенія... 1911: 243). Природу гніву, його витоки Гоголь висвітлює в діалогах Бетрищева з Улінькою та в образі Костанжогло і князя. Обжерством у другому томі поеми страждає Петро Петух. За Ісааком Сиріним, саме чревоугодництво породжує бунт помислів і є характерною рисою невільника пристрастей. Срібллюбцем, що уособлює «олицетворенное терпенье» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 39), у поемі є Чичиков. «И если не оскудѣтъ терпѣніемъ, то недолго замедлитъ увидѣть плодъ» (Творенія... 1911: 133), – пише Ісаак Сирін. Брак плодів «терплячої» діяльності Павла Івановича переконливо обґрунтовує Муразов: «Я думаю о том, какой бы из вас был человек, если бы так же, и силою и терпением, да подвизались бы на добрый труд, имея лучшую цель. Боже мой, сколько бы вы наделали добра! Если бы хоть кто-нибудь из тех людей, которые любят добро, да употребили бы столько усилий для него, как вы для добыванья своей копейки, да сумели бы так пожертвовать для добра и собственным самолюбием, и честолюбием, не жалея себя, как вы не жалели для добыванья своей копейки, боже мой, как процветала <бы> наша земля!» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 112).

Бездіяльність та нудьга, притаманні Тентетнікову, Платонову, Хлобуєву, контрастують із поняттям обов'язку, що його обстоює Гоголь в устами Муразова: «Как жить на свете неприкрепленну ни к чему? Какой-нибудь да должен исполнять долг» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 101–102). Неналежне виконання обов'язку є одним з інструментів поширення загальної плутанини, що її режисує в поемі персонафіковане зло – юрисконсулт. Це не що інше, як



наслідки підміни божественного мирською системою, про що свідчить промова генерал-губернатора, просякнута апокаліптичними обертонами: «мимо законного управління, образовалось другое правление, гораздо сильнейшее всякого законного» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 126). Силою, здатною розплутати клубок протиріч, Гоголь, як відомо, наділяє молодого чиновника, образ якого починає фігурувати в останньому розділі другої частини «Мертвих душ», та Православну Церкву, в якій «дорога и путь, как устремить всё в человеке в один согласный гимн верховному существу», яка «всё примирит и распутает» (Гоголь 1937–1952, т. 8: 285).

Вказаний смисловий вузол взаємодіє в поетичному устрої поеми з раціоналістичною різноракурсною тематикою просвітництва й виховання, згідно із завданням Гоголя, сформульованим ще 1841 року, – «развить статью о воспитании во 2-й части»: так, нову, не схоластичну «науку життя» проголошує наставник Тентетнікова; генерал Бетрищев, «ревнитель просвещения», вихований «полуиностранным воспитанием» та полюбляє «похвастать умом» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 38); сини Петуха марять «просвещением столличным» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 50); Кошкаръов, для якого паризький костюм має велике значення, запевняє, «что если только одеть половину русских мужиков в немецкие штаны, – науки возвысятся, торговля подымется, и золотой век настанет в России» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 63). Узагальнена характеристика засилля «глупейших законов», моди та реформ лунає з вуст Костанжогло й адресована «західникові»-Кошкаръову: «Он нужен затем, что в нем отражаются карикатурно и видней глупости всех наших умников, – вот этих всех умников, которые, не узнавши прежде своего, набираются дури в чужии» (Гоголь 1937–1952, т. 7: 67).

Уже 1841 року С. Аксаков спостеріг у Гоголі певне ухилення від сміху, пояснюючи це кризою, у листі ж до М. Погодіна автор «Мертвих душ» запевняв, що після прочитання його твору «заплачут многие» (Гоголь 1937–1952, т. 13: 337). Сміх у творчості пізнього Гоголя переосмислюється, постає в широкому естетичному плані як тенденція «укрощения гротеска» (Манн 2007: 713), як межова ситуація, непідконтрольна волі, як самоосміяння, це вже не безцільний вислід *gisus paschalis*, а радше результати того, що С. Аверинцев назве «конфликтом между комическим гением и православной совестью» (Аверинцев 2005: 362), той вишукуваний ідеал, за словом Достоевського, над яким би Гоголь міг не сміятися (Достоевский 1861: 12).

Письменницьке розуміння природи сміху, що діалектично динамізувало високе й низьке, почасти з травестійованою ієрархією цінностей, щодалі набувало конотацій «сміху душі» й резонувало з ісіхатськими уявленнями про зближення з Богом, коли сміх стає наслідком, а не першопричиною сліз. Веселість у листуванні споріднюється з дитячою чистотою («мы все долж-

ны быть дети и стараться хоть насильно быть безмятежны, как дети» (лист до С. Сологуб від 12 квітня 1844 р.), як і подобає душі, не затиснутій жорнами пристрасті. Гоголь аргументовано зазначає: «Недавно прочел я, что, стараясь засмеяться смехом души, мы уже призываем ангела на уста наши, который помогает нам потом действительно засмеяться таким смехом» (Гоголь 1937–1952, т. 12: 282) й не випадково навіть веселість пов'язує зі спонукуванням: «Мы так устроены, что всё должны приобретать насильно и ничего не дается нам даром. Даже истинной веселости духа не приобретешь до тех пор, пока не заставишь себя насильно быть веселым» (Гоголь 1937–1952, т. 13: 289), а життя, осмислене крізь Божу волю, прирівнює до «слез благодарности». Такі міркування є джерелом Гоголевого розуміння не тільки внутрішнього життя, а й душевної молитви як спонуки до справ («бодрей и веселей духом да молимся и действуем» (Гоголь 2009, т. 6: 303)), що слушно дослідники (Х'етсо) означають проявом ісіхатської традиції. Письменник у «Правилі життя у світі» саме Бога величає «верховным веселием» і закликає бути кожного веселим саме тоді, «когда все воздвигается противу нас, чтобы нас смутить и опечалить» (Гоголь 2009, т. 6: 303), що відлунує у порадах Ісаака Сиріна, який уважав сміх джерелом пристрастей, «не печалиться намъ, когда послѣдуютъ несчастія, показывая тѣмъ, что умъ долженъ не избѣгать ихъ, но съ радостію принимать, какъ естественное и свойственное намъ» (Творенія... 1911: 61), а під час радощів очікувати на скорботи як органічні для природи людини.

Ісаака Сиріна йменують великим учителем, наставником усіх монахів, гаванню спасіння для світу. У пізній творчості Гоголь вияскравлюється як натхненник перетворення буття за допомогою цінних і дієвих у ХІХ ст. духовних зразків та їхнього символічного потенціалу. Надзвичайна глибина в аналізі внутрішніх станів людини – цю характеристику Ісаака Сиріна, услід за С. Аверинцевим, можна проєціювати на Гоголя як ченця-письменника, що, крокуючи ліствицею вдосконалення власної душі, зосередився на релігійно-моральному завданні виписати шляхи до високого та прекрасного для всього суспільства.

У реєстрі художньої естетики, що ґрунтується на синергії антропоцентризму й догматичного богослов'я та пов'язана з внутрішнім переродженням, теми пристрастей, любові до ближнього, віддалення від світу, безмовності з «мовчанням» розуму, чистотою розуму, спокус, молитви, терпіння є об'єднавчими для обох авторів, як і антиномічність, що притаманна внутрішньому досвіді, який вони об'єктивують. Гоголь використовує ключові поняття православної аскетички, умонтовуючи їх у смисловий простір художнього полотна. Власне, вони й створюють внутрішній підтекст, пронизаний гранично концентрованою святоотцівською мудрістю. Слово Гоголя, як і слово



Сиріна, заряджене силою власного аналізу й осмислення біблійної та святоотцівської традиції, воно, досягаючи найвищого ступеня символізації, декларує потужне «послання» до світу, до ближнього. Аналізовані твори фокусують у собі абсолютизоване керівництво до дії – перехід від мертвого до живого, від зовнішнього до внутрішнього, чому підпорядковується також риторична організація текстового простору, що передбачає як об'єкт читача, здатного активізуватися після сприйняття проголошених авторами істин.

Використана література

- Аверинцев, Сергей. «Бахтин и русское отношение к смеху». [В:] Сергей *Аверинцев*. *Собрание сочинений* / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. Киев: Дух і Літера, 2005: 360–365.
- [Averintsev, Sergei. «Bakhtin i russkoe otnoshenie k smekhu». [V:] Sergei Averintsev. *Sobranie sochinenii* / Pod red. N. P. Averintsevoi i K. B. Sigova. *Sviāz' vremen*. Kiev: Dukh i Litera, 2005: 360–365]
- Анненков, Павел В. Литературные воспоминания / Вступит. статья В. И. Кулешова; коммент. А. М. Долотовой, Г. Г. Елизаветиной, Ю. В. Манна, И. Б. Павловой. Москва: Худож. лит., 1983.
- [Annenkov, Pavel V. *Literaturnye vospominaniia* / Vstupit. stat'ia V. I. Kuleshova; komment. A. M. Dolotovoĭ, G. G. Elizavetinoĭ, Iŭ. V. Manna, I. B. Pavlovoĭ. Moskva: Khudozh. lit., 1983]
- Белов, Владимир Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011.
- [Belov, Vladimir N. *Asketika v russkoĭ dukhovnoĭ traditsii*. Saratov: Izd-vo SGU, 2011]
- Виноградов, Игорь А. Гоголь – художник и мыслитель. Христианские основы мировоззрения. Москва: Наследие, 2000.
- [Vinogradov, Igor' A. *Gogol' – khudozhnik i myslitel'*. *Khristianskie osnovy mirovozzreniia*. Moskva: Nasledie, 2000]
- Воропаев, Владимир. «“Лествица” преподобного Иоанна Синайского в жизни и творчестве Н. В. Гоголя». *Русская речь*. № 6. 2018: 101–108.
- [Voropaev, Vladimir. «“Lestvitsa” prepodobnogo Ioanna Sinaiskogo v zhizni i tvorchestve N. V. Gogoliā». *Russkaia rech'*. № 6. 2018: 101–108]
- Гольденберг, Аркадий Х. *Архетипы* в поэтике Н. В. Гоголя. Волгоград: Изд-во ВГПУ «Перемена», 2007.
- [Gol'denberg, Arkadiĭ Kh. *Arkhetipy v poētike N. V. Gogoliā*. Volgograd: Izd-vo VGPU «Peremena», 2007]
- Гуминский, Виктор М. «Н. В. Гоголь и славянофилы. И. В. Киреевский (предварительные заметки)». [В:] В. П. Викулова (ред.) Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Международной 247 научной конференции, Москва 30 марта – 1 апреля 2012 г., Е. Москва – Новосибирск: Новосибирский издательский дом, 2012: 28–35.

- [Guminskiĭ, Viktor M. «N. V. Gogol' i slaviānofily. I. V. Kireevskii (predvaritel'nye zametki)». [V:] V. P. Vikulova (red.) Gogol' i traditsionnaiā slaviānskaiā kul'tura. Dvenadtsiatye Gogolevskie chteniā: Sb. stateĭ po materialam Mezhdunarodnoi 247 nauchnoi konferentsii, Moskva 30 marta – 1 aprelia 2012 g. Moskva – Novosibirsk: Novosibirskii izdatel'skii dom, 2012: 28–35]
- Гуминский, Виктор. «Гоголь и русский исихазм (по материалам “Киево-Печерского патерика”)». [В:] Творчество Гоголя и русская общественная мысль: Тринадцатые Гоголевские чтения: сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. Новосибирск, 2013: 52–59.
- [Guminskiĭ, Viktor. «Gogol' i russkii isikhazm (po materialam “Kievo-Pecherskogo paterika”)». [V:] Tvorchestvo Gogoliā i russkaiā obshchestvennaiā mysl': Trinadtsiatye Gogolevskie chteniā: sb. st. po materialam mezhdunar. nauch. konf. Novosibirsk, 2013: 52–59]
- Де Лотто, Ч. «Лествица “Шинели”». Вопросы философии. № 8. 1993: 58–83.
- [De Lotto, Ch. «Lestvitsa “Shineli”». Voprosy filosofii. № 8. 1993: 58–83]
- Достоевский, Фёдор М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 19. Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1979. Статьи и заметки, 1861.
- [Dostoevskii, Fëdor M. Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t. T. 19. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1979. Stat'i i zametki, 1861]
- Киреевский, Иван В. Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю. В. Манна; Редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) и др. Москва: Искусство, 1979.
- [Kireevskii, Ivan V. Kritika i èstetika / Sost., vstup. stat'ia i primech. IU. V. Manna; Redkol.: M. F. Ovsiānnikov (pred.) i dr. Moskva: Iskusstvo, 1979]
- Киреевский, Иван В. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. 2 / под редакцией [и с предисловием] М. Гершензона. Москва: Типография Императорского Московского университета, 1911.
- [Kireevskii, Ivan V. Polnoe sobranie sochinenii: v 2 t. T. 2 / pod redaktsiei [i s predisloviem] M. Gershenzona. Moskva: Tipografiā Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, 1911]
- Манн, Юрий В. Гоголь. Завершение пути: 1845–1852. Москва: Аспект Пресс, 2009.
- [Mann, Iurii V. Gogol'. Zavershenie puti: 1845–1852. Moskva: Aspekt Press, 2009]
- Манн, Юрий В. Творчество Гоголя: смысл и форма. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2007.
- [Mann, Iurii V. Tvorchestvo Gogoliā: smysl i forma. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2007]
- Матвеев, Павел. «Гоголь в Оптиной Пустыни». Русская Старина. № 2. 1903: 300–305.
- [Matveev, Pavel. «Gogol' v Optinoi Pustyni». Russkaiā Starina. № 2. 1903: 300–305]
- Переписка Н. В. Гоголя и Н. Н. Шереметьевой / вступ. ст. И. А. Виноградова, подг. текста, коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Москва: ИМЛИ РАН: Наследие, 2001.



[Perepiska N. V. Gogoliâ i N. N. Sheremet'evoi / vstup. st. I. A. Vinogradova, podg. teksta, komment. I. A. Vinogradova, V. A. Voropaeva. Moskva: IMLI RAN: Nasledie, 2001]

«Письма И. В. Киреевского». Русский архив. № 5. 1909: 102–114.

[«Pis'ma I. V. Kireevskogo». Russkii arkhiv. № 5. 1909: 102–114]

Сквіра, Наталія М. «“Да мечет пастырь, как камнем, грозным словом...” (“Лествица” Иоанна Лествичника та другий том “Мертвих душ” Миколи Гоголя)». Гоголезнавчі студії 1/18, 2009: 181–192.

[Skvira, Nataliâ M. «“Da mešet pastyr', kak kamnem, groznym slovom...” (“Lestvicâ” Ioanna Lestvičnika ta drugij tom “Mertvih duš” Mikoli Gogolâ)». Gogoleznavčii studii 1/18, 2009: 181–192]

Хъетсо, Геір. «Гоголь-проповедник: новые материалы». [В:] Н. В. Гоголь. Материалы и исследования. Москва: Наследие, 1995: 11–21.

[Kh'etso, Geir. «Gogol'-propovednik: novye materialy». [V:] N. V. Gogol'. Materialy i issledovaniia. Moskva: Nasledie, 1995: 11–21]

Джерела

Гоголь, Николай В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1937–1952.

[Gogol', Nikolaï V. Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t. Moskva-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1937–1952]

Гоголь, Николай В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Москва: Изд-во Моск. Патриархии, 2009–2010.

[Gogol', Nikolaï V. Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 17 t. Moskva: Izd-vo Mosk. Patriarkhii, 2009–2010]

Творенія иже во святыхъ отца нашего Аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христоролюбиваго града Ниневіи. Слова подвижническія. Изданіе третье, исправленное. Сергіев Посад: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1911.

[Tvoreniiâ izhe vo sviatykh" ottšanashego Avvy Isaaka Siriiânina, podvizhnika i otshel'nika, byvshago episkopom" khristoliiubivago grada Ninevii. Slova podvizhnicheskiiâ. Izdanie tret'e, ispravlennoe. Sergiev Posad: Tipografiâ Sv.-Tr. Sergievoi Lavry, 1911]

СВЕТООТАЧКА АНТРОПОЛОГИЈА У ПРОСТОРУ УМЕТНИЧКЕ РЕЧИ: ИСААК СИРИН – НИКОЛАЈ ГОГОЉ

Резиме

Међу ауторима који припадају представницима исихазма, од Макарија Великог и Јевагрија Понтијског, централно место припада византијском филозофу и богослову Јовану Синајском и преподобном Исааку Сирину, епископу Нинивејском. Већ је посвећивана пажња проучавању Лествице кроз призму Гогољевог живота и дела. Посебно разматрање захтевају *Подвижничке речи* или испосничке речи, дело које се заснива на мистичко-аскетском искуству и осмишљавању суштине духовног живота помоћу учења више од 20 познатих црквених отаца, и позно стваралаштво Николаја Гогоља, посебно други том *Мртвих душа*, те су она и предмет овог истраживања.

У чланку се разматра специфичност аскетско-аскептичке парадигме живота и дела позног Гогоља, анализира се проблем функционисања исихастичке традиције у његовој поезици, као и њен садржајни и идејно-тематски израз у другом тому *Мртвих душа* кроз призму *Подвижничких речи* Исаака Сирина.

Истичући религиозно сагласје у погледу на свет Николаја Гогоља и Ивана Кирејевског, месијанске принципе који су се базирали на истакнутој улози „животворног духа” Источне цркве, осмишљавање карактеристичних особина како католичке, тако и православне цркве, њихова супростављања и зближавања, ауторка истиче улогу зборника *Подвижничке речи* у преводу П. Величовског коју је имао у кардиналној промени Гогољевог система представа о духовним страстима док је био у Оптиној пустињи, што је утицало и на стваралачке интенције аутора и на изражавање у новим или у већ написаним и спаљеним деловима поеме *Мртве душе*.

У регистру уметничке естетике која се заснива на синергији антропоцентризма и догматског богословља, а повезана је и с унутрашњим препородом, теме страсти, љубави према ближњем, удаљавања од света, безмолвија с „ћутањем” разума, чистоће ума, искушења, молитве и трпљења заједничке су за Николаја Гогоља и Исаака Сирина, као и антиномичност унутрашњег искуства које они осмишљавају и објективизују.

Кључне речи: поезика, антропологија, исихастичка традиција, аскетика, библијска реч.