

Денка Крыстева

Мирская канонизация Гоголя и идеологические нарративы середины XIX века



Читывая, что литературные модели (и вообще искусство) могут влиять на общественное сознание и государственную власть, следует обратить особое внимание на проблему статуса писателя. Конструирование его образа как существенный субтекст русской культуры имеет свою историю. Результатом изучения этой проблемы, прочно вошедшим в научный оборот, стало представление о писателе – наставнике власти в период просветительского культурно-государственного синтеза (XVIII в.) и писателе – наставнике общества в период эмансипации культуры (XIX в.). Представление о мирской святости и мученичестве Поэта, на правах русской религиозно-культурной аксиомы, ввел в своих трудах А. М. Панченко. Он рассматривал это представление как часть топики русской культуры в период секуляризации, возникшее в ответ на потребность нации в духовных авторитетах, когда, после петровских реформ, упал авторитет Церкви¹.

В свете современного интереса к константам культуры и устойчивым сюжетам (темам, образам) в литературе акцент изучения можно поставить на связь констант национальной культуры с историей эстетических формаций или идеологических проектов, с контекстами и сюжетами социальной истории. Результаты, в частности, могли бы дополнить представления о формировании и утверждении национального канона личностей-символов, а также литературного канона.

Если принять тезис, что нация создает мирской иконостас своих Поэтов в пределах секуляризированной культуры, и ограничиться материалами XIX в., то можно утверждать, что активность коллективного сотворения образа Писателя связана с эстетическим мифом романтизма о божествен-

ной природе творческого вдохновения, с поиском национальной Идеи в период субъективного познания – в идеологических концепциях русской монархии и славянофилов, что было связано с ценностью религиозной идеи, возродившейся после просветительского рационализма.

Романтические идеи о Поэте-Гении – то есть о Поэте, воплотившем национальную идею, – стали основой пушкинского мифа в русской культуре, который был детально изучен с точки зрения воплощенности гения в биографии и творчестве², этапов существования мифа в русском культурном сознании XIX–XX веков³, предпосылок и причин формирования мифа⁴. Представление о мирской святости Пушкина, разделяемое после его смерти⁵, утверждало его образ на правах центральной мирской «иконы» и предполагало продолжение поэтического иконостаса новыми святыми.

И первым, кого нация канонизировала в миру после Пушкина, был Гоголь. Уже высказаны мнения, что это стало как бы непосредственным продолжением его участия в сотворении романтического мифа о Поэте в 1830-е годы, а также завершением «сюжета Гоголя» после смерти писателя (точка зрения М. Вайскопфа). Сам «эпилог» был дописан современниками на основе гоголевского мифа и утвержденного представления о «мирской святости» Писателя (Е. Анненкова), понимания Гоголем права на писательский труд только в поле нравственного совершенства и на основе восприятия житейского опыта как «покаянного пути очищения от грехов и молитвенного исцеления» (И. Виноградов, Е. Анненкова), как реализация «апостольского проекта» писателя (П. Михед), его «монашества в миру» (А. Моторин), «великопостнического отречения от грехов» в последние дни жизни (В. Воропаев)⁶.

Таким образом, мы находим основания для социального конструирования образа писателя в поле пересечения социологии литературы и социальной истории. Поэтому похороны и поминания Гоголя можно рассматривать как состоявшееся публичное и всесловное утверждение мирской канонизации Писателя. В задачи нашей статьи входит поиск ответа на вопрос о том, **что** поддержало канонизацию Гоголя в пограничье между религиозной и мирской жизнью. Обратимся к ранее не отмеченной связи Гоголевского мифа с идеологическими установками, сопровождавшими «эпилог» жизни Писателя.

Чтобы рассуждать о переносе явления церковного «причтения к лику святых» в сферу мирскую, уместно напомнить об условиях канонизации святых в русской православной церкви: праведное житие, безукоризненное православие, народное почитание и чудотворения⁷. Первым и непосредственным проявлением канонизации Гоголя в миру стали его похороны. Если воспользоваться метафорой Гоголя, можно утверждать, что канонизация была произведена «содроганием, вызванным потерей»*

* В статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность» Гоголь настаивал на эстетическом характере мифа о Поэте в 1830-е годы и видел его бытование прежде всего в литературных кругах. Это привело писателя к горькому заключению: «...смерть трех первых поэтов, Пушкина, Грибоедова и Лермонтова, ушедших один за другим, ввиду всех, в пору самого цветущего мужества, в полном развитии своих сил, никого не поразила. Даже не содрогнулось ветреное племя...» (VIII, 402–403).

и осуществилась как всесловное признание идеала святости, который писатель пытался осуществить в житейском опыте. При этом для ближайшего окружения Гоголя оказалось невозможным исполнить его последнюю волю: «Согласно его желаниям, Толстые хотели сделать скромные похороны...»⁸ Нужно отметить очевидное согласие такого желания со стремлением до конца превратить *Лествицу восхождения к Богу* в модель житейского пути⁹.

Поскольку каждая деталь обряда обладает символизмом / предельной семиотической насыщенностью, она обретает статус эмблемы в связи с мифологизацией писателя. Записи очевидцев помогают восстановить символизацию и часть ритуала утверждения мирской святости. «Умерший лежал... одетый в сюртук, в котором он ходил» (А. Тарасенков); «Он лежал в сюртуке, – верно, по собственной воле, с лавровым венком на голове...» (Ф. Иордан); «Гроб был усыпан камелиями, которые принесены были частными лицами. На голове его лежал лавровый венок, в руке огромный букет из иммортелей...» (графиня Е. Салиас)¹⁰.

Можно говорить о слиянии культурных традиций, о комплексе эмблем, сочетающих христианский символизм с традицией светского и литературного величания нетленной славы Поэта-схимника. Так, представлениям об угоднике Божиим отвечает сюртук, одетый на него. Учитывая, что, по свидетельству А. Тарасенкова, речь идет о «поношенном платье, в котором он ходил»¹¹, очевидна предельная емкость означения аскетизма, эмблематизация смирения и отречения от земных соблазнов как житейского выбора. В связи с этим следует понимать и значение лаврового венка, возложенного на голову покойного: в христианской традиции лавровый венок связывается с идеей мученичества и представлением о вечной жизни христианского подвижника, чьим символом являются вечнозеленые листья лавра¹². Соответствует этому и замена свечи в руках покойника как означение света в загробном мире (но, вместе с тем, символ догоревшей, угасшей земной жизни, ее переходности и мимолетности¹³) – на букет иммортелей как символ бессмертия (фр. *immortelle* – ‘бессмертник’). Камелии, какими был усыпан гроб, тогда осмыслялись в значении «цветов смерти» с восковыми, лишенными запаха лепестками, а их вечнозеленые листья – как утверждение идеи бессмертия души¹⁴.

Право на восприятие сюртука, лаврового венка, камелий и иммортелей как комплекс эмблематических обозначений ‘праведного, богоугодного жития’ и ‘вечной жизни’ в ритуальном утверждении мирской канонизации писателя поддерживает рефлексия о нем в дни после смерти и перед похоронами. Ее центром является представление о *святости, мученичестве* Гоголя и его *вечной жизни в Царстве Небесном*. Фактически об этом сказано в письме С. Аксакова от 23 февраля 1852 г. из Абрамцево с пометой «Одним моим сыновьям» и в письме его дочери В. Аксаковой из Москвы к отцу, – а также в подготовленной тогда статье И. Аксакова в «Московском сборнике», в записях княгини В. Репниной-Волконской. Если предоставить слово документам, нетрудно услышать единый голос.

«Я признаю Гоголя святым, не определяя значения этого слова. Это истинный мученик высокой мысли, мученик нашего времени и в то же время мученик христианства» (С. Аксаков)¹⁵.

«Гоголь – святой человек по своему стремлению... он возлюбил Бога всем умом своим, всей душой, всеми помышлениями, и ближнего, как самого себя... Какой святой подвиг вся его жизнь» (В. Аксакова)¹⁶.

«...и Гоголь обновленный в Царстве Небесном уже не Гоголь земной, но бессмертная ликующая душа, воспевающая: “Свят, свят, свят!”» (Княгиня В. Репнина-Волконская)¹⁷.

В стихотворении Н. Некрасова «Блажен незлобивый поэт», созданном «В день смерти Гоголя, 21 февраля 1852», защищая обличителя толпы с позиций демократического направления в литературе, поэт ввел мотив жизни-мученичества Гоголя – поэтическое сравнение с тернистым путем Христа, Гонимого за проповедь любви и Распятого: «Проходит он тернистый путь <...> Его преследуют хулы: / Он ловит звуки одобренья / Не в сладком ропоте хвалы, / А в диких криках озлобленья <...> Он проповедует любовь <...> Со всех сторон его клянут / И, только труп его увидя, / Как много сделал он, поймут, / И как любил он – ненавидя!»¹⁸

К смысловой линии мирской канонизации Гоголя относится прощание с ним, которое напоминало прикосновение к святым мощам: «Когда надо было проститься с ним, то напор всех был так велик, что крышу накрыли силой. Всякий хотел поклониться покойнику, поцеловать руку его, взять хотя стебель цветов, покрывавших его изголовье» (графиня Е. Салиас)¹⁹; «...лавровый венок <...> при закрытии гроба был снят и принес весьма много денег от продажи листьев сего венка. Каждый желал обогатить себя сим памятником» (Ф. Иордан – А. Иванову)²⁰. Прощание с Гоголем перекликается с рассуждением Иоанна Дамаскина о почитании святых и их мощей: «Закон считает нечистым того, кто коснется мертвеца (Чис. 19:11), но они не мертвы. С тех пор, когда Сама Жизнь, Виновник жизни принял смерть, почившие с мыслью о воскресении и с верой в Него не мертвы»²¹.

Вместе с тем, лавровый венок можно воспринимать и в плане светского прославления Гоголя. Это эмблема славы писателя в русской литературе XIX в. восходит к античной традиции венчания поэта Парнасским деревом Аполлона и к XXX оде Горация (известной во многих переводах – Державина, Батюшкова, Пушкина...). Лавровый венок, несомненно, был «литературной» деталью сотворения мифа о *вечном Гоголе* и знаком его всеобщего признания как вечного обитателя русского Парнаса. Кроме того, это память о ритуале, принятом в Риме у Гоголя и его окружения. Так, княгиня Ростопчина вспоминала о признании ее поэтической славы и чествовании лавровым венком, когда в этом участвовал Гоголь²².

К чертам его канонизации относится Чудо, связанное со знаками нетленного духа и исцелительной силы²³. Ряд свидетельств, введенных в научный оборот В. Воропаевым, отсылает к единому признанию чудотворящего духа покойного. Так, чудесным признано совпадение 40-го дня после смерти как дня вознесения на небеса души Гоголя 31 марта – с понедельником Светлой недели (в 1852 г. празднование Воскресения Христа

приходилось на 30 марта). Именно такое восприятие друзьями и почитателями символики Воскресения на поминках Гоголя подтверждал Ст. Шевырев: «Утешением было в нашей горе слышать воскресный колокол вместе с заубойным пением. На могиле его, убранной зеленью и цветами среди снега, мы слышали “Христос воскрес!”»²⁴ М. Погодин также вспоминал о впечатлении, которое произвело на поминальном обеде чтение Ст. Шевыревым последней, напечатанной Гоголем при жизни, статьи «Светлое Воскресение», и утверждал, что это было сопоставимо с мистическим состоянием явления чуда нетленного духа после смерти: «...какую силу получило каждое его слово... теперь послышавшееся из могилы, запечатленное великой печатью смерти и бессмертия, священный голос с того света...»²⁵

Существенным аспектом в мирской канонизации писателя является представление о его *чудотворящем духе, излучающем после смерти любовь в примирении и единении разрозненных*. Речь идет об отзвуке мечты Гоголя о миротворстве²⁶, его идеях врачевания и исцеления словом и любовью человека XIX века, разболевшегося враждой и недовольством. Об этом было заявлено в книге «Выбранные места из переписки с друзьями», не принятой большинством критиков и поддержанной при жизни писателя только людьми Александровского века²⁷. Смерть и похороны Гоголя неожиданно воскресили его идеи в коллективном переживании утраты, породившей «чувства примирения и любви» (А. Смирнова-Россет – С. Аксакову 9 апреля 1852 г.)²⁸ и потребность единения враждующих и разобщенных. Так, по воспоминаниям ранее ссорившихся московских славянофилов, это примирило их всех²⁹. Западник Иван Тургенев в «Письме из Петербурга» призывает: «...теперь нужно держаться друг за друга...»³⁰ Метафорой побеждающей силы добра здесь становится образ руки Петербурга, которую он протянул Москве, преодолевая традиционное их противопоставление.

Пафос единения в момент потери Гоголя заявлен позицией Аксаковых. Иван Аксаков в «Московском сборнике» (1852) публикует «Несколько слов о Гоголе», где пишет о потребности «поделиться словами скорби со всеми теми, неизвестными нам, кого Бог пошлет нам в читатели». А его отец потрясенно осознает: «Гоголь умер... Странные слова, совсем не производящие обыкновенного впечатления. Если вчера была во мне некоторая борьба частного чувства с общею потерей, то сегодня первое совершенно исчезло, так что я не могу отыскать его... и я совершенно подавлен общею бедою»³¹. В тургеневском «Письме из Петербурга» погребение Гоголя в Москве обретает символический смысл приятия Писателя русским сердцем. О реализации этой метафоры свидетельствует невероятное, по воспоминаниям современников (Ф. Иордана, графини Е. Салиас, графа А. Закревского), стечение «несметного числа лиц всех сословий» в дни прощания³². Общерусское почитание Гоголя как проявление его мирской канонизации подтверждается анонимным рассказом о том, как кто-то из проходивших спросил:

«— Кого это хоронят? И неужели все, идущие за гробом, родственники покойника?»

Ему отвечали:

– Хоронят Гоголя, а родственников у него – вся Россия»³³.

Нетрудно заметить слияние голосов. Утверждение представлений о мученичестве и святости писателя сближает славянофилов и западников, аристократов и демократов, ближайших друзей и неизвестных читателей и почитателей. В письме к отцу В. Аксакова пишет об утрате Гоголя как о «судьбах Божиих и для России». В «Письме из Петербурга» Тургенева, выражающем идею общерусской утраты, автор восклицает: «Гоголь умер! – Какую русскую душу не потрясут эти два слова?» – и потому теперь самого писателя «мы имеем право, горькое право, данное нам смертью, назвать великим». И даже Ф. Булгарин, ненавидевший Гоголя, вынужден был заметить: «Статья в “Москвитяине” о кончине Гоголя напечатана на четырех страницах, окаймленных траурным бордюром. Ни о смерти Державина, ни о смерти Карамзина, Грибоедова и всех вообще светил русской словесности русские журналы не печатались с черной каймой... как будто дело шло о великом муже, благодетеле <...> который наполнял мир славою своего имени»³⁴.

О сложившемся общерусском признании Гоголя говорит и единый язык прославления Писателя (мученика, наставника) в поминальной заметке И. Аксакова (1852) и в стихотворных поминаниях «Минувшему высококому 1852 году» графини Е. Ростопчиной³⁵ и «Поминках» П. Вяземского³⁶, где показателен ряд совпадающих и семантически связанных мотивов: *слава и честь России, страдалец славы, духом схимник, монах-художник, мученик возвышенной мысли, наставник*.

Бытование гоголевского мифа в народном сознании доказывается неверием в смерть писателя крестьян на его родине: «То не правда, что толкуют, будто он умер – похоронен не он, а один убогий старец; сам он, слышно, поехал молиться за нас в святой Иерусалим. Уехал и скоро опять вернется сюда» <...> Некоторые из них... даже гадали по нем, ставя на ночь пустой поливяный горшок и сажая в него паука... По местному поверью, если паук вылезет ночью из горшка с выпуклыми, скользкими стенками, то человек, по котором гадают, жив и возвратится. Паук... ночью заткал паутиною бок горшка и по ней вылез; но Гоголь, к огорчению гадавших, не возвратился»³⁷.

Такая коллективная эмоциональность и отзывчивость соотносима с обращением Гоголя к читателям в предисловии к «Выбранным местам». Перед отъездом в Иерусалим (июль 1846 г.) он писал: «...прошу всех в России помолиться обо мне, начиная от святителей, которых вся жизнь есть одна молитва. Прошу молитвы как у тех, которые смиренно не веруют в силу молитв своих, так и у тех, которые не веруют вовсе в молитву и даже не считают ее нужною: но как бы ни была бессильна и черства их молитва, я прошу помолиться обо мне этой самой бессильной и черствой их молитвой. Я же у Гроба Господнего буду молиться о всех моих соотечественниках, не исключая из них ни единого; моя молитва будет так же бессильна и черства, если святая небесная милость не превратит ее в то, чем должна быть наша молитва» (VIII, 217–218).

Как свидетельствует всё вышесказанное, сотворение культа Гоголя – спонтанное и коллективное / всеобщее – рождалось на границе мирской жизни и религиозного сознания, вне церковной ограды. В признании писателя символом нации ведущими были мотивы литературной канонизации, народно-религиозного почитания «заступника», идеологических, чаще всего, демократических представлений о «терновом пути» писателя, славянофильской веры в чудо его «миротворства» и «единения» нации. Заметим, что преклонение перед Гоголем всех сословий, всех возрастов, всех идеологических лагерей осуществляется в ситуации «борьбы культур» (по Б. Ф. Егорову), идеологического «вавилонского многоглаголения» в 1840-х – начале 1850-х годов. Почему?

Первый (и заранее предполагаемый) ответ – справедливость утверждений А. М. Панченко о проблеме статуса русского писателя как религиозно-культурной: основанием канонизации является русская культурная привычка чтить Писателя как обладателя истины и наставника нации (разделяемая самим Гоголем в статье «О лиризме наших поэтов» 1846 г.). Но в заметке Ф. Булгарина было сказано, что *ни смерть Державина, ни смерти Карамзина, Грибоедова* (добавим: и позже – *Жуковского*) не вызвали таких отзывов, как потеря Гоголя.

Всеобщее тяготение к Гоголю представляется обусловленным и эстетическими, и социальными причинами. Определенная «двойственность» художественного мира Гоголя и его идеологических представлений несомненно обусловила читательский интерес всех социальных групп (и демократическая защита «маленького человека», и монархизм писателя, заявленный в сотворчестве национальной идеологии вместе с Пушкиным, Жуковским и самим Николаем I; конструирование идеального мира в отречении от реального; изображение провинциального и деревенского мира как «идеального топоса» и, наряду с ним, гротесковая модель иррационального мироустройства города с властью «вещей», «денег», «чина», какая угрожала потерей идентичности; изображение и деформированного русского характера, и перспектив его религиозного «исправления»). При этом заметим, что в поле коллективной эмоциональности и канонизации писателя не попали только оценка сатирического таланта Гоголя, его заслуги в показе гротескной модели мира, деформирующей человека, и поиски путей к его исправлению.

Всеобщее признание Гоголя отвечало потребности в объединяющей нацию идее и/или личности в 1840–1850-е годы, когда общество находилось в состоянии раскола, «вавилонского многоглаголения» и непонимания, в идеологических спорах о национальной идентичности и дальнейшем пути. Это предопределяет рассмотренный отзыв прежде всего на миротворческую мечту Гоголя и восприятие его как «врачевателя враждующего» с самим собой и миром человека XIX века, который, по словам писателя, «разболелся мудрствованием и недовольством». Утопический проект социального христианства с «всеобщим духом любви» в «Выбранных местах», глубоко потрясший русское общество³⁸, восстанавливает представление о теократизме и его триаде «Царь – Священник – Писатель /

Пророк». На фоне идеологической распри славянофилов и западников, демократов, либералов и консерваторов это представление близко поколению людей Александровского века, с его «чувствительным» идеалом социально-политического покоя и любви, а также поколению Николаевской эпохи, с его романтическими идеалами единства нации, осознанием национальной исключительности и богоизбранности, обоснованным формулой «самодержавие – православие – народность».

Гоголь был близок к славянофилам, но славянофилом не был, – об этом 28 апреля 1852 г. записывает в своем дневнике цензор А. Никитенко, когда, оценивая статью Аксакова о Гоголе и замечательные стихи Хомякова в «Московском сборнике», отмечает попытку славянофилов превратить имя Гоголя в свое знамя³⁹. Учитывая утверждение святости, праведности и миротворчества в мирской канонизации Гоголя, обратим внимание на контекст, провоцирующий активность поддержания культа Писателя среди славянофилов: как представляется, сам культ возникает в непосредственной связи с их романтическими идеализирующими лозунгами о любви русского славянства к «кротости и тишине», о «богоизбранности русского народа», о славянской цивилизации «слова и славы», о «воображаемом единстве славянского христианского мира».

Думается, что поводом к этому стало обострение коллективной эмоциональности и славянофильского идеологического нарратива о *религиозности русского славянства* в середине XIX в. Это было связано с Восточным вопросом – особенно со спором «о праве на ключи от Гроба Господня» и формированием идеологии Священной (Крымской) войны. Когда Франция при Наполеоне III в 1850 г. потребовала у турецкого султана передачи ключей от ворот Вифлеема, православные монахи Иерусалима обратились за помощью к русскому царю. В рассуждениях о *праве России на Ключи от Гроба Господнего*, о неизбежной *священной битве за Православие* – как поиске идеологических обоснований будущей войны с Османской Турцией и возгордившейся Европой – особое место занимает воззвание славянофилов к России об осознании грехов и молитвенном очищении перед битвой. Славянофилы выступают идеологами этой войны, утверждая, что она будет *за освобождение Православных христианских народов, братьев-славян*. Но, чтобы вступить в эту войну, воспринимаемую (по И. Киреевскому) как наказание за грехи, Россия должна пройти через «очищение» от них. Этот нарратив славянофильской идеологии моделируется древнерусским и фольклорным идеалом «Святой Руси», неотделимым от христианства, его защиты русскими богатырями и от представлений о том, что «верная порука русской народности – смирение и молитвенная тишина»⁴⁰, – в его противопоставленности «гордыне индивидуалистической Европы». На основании таких идеологических представлений в поэзии славянофилов 1840-х – середины 1850-х годов оформляется особый «покаянный» текст.

Сюжет войны с объединившимися против России Европой и Турцией, по идеологической парадигме национального самоопределения и изображения нации как личности, строится на устойчивом комплексе семантически связанных мотивов с ее праведническим идеалом нации. По наблюдению

ниям Е. И. Анненковой, это «осознание греховности и исповедь грехов», противостояние гордыне, воинственности в «покаянии», «молитвенном очищении» и осуществление идеала «праведности». Воззвание славянофилов к покаянию России перекликается с намерениями Гоголя молиться у Гроба Господня за всех православных и тем самым очиститься от грехов (на что он получил благословение и осуществил свое хождение в 1848 г.). Видимо, в стремлении к покаянию славянофилы учитывали поиски праведности Гоголем и его опыт «жить свято». Между этими сюжетами «духовной» биографии писателя и покаянной поэзией славянофилов, адресованной всей России, есть несомненная связь мотивов раскаяния за грехи и подвига. Например, в «Дневнике» В. Аксаковой за 1854 год чередуются записи о Севастопольской битве как битве за *торжество веры Христовой, именно Православия*, рассуждения о святости подвига «жизни праведной» (чему должны предшествовать *покаяние, очищение, смирение, молитва*) и записи-поминания *святости* Гоголя и его *Слова о России*⁴¹. Таким образом, с точки зрения славянофилов, в *битве за Православие*, за его священные символы и места в начале 1850-х годов Россия нуждалась в новых христианских подвижниках. И опыт Гоголя, как «жить свято», и его дорога к святости в идеологическом контексте 1850-х годов представляли Путем, который *вся* Россия должна пройти, отстаивая свою национально-религиозную идею.

Примечания

¹ Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Новый журнал. 1991. № 1. С. 11–25.

² Н. Скатов выдвигает эту концепцию в исследовании: Скатов Н. Н. Русский гений. М., 1984.

³ Муравьева О. С. Образ Пушкина: исторические метаморфозы // Легенды и мифы о Пушкине. СПб., 1994. С. 109–128.

⁴ Строганов М. В. «Наше всё». Предпосылки и причины формирования мифа о Пушкине // Литература. 2009. № 11 (1–15 июня). С. 26–33.

⁵ Крыстева Д. Мифологизация поэта в России конца XVIII – первой трети XIX века и аспекты сакрализации Пушкина. К проблеме русской ментальности // Studia slavica. Шумен, 2000. С. 61–75; перепеч. в изд.: Болгарская русистика. 2001. № 3/4. С. 38–47.

⁶ Виноградов И. А. Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. М., 2000; Анненкова Е. И. Мирская святость как опыт жизни и предмет творческой рефлексии // А. М. Панченко и русская культура: Исследования и мат-лы. СПб., 2008. С. 138–149; Ворopaев В. А. Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. М., 2008; Он же. Последние дни Гоголя как духовная и научная проблема. – [Электрон. изд.] http://www.gogol.ru/gogol/statii/poslednie_dni_gogolya_kak_duho/ (дата обращения 20.07.2009); Михед П. В. Об апостольском проекте Гоголя (опыт реконструкции) // Гоголь как явление мировой литературы: Сб. ст. по мат-лам Междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня смерти Н. В. Гоголя... М., 2003. С. 42–55; Михед Павло. Апостольський проект Миколи Гоголя (спроба ре-

конструкції) // *Он же*. Слово художне, слово сакральне...: 36. статей. Ніжин, 2007. С. 3–23; *Моторин А.* Монах в миру. – [Электрон. изд.] <http://russzastava.narod.ru/veragogol.html> (дата обращения 20.09.2009); *Нейчев Н.* Литература и Месианизъм. Руското литературно месианство през XIX в. Пловдив, 2009. С. 265 и след.

⁷ *Митрополит Ювеналий.* Канонизация святых в Русской Православной Церкви // Православная газета. Офиц. изд. Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви. 2004. – [Электрон. изд.] <http://orthodox.etel.ru/2004/05/kanon.shtml> (дата обращения 10.10.2009).

⁸ *Смирнова И. А.* А. О. Смирнова-Россет в русской культуре XIX века. М., 2004. С. 407.

⁹ *Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина.* Лествица на божественото изкачване. 2 попр. изд. София, 1998; *Анненкова Е. И.* Цит. соч. С. 138–149.

¹⁰ *Вересаев В.* Гоголь в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников. Харьков, 1990. С. 643–645.

¹¹ Там же. С. 616.

¹² *Купър Д.* Энциклопедия на традиционните символи. София, 1993. С. 113.

¹³ Там же. С. 192.

¹⁴ Камелия. – [Электрон. изд.] <http://www.flowers-to-world.com/ru/flower/catalogue/kamelia.html> (дата обращения 25.09.2009).

¹⁵ *Аксаков С. Т.* История моего знакомства с Гоголем // *Он же*. Собр. соч.: в 4 т. М., 1956. Т. 3. С. 387–388.

¹⁶ *Аксакова В. С.* Дневник. 1854. – [Электрон. изд.] http://dugward.ru/library/aksakov/vaksakova_1854.html (дата обращения 12.09.2009).

¹⁷ Цит по изд.: *Воропаев В. А.* Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. С. 245.

¹⁸ *Некрасов Н. А.* Сочинения: в 2-х т. М., 1976. Т. 1. Стихотворения. 1845–1877. С. 65–66.

¹⁹ *Вересаев В.* Гоголь в жизни. С. 644–645.

²⁰ Там же. С. 643.

²¹ *Св. Йоанн Дамаскин.* Точно изложение на православната вяра. София, 1996. С. 204.

²² Русские писатели: Биобиблиограф. словарь: В 2 т. / Под ред. П. Николаева. М., 1990. Т. 2. Е. П. Ростопчина. С. 100.

²³ *Митрополит Ювеналий.* Указ. соч.

²⁴ Цит. по электрон. изд.: *Воропаев В.* Последние дни Гоголя как духовная и научная проблема.

²⁵ Там же.

²⁶ *Анненкова Е. И.* Гоголь и Аксаковы (Лекция). Л., 1983. С. 39.

²⁷ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937 / Репринт. изд.: Вильнюс, 1991. С. 266–267; *Смирнова И. А.* Цит. соч. С. 380–381.

²⁸ *Смирнова И. А.* Цит. соч. С. 413.

²⁹ Там же.

³⁰ *Тургенев И. С.* Письмо из Петербурга. С. 328–329.

³¹ *Аксаков С. Т.* История моего знакомства с Гоголем. С. 387.

³² *Вересаев В.* Гоголь в жизни. С. 643, 644.

³³ Последние дни и смерть Николая Васильевича Гоголя. – [Электрон. изд.] <http://haron.sxnarod.com/poslednie-dni-i-smert-nikolaya-vasilevicha-gogolya.html> (дата обращения 10.10.2016).

³⁴ Северная Пчела. 1852. № 120.

³⁵ *Поэты 1840–1850-х годов* / Вступ. ст. и общая ред. Б. Я. Бухштаба. – Второе изд. – Л., 1972. (Большая серия «Б-ки поэта»). С. 118.

³⁶ *Вяземский П. А.* Стихотворения. – Изд. 3-е. – Л., 1986. (Большая серия «Б-ки поэта»). С. 391–392.

³⁷ *Данилевский Г. П.* Знакомство с Гоголем (Из литературных воспоминаний) // *Он же.* Сочинения: в 24 т. – Изд. 8-е. – СПб., 1901. Т. 14. С. 113.

³⁸ *Смирнова И. А.* Цит. соч. С. 380–381.

³⁹ *Никитенко А. В.* Дневник: в 3 т. Л., 1955. Т. 1. 1826–1857. С. 352.

⁴⁰ *Анненкова Е. И.* Русское смирение и западная цивилизация (спор славянофилов и западников в контексте 40–50-х годов XIX в.) // *Русская литература.* 1995. № 1. С. 123–136.

⁴¹ *Аксакова В. С.* Цит. соч.