

ДИСКУРЗИВНИ МАТЕРИЈАЛ „ШИЊЕЛА“

Ољи и Серјожи

Гогољева новела о петербуршком чиновнику, поред белетристичких извора,¹ има још три претекстуална слоја, од којих су два већ обелодањена, али захтевају даље истраживање, али један за сада није осветљаван у науци о књижевности. „Шињел“ нас истовремено упућује на градске гласине, на религијски дискурс и на философску полемику. Уметнички текст се, за Гогоља, јавља као синтетичко устројство чији је задатак у томе да споји међусобно различите врсте ауторитативне речи: народне (усмено постојећи жанр гласине-анегдоте), црквене (хагиографија) и индивидуалне речи која претендује на општезначност у спекулативним теоријама. Естетичко стваралаштво, на тај начин, јесте у највећој мери амбивалентно:² оно је несамостално, оно нема сопствени ауторитативан глас, али у исто време оно поседује снагу да сабира остале говорне праксе, да конституише себе ван њихових граница. Археолошки рад на туђим небелетристичким текстовима, који је обавио Гогољ, био је по својој идеји есхатолошки, дао је у резултату реплику, која је постала последње од оног што се уопште може рећи. У контакту са троструким ауторитетом, приповедање се прожимало патосом, преводило је категорију естетичког у конкурентну њој (по Канту) – у узвишено.³ С друге (дијалектичке) стране, приповедање, које је доспевало у позицију с оне стране власне дискурзивности и због тога није могло јасно да одреди свој статус, усмеравало се, као чин мимезиса, пре свега на регистрацију свакаких празних места, нестанка, несташница итд.⁴ у описиваној стварности (као што је добро познато).

1.

Анегдотизам „Шињела“ не исцрпљује се усменом причом, коју наводи П. В. Аненков, о чиновнику који је током лова у тршчаку изгубио тек стечену пушку-лепажевку,

¹ В. преглед научних радова о њима: Julian Graffy, *Gogol's "The Overcoat"*, London, 2000, 64–68.

² О дијалектици (самоодрицању) естетичког у Гогољевој прози в.: Gudrun Langer, *Schöne Synthese oder diabolische Mischung? Zum Problem des Schönen in Gogol's Frühwerk*. – *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 1991, Bd. LI, 143–173.

³ В. детаљно: Susi K. Frank, *Der Diskurs des Erhabenen bei Gogol' und die longinsche Tradition*, München, 1999.

⁴ В., на пример: Aage A. Hansen-Löve, "GØGØL", *Zur Poetik der Null- und Leerstellen*. – *Wiener Slavistischer Almanach*, 1997, Bd. 39, 183–303, а такође чланке објављене у колективној монографији: *GØGØL: Exploring Absence. Negativity in 19th-Century Russian Literature*, ур. Sven Spieker, Bloomington, Indiana, 1999; в. још о „кризи репрезентације“ у Гогољевој прози: Ямпольский Михаил. *Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре*. – Москва, Новое литературное обозрение, 2007, с. 323 сл.

па од мукe добио грозницу.⁵ Тим усменим извором се објашњава, код Гогоља периферни, мотив „прилога“, који неуспешно предузимају Башмачкинове колеге, како би му надокнадиле губитак шињела (код Аненкова такво сакупљање новца доводи до срећног расплета: баксузни чиновник добија нову пушку и оздрављује). Међутим, Гогољ је петербуршке гласине поставио у основу централне колизије новеле, о чему сведоче бележнице А. И. Сулакадзева, који је сачинио хронику гласина које су колале по Петербургу у периоду од 1824–1825. године.⁶ Ево једне од њих:

Дана 26. септембра, код Тавричкој врати, на шест или четири корака од сиражарске кућице, увече, лојови су напали једној честивој госпођини и ољачкали ја, скинули ми шињел, узели сај, новчаник и осјало. Он је викао, али сиражар је одговорио како је сам и од сиражарнице – свој месца – не сме да оде. Шта да се ради? Ољачкани је љути ја трди сиражара, кад у тај час наилази надзорник и пише да разлој вике. Ољачкани човек му прича своју невољу, али надзорник кварта правда сиражара шиме што он јесте сиражар, ја према шоме, не сме никуда да мрдне са свој сиражарској месца. Ољачкани је саслушао све те будалаштине, ја ја уишао да ли барем жели да сазна како се и иде му се то догодило. Надзорник му је одговорио да је рад, ја обојица коракнуше на месца иде је извршена крађа. „Ево, овде су ме они напали“, каже, „ево, са овој месца. Ја сам викао сиражару – и ево првој ударца који сам добио од лојуже.“ Уз те речи, уверени човек је жестоко расјалио надзорника кварта по глави, зашио у туди, и даље, шако да је полицејски службеник завалио за помоћ и захтевао да му помоћне сиражар. Али онај, који је показивао како су ја љукли и љачкали, виче: „Не мрдај, сиражару, ти не смеш да најушаш своје сиражарско месца.“ После је надзорник хтео да ја одведе у своје одељење, али овај није пришао него је оишао обер-полицејстеру Шуљгину ја, пошто му је све приричао, ошкрио све како је било, Шуљгин је наредио да прибијени надзорник кварта плаши 500 рубаља ољачканоме и шиме се то завршило. Ипричао књиовоја Гејне.⁷

Фолклорна прича, коју је забележио Сулакадзев, спада у жанр етиолошких анегдота, везаних за моменат аванзовања звезде на нову дужност: обер-полицејстер А. С. Шуљгин је ступио на дужност 25. јула 1825. године. Тешко се може сумњати да је управо то тумачење имало наставак и преображавање у једној од основних сижерних линија „Шињела“ (пљачка приликом стражареве попустљивости; одбијање генерала, представника власти који брани част униформе, да помогне настрадалом; жртвина освета, којом се као у огледалу понавља увреда која јој је нанесена). Треба подвући да „једно значајно лице“ у „Шињелу“ представља тек постављени на нову дужност и да Башмачкин, обраћајући се њему, спомиње „госпођина обер-полицејстера“. Није искључено да је Гогољ искористио етимологију презимена „Шуљгин“ (‘шуљга’ = ‘лева рука’) у троструком мотиву љубљења руке, који испливава (без нарочите сижерне потребе) приликом описа обичаја који је устаљен у породици „значајног лица“.

Гласину, којом се прославио Шуљгин, Гогољ је прерадио тако да се претвара у сатиру, истиха мотивисану *ad personam* (и наводи нас да се сетимо књижевне технике

⁵ П. В. Аненков, *Литературные воспоминания*, Ленинград, “Academia”, 1928, 61–62.

⁶ В. такође: И. П. Смирнов, *О подделках А. И. Сулакадзевым древнерусских памятник* (месца мишификацији в историји култури). – TODRL, т. XXXIV, Ленинград, 1979, 216–217 (200–219).

⁷ Архив Санкт-Петербуршког института историје РАН, ф. 238, оп. 2, ед. хр. 149/2, л. 36 об. – 37 об.

раскринкавајућег исмевања, која је била необично распрострањена у XVIII веку, чему ћемо се још враћати). Народна реч у „Шињелу“ губи своју конкретну ауторитативност (Шулгин се овде вреднује дијаметрално супротно у поређењу са извором), али притом задржава способност да буде исказ о хијерархијском друштвеном поретку,⁸ остаје спрегнута са влашћу (до које нижи друштвени слој не може да допре, осим само вербално). Испражњавајући приказану референтну средину, Гого је компензаторно опредељивао саопштења која циркулишу у њој и стварају сопствену стварност, довољну самој себи: „Шињел“ открива своје порекло из градског фолклора, препричавајући један од његових образаца (чиновничку анегдоту о „Фалконеовом споменику“) и позивајући се на гласине приликом приказивања како се Башмачкин са онога света светио.

2.

Религиозни претексти у „Шињелу“ спајају се с анегдотским значењима, у оној мери у којој су и једни и други – верска појава, мада је вера посветовљена у случају незваничне усмене културе. У области црквене књижевности, у коју је укључен „Шињел“, пажњу истраживача већ одавно је привукла прича о Акакију Синајском.⁹ Реализујући етимологију свог имена, кротки (в. *akakia*) послушник, о коме говоре и Јован Лествичник, и *Пролој*, и други хагиографски зборници који су били доступни Гогољу,¹⁰ стоички подноси увреде од манастирског руководиоца, а после смрти се одазива из гроба и одговара на питање које му је упутио неки „велики старац“, односно за подвиг трпљења бива награђен вечним животом. Отуда неоспорно потичу оне епизоде „Шињела“ у којима је Башмачкин приказан као жртва подсмевања, којима га извргавају у канцеларији. Кајању манастирског руководиоца Акакија Синајског, које је уследило пошто је светац посмртно учинио чудо, код Гогоља одговара буђење братољубља у младом чиновнику који се клони пакосних шала на рачун немоћног бића. Хагиографска легенда, као што примећује Чинција де Лото (*Наведено гело*, 81–83), оставила је траг и у завршним деловима „Шињела“ где, због Башмачкиновог одсуствовања са посла, из надлештва му шаљу стражара, који сазнаје да је Башмачкин умро; у претексту, манастирски руководиоца Акакија Синајског предлаже „великом старцу“ да оде до гробнице и увери се да послушник није међу живима; у оба случаја, даље, испоставља се да су умрли ликови способни за делање. Генералово обуздавање своје охоле ћуди,

⁸ О хијерархизеру младе функције гласина-анегдота в.: Борис Дубин, *Речь, слух, рассказ: трансформация устного в современной культуре*. – В.: Борис Дубин, *Слово – йисмо – литература. Очерки њо социолоџии современной культуры*, Москва, 2001, 80–81 (70–81). О великом интересовању романтичара за жанр анегдоте в.: Ефим Курганов, *Литературный анегдот њушкинской эпохи*, Хелсинки, 1995.

⁹ На овај сиче у вези са „Шињелом“ први је указао у својој дисертацији (1955) F. Drissen (в.: F. C. Drissen, *Gogol as a Short-Story Writer. A Study of his Technique of Composition*, Paris, The Hague, London, 1965, 182–214).

¹⁰ Почев од чланка K. D. Zeemanna (K. D. Seemann, *Eine Heiligenlegende als Vorbild von Gogol's "Mantel"* – *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 1962, Bd. XXXIII, 7–21), међу истраживачима је завладало мишљење да је Гогољ из *Лествице* сазнао за легенду о Акакију Синајском – в., на пример: Е. А. Смирнова, *Поэма Гооля "Мертвые души"*, Ленинград, 1987, 143–144; в. поготову: Чинција де Лотто, *Лествица "Шинели" – Войросы философии*, 1993, ф 7, 58–83.

после мртвачевог напада, понавља промену која се пре тога догодила са младим чиновником, и има исто интертекстуално порекло, као и она. Ипак, ма колико да су задивљујуће наведене сагласности, смисаона конструкција Гогољеве новеле не може се редуковати на једну поучну причу, коју је изложио Јован Лествичник, а која је затим ушла у широку употребу у православној писмености.

Основне теме одеће/свлачења и освете у „Шињелу“ не уклапају се у схему хагиографског приповедања о подвигу послушања, али, ипак, по идеји О. Г. Дилакторске, одговарају оној врсти књижевности о светости, коју чине житија јуродивих (где јунак носи стару одећу и грди носиоце власти).¹¹ Још одлучније од Дилакторске, на Башмачкиној сличности са јуродивима је инсистирао Ј. В. Ман, у чланку којим је предлагао да се „Шињел“ чита као текст који, ако и карневализује рутинску стварност, не чини то просто рушилачки него ради заштите највиших вредности неовдашњег света.¹² Ови судови изгледају сасвим исправни. У исто време, они остају тек једна истраживачка интуиција, све док не буду потврђени доказима интертекстуалног карактера, док се не открију дела о јуродству, са којима је „Шињел“ у корелацији на непосредан начин, а не само типолошки. Покушаји, који су предузимани с циљем аргументовања те врсте методологије за проучавање историјских извора, не могу се сматрати задовољавајућим. Тако је Ј. А. Сурков упоредио „Шињел“ са житијем Теодосија Печерског¹³ у коме су, по давнашњем (1931) запажању Г. П. Федотова, садржани мотиви који зближавају преподобног са „псовачима“ световне неправде.¹⁴ Међутим, као тематско-композиционе целине, текстови о бунту потлаченог чиновника и о градитељу манастирског живота, разуме се, немају ничег заједничког. Ако имамо намеру да ово Гогољево дело укоренимо у књижевност о светим „бестидницима“, потребно је да нађемо такво житије јуродивог које би се, прво, повезивало са легендом о Акакију Синајском и, друго, слагало са „петербуршком приповешћу“, по генералном смислу, а не само у појединим мотивима (који лутају из једног у други хагиографски споменик, и зато не дају поуздан доказ о томе из каквог самосвојно искомбинованог мотивског комплекса, односно текста је настала та приповест). Тражено житије – опис је подвига Андреја Цариградског,¹⁵ омиљен у Русији, а Гогољ га је могао знати, пре свега, из *Минеја члечких* Димитрија Ростовског.¹⁶

Византијско житије (крај IX – почетак X века) говори, између осталог, о сталном сапутнику Андреја Јуродивог, шипарцу Јефифанију, кога ђаво распаљује похотом. Андреј упућује свог ученика у Цркву Светог Акакија, „јер велику смелост има добри

¹¹ О. Г. Дилакторская, *Фантаслическое в "Петербургских повестях"* Н. В. Голяя, Владивосток, 1986, 160–165.

¹² Ю. Манн, *Карнавал и его окрестности. – Вопросы литературы*, 1995, вып. 1, 161 – 177 (154–182).

¹³ Е. А. Сурков, *Русская повесть первой трети XIX века (генезис и поэтика жанра)*, Кемерово, 1991, 127 сл.

¹⁴ Георгий Федотов, *Святые древней Руси*, Москва, 2003, 47.

¹⁵ Детаљно о овом споменику и његовим преводима на руски в.: А. М. Молдаван, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*, Москва, 2000.

¹⁶ Ово дванаестотомно издање помиње се у Гогољевој *Зайисној книжке за 1846 г.*: Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 9, под ред. Г. М. Фридендера, [Москва – Ленинград], Изд-во АН СССР, 1952, 561.

мученик у Господа¹⁷. У храму, Јеџифанију се јавља сам Акакије, „лик има тело, и тек израслу брадицу“ (206), те му обећава помоћ и заступништво. Реч је о Акакију Кападокијском, који је пострадао за веру за време владавине цара Максимилијана и био кажњен одсецањем главе 303. године. Црква, у којој су се чувале његове мошти, била је подигнута у Константинопољу за време Константина Великог. Мада су подвизи Акакија Синајског и Акакија Кападокијског различити, треба водити рачуна о томе да Андреј поучава Јеџифанија из наставе незлобивости и смерности: „[Б]уди ћутљив, стрпљив, и трпи у жалости, не осућуј никога“ (139). У улози учитеља, јуродиви се непосредно супротставља пастиру-врећачу из *Лесџивице*. Андреј – семантичка је карика која аналогично повезује Башмачкинову истоименост са Акакијем Синајским и покровитељство које Акакије Кападокијски указује Јеџифанију, будућем епископу. Ако Башмачкин својом кроткошћу понавља лик Јована Лествичника, онда умире попут хришћанског мученика из Кападокије, који је најпре био затворен у тамницу, а затим убијен. После експлозије гнева „значајног лица“ „Акакије Акакијевич је тако *обамро*, затетурао се, задрхтао читавим телом и никако *није могао да сџоји*: да му нису одмах притрчали *сџражари* и придржали га, *сџројошџао би се на џог*; изнели су га готово *неџокреџној*.“¹⁸ Будући да је Јеџифанијев небески патрон младога лика, није нимало случајна, на интертекстуалном плану, генералова говорна омашка када је титуларног саветника, који је превалио педесет година, назвао „млади човек“.

Из приче о Јеџифанију, али не само у *Лесџивици*, потиче и онај фрагмент из „Шињела“ у којем Гогољ, скрећући од наративне магистрале, изражава запањеност чиновника који је у Башмачкиновим речима: „оставите ме, зашто ме врећате“ – зачуо сасвим друге речи: „ја сам твој брат“ (144). У житију Андреја Цариградског јуродиви одрећује судбину једног од слугу у Јеџифанијевој кући, када са саговорником разговара на сиријском језику, непознатом околини, чему код Гогоља одговара превођење спољашњег говора у унутрашњи, скривени говор, који врши Башмачкинов савесни колега. Пошто је сазнао садржину Андрејевог разговора са слугом, који је био извршилац добрих намера (хтео је да јуродствује, али није добио дозволу за то), Јеџифаније одустаје од положаја господара и, именујући „сужња“ са „мили брате“, саопштава му: „И од дана данашњег ја хоћу да те имам као свог блиског друга и духовног брата“ (124).

Башмачкин је подједнако адекватан и Јеџифанију, и његовом васпитачу, оличавајући лично, у пројекцији на претекст, средњовековни изоморфизам лика и прототипа. Гогољеви одзиви на збивања с Андрејем Цариградским падају у очи, поготову у три мотивска чвора у „Шињелу“. Вечна зима, која влада у Гогољевом Петербургу¹⁹ – провејава

¹⁷ *Великие Минеи Чешии. Окџябрь. Дни 1–3* (Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографическою комиссиею, I), Санкт-Петербург, 1870, стлб. 204. И даљи цитати у тексту књиге су узети из тог издања.

¹⁸ Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 3, под ред. В. Л. Комаровича, [Москва – Ленинград], Изд-во АН СССР, 1938, 167. И даљи цитати у тексту књиге су узети из тог тома. „Шињел“ апсорбује у себе све тактове *Жиџија Акакија Соџника из Каџадокије* (дан сећања – 8. мај). Овај светац пролази двоструки низ мучења слањем од једног до другог владара – јунак „Шињела“ посећује на почетку шефа месне полиције, а затим доспева на убиствени пријем код генерала.

¹⁹ Ту метеоролошку аномалију прва је проанализирала Дилакторска (*Циџ. соч.*, 153–159).

оном љутом хладноћом која је у Константинопољу, по житију блаженог, трајала „многе дане“ (97). Башмачкин није заштићен од мраза (ни пропалим старим шињелом, ни новим, који му је отет), исто као Андреј, који јуродствује, „немајући ни панталоне, ни асуру, ни сукна...“ (97).²⁰ Андреја је од смрзавања спасао анђео; у „Шињелу“, генерал се јавља као антипод божјег посланика. Друго очигледно укрштање „петербуршке приповести“ са цариградском чине скатолошке слике, које су набацане у њима: у „Шињелу“ расејани јунак „...поседовао је [...] умеће да се, идући улицом, нађе под прозором баш у оном тренутку кад избацују свакако смеће...“ (145); у другој приповести, грађани исмевају „бестидника“ замазујући му лице чађу (на Башмачкина лети чађ с оџачара, који га је закачио), „бијући по његовом врату и правећи црнило“ (125). Интертекстуални контакт овде долази до изражаја и у томе што оба јунака умало не постају жртве градског саобраћаја. Башмачкин би приметио да је наспред пута тек кад „му се коњска губица смести на раме и ноздрвама дуне читав ветар у образ...“ (145); Андреја, који је прилегао да се одмори, прегазео је пијани кочијаш: „Мимо идући, волови прегазеше светитеља и точкови му по утроби пређоше“ (али „светац не осети никакве повреде“ [126]). И треће: простор, у коме пљачкају Башмачкина је „фантазмогоричан“ на интра-текстуалном,²¹ али миметичан – на интертекстуалном аспекту (свака фикционалност постаје референтно проверљива приликом откривања њених претекста). Лутајући Константинопољем у помрчини, Андреј доспева у ничији локус: „нађе се наспред пута нека ископана дубока долина, или ради воде, или ради нечег другог је ископана, Господ једини зна“ (144). На погибелном месту, „Сатана, црн као Етиопљанин“ намерава да утопи светитеља „у кал“, али сам Христос изводи свог угодника из таме на светлост. Управо на ту јаму (у житију приказану као топографска реалија) асоцира, у „Шињелу“, опис трга који је за Башмачкина кобан – „бескочанан“, изгледа као „страшна пустиња“ и личи на море (161).

На фону тих сличности између животописа чиновника и јуродивог, постаје јасно одакле је у Гогољевој новели био диктиран централни смисаони спој којим је успоставио симболичко-метонимијску једнакост између човекове судбине и његовог претварања у одећу. Заклањање и огољавање тела провлаче се, као лајтмотиви, кроз читаво приповедање о Андреју Цариградском, које почиње сценом у којој јунак, спреман да постане јуродиви, кида са себе „ризу“ и ножем је сече на комаде. Следећу одећу Андреју скидају блуднице, због користољубља, и у замену навлаче на њега „рогозину стару“ (93). Крађа одеће се затим понавља: становници Константинопоља поклањају голом јуродивом „панталоне“, али зли просјаци му их отимају ноћу. Сам Андреј се јавља као чувар оних на чију су одећу бацили око лопови: он настоји да спречи пљачку

²⁰ Андрејево стамено подношење хладноће подражавао је Прокопије Устјушки (оба јуродива при томе спавају са псима). Ми, међутим, немамо иоле убедљиве доказе у корист тога да је мотиве страдања од хладноће Гогољ могао да пренесе из *Житија Прокопија Устјушкој*, мимоилазећи праизвор – *Житије Андреја Цариградској* (у „Шињелу“ нема других додирних тачака са северноруским хагиографским текстом).

²¹ В.: Ю. М. Лотман, Проблема художественного пространства в прозе Гоголя. – В.: *Ученые записки Тартускојо Јосударственної универсијетта*, вып. 209. *Труды по русској и славянској филологији*, XI. *Литературоведение*, Тарту, 1968, 38–45 (5–50).

гроба, у коме је сахрањена девојка која је за живота сачувала невиност. „Тат гробни“ не прихвата упозорење и свлачи са покојнице не само мртвачки покров и мараму са главе (омофор), већ и „хаљину“, остављајући жртвино тело потпуно непокривено. Покојница „отвори уста“ (тачно као Акакије Синајски!) и после саветовања, шамаром отера лопова са гробља. За разумевање житијске теме одевања/свлачења је значајно то како васкрсла девојка мотивише своје укоре, упућене оскрнавитељу гробова:

...ѿребало би да се сѿидиш кад видиш обнажено женско ѿело; ѿребало би да си сѿиѿ свеѿа ѿѿо си ѿре узео, и да осѿаѿиш барем хаљину мом наѿом ѿелу; а ѿи си немилосрдан човек и љуѿи на мене, ѿа си смислио да ме учиниш смешном ѿред свим свеѿим девојкама у друѿом доласку Госѿодњем (147–148).

Кад се сврши време људи ће изаћи пред непоткупљивог Судију, дакле, у својој одећи. И ево зашто: суштина Другог доласка, као што Андреј објашњава Јепифанију, јесте у светској травестији, у обнављању свих расположивих, до тада пропадљивих покрова, који ће се претворити у вечне (предсказујући будућу бесмртност плоти, житије тумачи царство Божије супстанцијално, по Оригену, а не по његовом опоненту – спиритуалисти Августину):

Као у ѿочеѿику, Госѿоде, основао си земљу и небеса су дела руку ѿвојих: они ће насѿрадаѿи а ѿи ћеш осѿаѿи, и сви ће као риза да извешчају и као одежду свеѿиѿеничку изменићеш их како се измениѿи хоће, и торња, и доња ће од сѿаре да се ѿреѿворе у нову, од ѿроѿагљиве у неѿроѿагљиву (229).

Тело је променљиво, као одећа коју носи. Човек, час свлачећи је са себе, час је поново облачећи, и сам не слути да врши радњу која му обећава преображавање смртне биоматерије. Огољавање „бестидника“ најављује будуће збацивање изношене одеће са света; јуродиви прозире људске грехове, скривене иза спољашње пристојности, он претиче Страшни суд и потврђује коначну истину већ овде и сада. Житије Андреја Цариградског, с једне стране, говори о фриволном животу модерне константинопољске омладине (девојака лаког морала; младих ушкопљеника који се баве содомским блудом са својим господарима; деце из добрих породица која се не либе порочних забава), али оно је, са друге стране – метафизички катихизис, у којем јуродиви свом питомцу, Јепифанију, даје одговоре на последња питања о бићу (о томе, како су устројене небеске сфере, шта је рај и томе слично). Андреју је даровано ултимативно, апокалиптичко знање, чим собом обелодањује агента постисторије, који се подвизава у садашњости. Тај, који је максимално удаљен од савремености, заузима најнижи хијерархијски ступањ у њој, у њеном сопственом систему вредности, због тога се јуродиви сврстава у одбачене од друштва (робове, просјаке, убоге) и смешта себе у физичку средину коју сачињавају отпаци, прљавштина и ствари које су одслужиле свој рок употребе. Поступци јуродивог се споља подудару са богохуљењем – с оним што је апсолутно неприхватљиво као норма колективног понашања.

Башмачкинова жеља да обнови своју изношену гардеробу, испоставља се – узимајући у обзир житије Андреја Цариградског – сродна је хришћанским представама

о васељенском пресвлачењу, о другом почетку бића.²² То очекивање трпи крах, зато што није остварљиво у још увек историјском времену. Лишавањем имовине, а затим и живота, Башмачкин доспева у положај, који је истозначан положају у коме се налази јуродиви, трансцендентан (мимоидући, као што су говорили у давнини) текућој стварности и унесрећен у њој. „Значајно лице“, као да предосећа оно што се мора догодити са несрећним чиновником, када његову молбу за помоћ карактерише као „махнитост“ (167) – оним истим термином којим хагиографија обично карактерише ругања које чине јуродиви. Пљачке мртвог Башмачкина – исте су врсте као и радње Андреја Цариградског, који од једног крадљивца отима „посмаг“ (двопек) и кога покрадени лопов оптужује за то што „насиљем одузима туђе“. „Свлачење“ шињела са „значајног лица“ очигледно подсећа на начин на који умрла девојка, коју штити Андреј, враћа себи одећу коју јој је украо „тат гробни“: не без разлога, Гогољ управо у тој сцени даје Башмачкину могућност да плане гневном тирадом и наглашава његову припадност гробљу: „...мртвачева уста се криве [...], и миришу [...] страшно на гроб...“ (172). Не треба сумњати ни у то да Гогољ, макар и скривено, оправдава изгреде које умрли јунак чини – само овом свету: рођење Акакија Акакијевича датира се 23. марта – на дан када је Православна црква помињала „разбојника праведног, распетог са Христом“, који га је пустио на „едемску капију“.

Службеничким послем Акакије Акакијевич реконструише Андрејеву каријеру, пре него што се овај није латио јуродствовања. Пошто је богаташ Теогностом купио Андреја за чељад, он својим талентима брзо постиже да га господар постави „на писарево место“ (80), за канцеларијски рад на документима. Неодређеност департамента на чијем је списку Башмачкин – није толико сатиричко уопштавање колико Гогољева интертекстуална загонетка, упућена читаоцу који је у стању да дешифрира тајнопис. Гогољев текст такорећи јуродствује – симулирајући анегдоту, он је неразумљив непосвећенима у истој мери у којој за сведоке остаје непрепозната сакрална замисао „бестидности“, која се одиграва пред њима (Јепископије брине о свом учитељу: „Какво светлило има и осећа Цариград? С правом рече Господ о онима што се држе земаљског: да би видљиво угледали, немајте вид“ [140]). Кенозис јуродивог Гогољ преноси на наративни манир, којем је потчињена његова новела, експлицитно приказујући мало, а имплицитно – велико. Кенотички текст „Шињела“, који се, по Борису М. Ејхенбауму, срозава на шупаљ сказ, јесте ткиво од речи о приземној свакодневици, које су интертекстуално преваплотиве у „ризе свештеничке“ (138), ако говоримо језиком житија Андреја Цариградског. Продужавајући да и код куће преписује пословне папире, Башмачкин се понаша по обрасцу Андреја, који има обичај да свако вече одлази на „ноћне послове“ (199). А рад који нико не примећује, користан, какав је био у претексту, Гогољ претвара у циљ самом себи: Башмачкин је често „...намерно, ради личног задовољства, правио копију за себе, нарочито ако је акт био диван, не по лепоти стила

²² Мотиви пропадљиве (овдашње) одеће били су широко распрострањени у религиозној књижевности. Упоредо са *Житијем Андреја Јуродивој* Гогољево интересовање су могли привући, на том аспекту, сагласно претпоставкама С. А. Гончарова, „Луг Духовный“ Иоанна Мосха и „Добротолубие“ (С. А. Гончаров, *Творчество Гоголя в религиозно – мистическом контексте*, Санкт-Петербург, 1997, 169–170).

него по адресирању неком новом и важном лицу“ (145–146). Трансформација извора решава два задатка одједном. Прво, Гогољ констатује изопачивање, ком се подвргава марљивост јуродивог у доба бирократизације и десакрализације власти. Друго, „Шињел“ овде метафикционално концептуализује сопствени настанак од подражавања туђег књижевног дела, алудирајући (у Кантовом духу) на ауотеличку природу уметничког чина, и истовремено га понижавајући, поричући му „лепоту стила“. Да је Гогољ поистовећивао своје састављање приповедања са јунаковом преписивачком марљивошћу потврђује адресација докумената новопеченим шефовима који су побуђивали Башмачкиново интересовање – један од њих биће уведен у радњу, у складу са развијањем новеле: ауторов сижејни пут као да је испрограмирао јунак.

Пре кризе, која је задесила опљачканог Башмачкина, његова сличност са Андрејем Јуродивим је непотпуна и стално се претвара у контраст. „Богољубива жена“ (203) Варвара једном затиче Андреја заклоњеног светошћу: на главу му слеће снежнобели голуб (самим тим, Свети дух узноси служење јуродивог у ранг равноапостолског). Ево како се то портретисање јуродивог „у слави“ парафразира приликом описивања Башмачкина: „...његов врат [...], штрчећи из оковратника, изгледао је необично дуг, као оним брбљоглавим гипсаним мачићима које руски странци носе на главама, по читаву десетину“ (145). Аналогно: ступајући на пут јуродства, Андреј изговара „речи неке нејасне“ (83) и људима се чини да је полудео, али Света Анастасија, појављивањем у цркви која јој је посвећена, одбија да лечи тобоже полуделог и објављује да ће он „постати Богу сасуд избрани“ (85). Са Андрејевим неразговорним говором је корелативна Башмачкинова муцавост – глосолалија није нимало сакрална, она је празна, дисфункционална:

...Акакије Акакијевич се изражавао већином њредлозима, њрилозима и, најзад, речцама које немају ама баш никакво значење [...] чак је имао обичај да уошшше не завршава реченице [...], мислећи да је све већ изјоворио (149).

Међутим, у агонији, у жеку кризе, Башмачкин се више ничим није разликовао од Андреја, који је у махнитости и помами бичевао пороке. Газдарица Акакија Акакијевича је чула како је он „...псовао изговарајући најстрашније речи [...] непосредно после речи ‘ваше превасходство’“ (168). У бирократском Петербургу, ономе ко је потенцијални светац није дато да реализује своје предодређење – оно се испољава тек у моменту смрти те индивидуе,²³ њеног преласка из садашњег времена у прошло, ради оних који остају да борава овде и сада – у то време где он постаје позиционо сродан свом сакралном прототипу из давнопрошлог доба. У савремености је таква хомогеност само комична: име и патроним Акакија Акакијевича, који упућују на хагиографску књижевност, Гогољ је понудио читаоцу у фарсичној сцени, у којој не налази никакву

²³ Да ли је Гогољ мислио о себи када је приказивао узношење Башмачкина у агонији до јунака хагиографије? Радећи на *Мртвим душама*, Гогољ је, у писму М. П. Погодину (од 22. новембра [по новом календару] 1836. г.), одредио своје стање на следећи начин: „Ја сам мртав за текуће“ (Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 11, под ред. Б. П. Городецкого, [Москва–Ленинград], Изд-во АН СССР, 1952, 77), што, по свој прилици, даје позитиван одговор на постављено питање.

лако изговорљиву алтернативу, па се те речи – као смешне – прожимају инфантилно-фекалним смислом. У житију Андреја Цариградског, Јепифаније у сну види „смрдљиву храмчину“, коју испуњава „кал људски и псећи“ (163). У ту материју ће се, по Андрејевом коментару, претворити грешници. Ако праведницима предстоји трансмутација пропадљиве плоти у бесмртну, они који су нагомилали пороке дочекаће Други долазак у облику велике нужде која ће на Страшном суду „бити предата огњу“ (163). Акакије Акакијевич, све док не добије улогу борца за праведност, носи у себи противречност: обележен је у складу са именовањем свеца, али тако да може асоцирати и на фекално тело.²⁴

Исто тако је двојак нови шињел – објекат Башмачкинове чежње. Шије му га демонски Петровић, и шињел убацује скромног ћату у „ђаволско саблажњавање“ (на чему је инсистирао Д. И. Чижевски),²⁵ изазивајући у јунаку етапно појачавање те погубне страсти, чију градацију Гогољ, по Де Лотовом мишљењу (*Циџ. соч.*, 70–77), прати с освртом на Нила Сорског, који је у свом *Тиику* учио монашку братију како да распознају и превазиђу искушења. У исто време, Башмачкиново одустајање од старог јуродског одела ради стицања „неподериве“ (154) одеће, уопште не представља потпуно скретање од основног религиозног претекста новеле – житија Андреја Цариградског. Андрејев презир према световним оделима се награђује тиме што он, упоредо с Јепифанијем, у Влахернском храму „угледа“ Богородицу како простире свој омоформ према њима. Ко год био утемељивач (обично се сматра да је то Андреј Богољупски) искључиво руског празника Покрова,²⁶ тај култ се потхрањивао из хагиографског извора (и, обрнуто, преводиоце византијског житија је побуђивао да Андреја назову „Словен“). Богородичин омофор – небеска је заштита против најразличитијих напасти, која се даје верницима уместо непоузданих покривача од земаљских материја, који се претварају у прах. Празнујући Покров, верници унапред доживљавају апокалиптичко просветљење плоти. У складу са црквено-хагиографском традицијом, Башмачкинов сан о шињелу постаје његова Богом надахнута – „вечна идеја“ (154), ако овде узмемо у обзир цитирање Платона; Гогољева метафора брака повезује тај сан са женским начелом. Као што је установила Дилакторска (*Циџ. соч.*, 151–153), величање шињела, које чини „светли гост“, потиче из песме В. Жуковског „Тајанствени посетилац“, што, треба истаћи, није ништа друго до романтичарске варијације на тему Покрова: „Често је тако бивало: / Неко светао долети, / Па подигне покривало / И у даљину мами.“²⁷

²⁴ У раној варијанти „Шињела“ то Башмачкиново скатолошко лице било је појачано колористичком карактеристиком његовог вицмундира – „боје кравље балеге“ (525).

²⁵ Dmitrij Tschizewskij, Zur Komposition von Gogol's "Mantel" (1936). – У: *Gogol'. Turgenev. Dostoevskij. Tolstoj* (Forum Slavicum, Bd. XII), hrsg. von D. Tschizewskij, München, 1966, 100–126.

²⁶ О зачетку и ширењу службе Покрову у Русији в.: М. Плеханова, *Сюжеты и символы Московской царства*, Санкт-Петербург, 1995, 23–144.

²⁷ В. А. Жуковский, *Собр. соч.* в 4-х тт., т. 1, Москва, Ленинград, 1959, 369. Могућно је да Гогољеве алузије на Покров нису промакле пажњи Достојевског, који је у свом дијалогу са „Шињелом“, у *Бедним људима*, једном лику, очигледном наследнику Башмачкина, дао презиме „Покровски“ (в.: Tanja Zimmermann, Text als Kleid – Bild als Entkleidung. Konfrontation von Text und Bild in der russischen Literatur. – *Anzeiger für Slavische Philologie*, Bd. XXX, Graz, 2002, 75–76 (57–95)). У даљој традицији „Шињел“ је постао не само претекстуална основа за уметничке текстове већ је у књижевности створио ретке (за разлику од филма) римејкове: новеле Лава Лунца „Ненормална појава“ (1922)

Кроз везивну карикату – житије Василија Блаженог – са чудом Покрова, које су посведочили Андреј и Јефифаније, повезано је и презиме Акакија Акакијевича. Московски подражавалац Андреја Цариградског, Василије Блажени, сахрањен тамо где је касније над његовим гробом подигнута Покровска црква, и још за живота учесник²⁸ у култу Покрова, у младости је, до своје 16. године, био шегрт код обућара. Презимена, која је Гогољ налазио за Акакија Акакијевича („Башмакевич“, „Башмаков“ [521]), на крају је променио тако да метатеза може претворити Башмачкина у „башмачника“ – у упућивање на еснафску припадност младог Василија Блаженог. Ову хипотетичку одгонетку поткрепљује околност да Башмачкин и Василије Блажени западају у паралелне ситуације, истина, са неједнаким исходом: варалице хоће да отму бунду, поклоњену „богомудром јуроду“²⁹ – овај је даје, као и Гогољев јунак, али, за разлику од њега, не понижно већ тако што једног од лопова, на магичан начин, кажњава смрћу.³⁰

И у епизоди са крађом шињела, и у низу других случајева, Гогољ из усвојене мотивације, на било који начин везане за Покров, изузима натприродну садржину која јој је исконски својствена. У минејском читању за 1. октобар, дан сећања на Андреја Јуродивог (у „Похвалном слову“ за Покров), чудотворни покров осигурава оне који му се моле, између осталог, и од „мрачнога збора страсних начелника“, од „начелничких страсти“. Управо од самовоље „значајног лица“ Башмачкина не спасава ни травестија коју је направио. У житију Андреја Цариградског, омофор „Госпође целога света“ блиста у Влахерну, „као виђење муње“ (207). Враћајући се са чиновничке вечеринке, Башмачкин је, у тек сашивеним шињелу, потрчао „...за неком дамом која је, као муња, прошла поред...“ (160): код Гогоља, небеска енергија се открива једино у контексту неоствареног еротског догађаја.³¹ Петровић, који свој производ доноси наручиоцу, имитира Богородичин магично-благоволни гест у Влахернском храму, „држећи“ шињел „у обема рукама“ (156).³²

и Бориса Вахтина „Опаклија“ (објављена 1979. г. у алманаху *Мейројол*); о првој од њих в. детаљно: Aage Hansen-Löve, Lev Lunc' Erzählung "Nenormal'noe javlenie" als "literaturtheoretische Parabel". – *Wiener Slawistischer Almanach*, 1978, Bd. 1, 135–154. Саблажњива је претпоставка да Башмачкинов покушај стицања „вечне“ одеће, аналогне Богородичином омофору, програмира (по обрасцу црквено-празничке цикличности) обнављање тог сижеа у променљивим друштвено-политичким приликама (индикативно је да Вахтин у својој новели за главно место радње узима позоришни простор, који је одвајкада (почев од Св. Августина) разматран као такмац храмовном простору).

²⁸ Детаљно о том саучествовању в. М. Плюханова, *Циџ. соч.*, 45–48.

²⁹ И. И. Кузнецов, *Святы́е блаженны́е Василиј и Иоанн, Христѡ ради Московскіе чудотворцы* (Зайи́ски Московскојо археологическојо общесѡва, т. VIII), Москва, 1910, 37.

³⁰ Вероватно, Гогољу је било познато и светогорско *Жиџије* мученика за веру Акакија Новој, који је, као и Василије Блажени, био обућарев ученик: В. И. Ширинкин, *Жиџије Акакија Новој* у стваралачкој историји Гогољевог „Шињела“: семантика башмака. – В: *Найјурморџ – ѿѿѿѿ – ѿорѿрѿѿ – ѿфрѿѿѿѿ – вещь*, под ред. Н. А. Петровой, Пермь, 2009, 159–169.

³¹ У новом шињелу његов власник је маскулинизован; у старом – у „капуту“, именованом, по запажању Ј. В. Манна (*Циџ. соч.*, 146), као женска одећа, Акакије Акакијевич се посредно сврстава у супротан пол: пре покушаја преоблачења невини јунак, који „се није препуштао никаквом уживању“ (146), уписан је у Богородичин контекст тврђе, него после.

³² Тешко је рећи да ли је Гогољ на том месту узимао у обзир иконографију Покрова, која тачно преноси вербални приказ чуда из *Жиџија Андреја Цариградској*, где Богородица „пречистим рукама својим“ узима омофор и шири га „поврх свих људи“ (207).

Промена пола скрнави пантомиму. Он доноси шињел умотан у марамицу, али подударност тог детаља, по називу, са марамом Пречисте Деве Марије, није ништа више до пејоративно обојена хомонимија – кројач је за ношење шињела искористио своју нову марамицу за нос, мада је „тек од праље“ (156) узета, као што је то познато Гогољевом казивачу, који замишљеног читаоца усмерава на траг којим се стиже до Покрова. Дакле, трагичка заблуда Акакија Акакијевича састоји се у томе што он, боравећи у штетном времену, када снага натприродног пресахњује, ипак тежи да нађе себи врховну заштиту под покровом, који је само сличан Богородичном, а у ствари је девалоризован, крије у себи смртну опасност. Катарза чиновникове трагедије је у – јунаковом ослобађању од земаљских окова, у његовој „бестидности“ која се одвија *post mortem*.³³ Михаил Вајскопф има право у општим цртама, када централну идеју „Шињела“ поистовећује са гностичким митом који негира феноменални свет, што се одразило у хришћанској апокалиптици.³⁴ Приликом архетипског читања Гогољевог текста можемо заронити у дубље, у давнину векова, па га уздигнути до – за ране културе – универзалне метафоре космичког ткива, васељенског покривача, испреплетеног бића. У оквиру ове архетипске представе, Мирча Елијаде је предложио разматрање етимолошког лика речи „religio“.³⁵ И у том истом смисаоном комплексу је почетак концепта текста – вербалног везивања,³⁶ дискурзивног одевања биофизичких тела, неодвојивог од њих. Као што ћу се касније потрудити да покажем, архетипско тумачења „Шињела“ произлази из његове замисли, која је интертекстуално мотивисана.

3.

Башмачкиново име и презиме упућују нас на још један антецедент „Шињела“ – на Волтерову „Причу о доктору Акакију и староседеоцу из Сен-Малоа“ („L'Histoire du docteur Akakia et du naif de Saint-Malo“, 1753). За Гогоља, као и за многе његове савременике, Волтер је био култна, мада и нејасна фигура.³⁷ У писму Н. Ј. Прокоповичу од 27. септембра (по новом календару) 1836. године, Гогољ га извештава о разгледању

³³ У финалу, почев од апотеозе Башмачкину, новелистичко приповедање, које је до тада било кенотички-апсурдно, све више се естетизује, како на плану типолошког приближавања тешко прегледном корпусу романтичарских текстова о привиђењима тако и на интертекстуалном плану – у својству обрада конкретних уметнички маркираних дела. Тако, В. Ј. Ветловска, не без основа, у завршници „Шињела“ наслућује одзив на царев монолог из Пушкиновог *Бориса Годунова*: „Ко на мене? Празно име, сен – Зар сен да скине с мене порфиру [...]?” (В. Е. Ветловская, *Повесть Гоголя "Шинель" (Трансформация пушкинских мотивов)*. – *Русская либреттура*, 1988, фи 1, 44–45 [41–69]). Може се рећи да, у оној мери у којој Башмачкин доживљава катарзу бунећи се на начин јуродивих, Гогољ признаје право на постојање заиста естетичког, ипак, инобивствено, парадоксално, због чега он из свог текста не уклања ни овде гротескну комику.

³⁴ М. Вајскопф, *Сюжеті Гоіоля. Морфологія. Ідеоологія. Конітексті*, Москва, 1993, 328–330.

³⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952, 120–163.

³⁶ В. посебно: Erika Greber, *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie*. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik, Köln e. a., 2002.

³⁷ В. детаљно: П. Р. Заборов, *Русская либреттура и Вольѡер. XVIII – ѡервая ѡреѡѡ XIX века*, Ленинград, 1978, 174 сл.

Волтерове куће у Фернеју, као о најзначајнијем догађају на свом путовању по Немачкој и Швајцарској:

Јуџрос сам ѿсеѣио сѣараца Волѣтера [...] све је у ѿмом исѣиом регу [...] Посѣѣља је намешѣена, сѣарински ѿкривач од орѣандина се једва држи, да се и мени чинило како ће се свакој ѿрена оѣвориѣи враѣиа и уѣи сѣарац чувене ѿерике [...] Уздрхѣио сам и руским словима найисао своје име, и сам не знајуѣи збој чеѣа.³⁸

Тешко је уздржати се од повлачења паралеле између Гогољеве карактеристике виђеног покривача, који магично оживљава Волтеров дух у његовим одајама, и описом „похабаног” шињела Акакија Акакијевича.

„Прича о доктору Акакију...” настала је из „Дијатрибе доктора Акакија...” (1752) и састављена је од неколико засебно штампаних Волтерових скандалозних испада против председника Берлинске академије Пјер-Луја Моро де Мопертијуса.³⁹ Подругљиво преувеличавајући философске тезе своје жртве, Волтер се јавља под маском простодушног лекара Акакија. Тај лик ненамерно, кроз векове, уједињава Волтерово полемичко дело са житијем Андреја Цариградског. На питање неког старца зашто Света Анастасија не лечи махнитог Андреја, она одговара:

...Он [ѿј. Хрисѣос – И. С.] ѣа је лечио, и за њеѣа [Андреја – И. С.] нема никакве ѿѣшребе, јер му је речено: буди јуродив Мене ради и биѣеш заједничар мноѣих блаѣа на дан царсѣива Моѣа; а Он ѣа је излечио; а њему није ѿѣшребно исцељење (84–85).

Бити јуродив – значи бити исцељен у Христу. Очигледно је Гогољ имао на уму Волтерову збирку текстова којима се ругао Мопертију тако што је себи узео улогу исцелитеља високоумног безумља, као још један покушај да оздрављује свет – упоредо са оним које је у себи носила источно-хришћанска јуродивост.

Пре него што се латимо поређења „Приче о доктору Акакију...” са „Шињелом”, ваљало би да се осврнемо на Гогољеву још ранију „петербуршку приповест” – на „Записе једног лудака”, где су посебно јасни одјеци Волтеровог памфлета. Патологије Мопертија⁴⁰ и Попришчина имају исти корен: обојица се упуштају у надметање са сувише jakim конкурентима – Мопертијус је „умислио да је изнад Лајбница” (723), а Попришчин је решио да надмаши срећног супарника у љубави, камерјункера (у борби за жену, која није случајно названа „Софија” = „премудрост”). Ментално растројство које је задесило и једног, и другог, даје принципијелно резултате исте врсте – слике немогућних светова, насталих у главама берлинског философа и петербуршког чиновника. Део својих апсурдних представа Попришчин дугује Мопертијевим исказима, које је пренео Волтер, будући да их је извргавао руглу. Гогољев безумник врши „откриће”, проналази „да сваки певац има Шпанију, да му се она налази испод перја” (213). „Откриће”

³⁸ Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 11, 63.

³⁹ Руски превод *Исѣорије...* цитира се касније, у корпусу књиге, по јединој публикацији у зб.: *Вариационные принципы механики*, Москва, 1959, 723–741. На исти начин наводе се и делови из француског оригинала: *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 23, II, Paris, 1879, 559–585.

⁴⁰ Овде се и даље не говори о реалном Мопертију већ само о Волтеровој карикатури њега.

(*découverte*) фигурира и у „Дијатриби...“, у којој се оно врши у „кокошињцу“ (*dans quelque poulailler* (565); Волтер је у предлогу свог противника да конзервира људски живот видео аналогију са чувањем јаја). Волтер у лику лекара Акакија процењује да је болесно Мопертијево предсказање о томе „како ће долетела комета отети месец“ (725). Попришчинове страхове, који се односе на то да ће „земља сести на месец“ (212), истраживачи су изводили из најразличитијих извора,⁴¹ али притом је игнорисана чињеница да је сам Гогољ недвосмислено сигнализовао одакле је узео мотив катастрофе која прети Земљином сателиту, који „обично настаје у Хамбургу“ (212) – управо тамо где је објављена *Мопертијизјана* (*Maupertuisiana*, Hambourg, 1753), која укључује и Волтерову „Дијатрибу...“ (ова књига је означена: <http://books.google.ru/books?id=6twTAAAAQAAJ&dq=maupertuisiana>). Председник Берлинске академије, кога је Волтер крстио „председник Бедлама“ (727), транслокализује парцеле географског простора и наговештава такву маршруту путовања у Аустралију, која ће, у ствари, водити до Северног пола (Моперти се оптужује за картезијанску, у суштини, склоност да се просторност ставља у зависност од субјективног доживљаја: *il dit que l'étendue n'est qu'une perception de notre âme* (568)). Структурно, такву транслокализацију (мада је она била супстанцијално другачија) предузима Попришчин, смештен у болницу за умоболне, који сматра „да су Кина и Шпанија у потпуности једна иста земља...“ (211). Најзад, Попришчин је запослене у болници за умоболне сматрао за инквизицију – код Волтера, пресуду о Мопертијевој неурачунљивости доноси *L'inquisition de Rome*.⁴²

„Шињел“ је повезан са „Записима једног лудака“, поред осталог, и мотивима похабане одеће (Попришчин се стиди што је на њему „...био врло исфлекан шињел, и притом старог кроја“ [194]) и травестије (пошто је померио памећу, он прекраја вицмундир у краљевски плашт). Према томе, у временски последњој написаној „петербуршкој приповести“, Гогољ наставља раније заподенути дијалог са Волтером. На идеје Волтеровог злосрећног философа најпре нас подсећа лажни демијург, Петровић. Он седи на столу полуобнажен, тако да је муштерији, који улази код кројача „...пре свега, пао у очи велики прст...“ босе ноге, због нечега „врло познат Акакију Акакијевичу“ (149). Код Гогоља, необјашњено Башмачкиново познавање Петровићевих доњих екстремитета потиче из једног од чланова медицинског решења о Мопертију, којим му се прописује новчана глоба за сулуду тврдњу „да лево око привлачи десну ногу“ (725). Гогољ је том неоснованом тумачењу (умногоме га је измислио сам Волтер)⁴³ опште, светске тежње привлачења придавао веродостојност на рачун тога што је театрализовао *petitio principii* у мизансцени са учешћем посматрача и посматраног. У корак за Мопертијем, кога је Волтер корио због презирања „германске нације“, Петровић „...је волео да искористи прилику и боцне Немце“ (151). Није искључено да је глагол „боцнути“ – интер-

⁴¹ В., на пример: О. Г. Дилакторская, *Циџ. соч.*, 67–69; М. Вайскопф, *Циџ. соч.*, 293–294.

⁴² У скицираним верзијама „Записа једног лудака“ такође се открива укрштање са „Причом о доктору Акакију...“ Попришчин говори о води, којом покушавају да га лече: „Она као стрела *цеџа* лобању моју“ (571). Волтеров злосрећни философ се спрема да проучава „природу душе“, „отварајући главе“ (*en disséquant des têtes* [562]).

⁴³ О правим Мопертијусовим тезама в.: David Beeson, Voltaire's review of the *Œuvres de M. de Maupertuis*. Introduction. – In: *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Vol. 32B, Oxford, 2007, 289–290 (273–291).

текстуални предикат, који прави мостић до још једног Волтеровог прекора упућеног Мопертију, који је проповедао лечење убадањем игала (игла лајтмотивски прати причу о Петровичу).

Већ одавно је било констатовано⁴⁴ да у приповедању Петрович предвиђа појаву „значајног лица“: на прозору кројачке радње налази се табакера „са портретом неког генерала“ (150). Петрович и „значајно лице“ чине узајамно-допунске величине у неправилно устројеној стварности: кројач у њој лажно побољшава постојеће стање ствари правећи тобоже заштитно средство за Башмачкина; генерал нема времена да успостави њену нарушену норму, да човеку уместо тобожње безбедности обезбеди праву помоћ која му је потребна. Свет, који овде и сада окружује човека, не подаје се поправљању двојачко (апсолутно). Због тога су искуствено неостварљиви рационалистички идеали које је прокламовало просветитељство. Ако се Гогољ у „Записима једног лудака“ солидарисао са Волтером у раскринкавању самовоље у коју запада завидљива фантазија индивидуе која тежи да узурпира туђи положај, онда „Шињел“ представља повлачење те сагласности са претходником. Волтерова „весела наука“ губи своју правоснажност у „Шињелу“. Око може и директно да се привуче уз ногу, игла може да буде оруђе за рад, а не бескористан (са Волтерове тачке гледишта) медицински инструмент (индикативно је да Петрович одбија да преправља – као да лечи – „капут“: „...не може да се поправи [...] ствар је потпуно трула, чим *шакнеш* *цїлом* – већ се распада“ [150]). Један од магистралних мотива у „Причи о доктору Акакију...“ – разноврсно је варирање ругања поводом Мопертијевих погледа на медицинско умеће. Волтер нарочито оповргава опонентове нападе на лекаре чији пацијенти умиру, без обзира на узимање прописаних лекова. Доктор, који фигурира код Гогоља, објављује да је занемогли Башмачкин „карут“ (тело у агонији се параномастички изједначава са његовом изношеном одећом – „капутом“), али му, ипак, прописује „...вруће облоге, тек толико да болесник не би остао без добротворне помоћи медицине“ (168) – и у својој акцији реализује фразеологизам „...помаже као мртвом облог“. Волтеров позив да се призна заслуга лекарима који „...чине све могућно како би олакшали људске патње“ (725; *pour soulager les hommes* [563]), Гогољ испражњава приказивањем тек само формалних лекаревих радњи пред болесникову неминовну смрт. Башмачкину нису потребне докторове народне лекарије – у извесном смислу, Гогољ потврђује да је у праву Моперти који осуђује лечење на самрти. У завршници „Приче о доктору Акакију...“ Волтеров Акакије се разболева и писменом молбом се обраћа „староседеоцу Сен-Малоу“ да му не остварује планове, сковане за освету. Температура Акакија Акакијевича понавља ситуацију из „Приче о доктору Акакију...“ при чему се, међутим, испоставља да он код Гогоља није потенцијална жртва освете већ тај који плаћа генералу за нанесену увреду. Волтеров просветитељски пројекат, чија је намера да смехом уразуми човечанство, укида Гогољ,⁴⁵

⁴⁴ F. C. Driessen, *Op. cit.*, 207; М. Вайскопф, Поэтика петербургских повестей Гоголя (Приемы объективации и гипостазирования). – *Slavica Hierosolymitana*, Vol. III, Jerusalem, 1978, 41–42 (8–54).

⁴⁵ Занимљиво је што Гогољ „значајно лице“ и његовог пријатеља смешта у фотеље типа оних које су у Русији називане „волтеровске“: сабеседници се удобно заваљују „...у веома удобне фотеље са покретним наслонима“ (166).

који тој критици умних заблуда супротставља други облик ругања овоме свету и његовом исцељивању – јуродство.

Као што показују „Записи једног лудака“, философија није увек одбијала од себе Гогоља. Али она у „Шињелу“ трпи пораз у „спору факултета“, из кога као победник излази религиозни дискурс у оном свом крајњем изразу, у ком не прихвата никакве земаљске вредности.⁴⁶ Компромитацију спекулативног мишљења Гогољ доводи до максимума тиме што га одбацује, не у једној идеоваријанти него истовремено у два алтернативним верзијама, тј. негира га неселективно, по парадигматском принципу. „Шињел“ делегитимише не само Волтерову „веселу науку“. Упоредо са њом, Гогољ подвргава скептичком преиспитивању и Лајбницов философски систем, који је Волтер оспоравао у *Кандиду* и другим делима.

Траг Лајбницовог најзначајнијег трактата, *Теодицеје*, присутан је и у наслову Гогољеве новеле („Шинел“ – *Прим. Ырев.*), који тачно анаграмише реч „лишен“ и самим тим предсказује – у духу Парменидовога неразликовања почетка и краја – катастрофу приповедања о шињелу, који је украден Башмачкину. Изгледа да је Гогољ сасвим свесно искористио технику анаграмисања (упоредо са осталим поступцима тајнописа, којима је презасићен „Шињел“). Сигнализујући о тој техници, он је у Петровичев говор уметнуо манифестни (али семантички сасвим неоптерећен) анаграм „лапки под апликае“ (153). Реч, скривена у наслову новеле, морфолошки се виšekратно варира у житију Андреја Цариградског („лишениче“, „лишене“, „лишеник“ и слично), будући примењена на разна лица, па и на самог јуродивог, који пред смрт заклинје Јефифанија да не слави његова „лишавања“ (232). У исти мах је „лишеност“, „лишавање“ – тачан превод једног од кључних термина из *Теодицеје*,⁴⁷ посредством којег је Лајбниц дефинисао шта је зло у свом тројном (метафизичком, физичком и моралном) облику: „...le mal est une privation de l'être“.⁴⁸ Зло код Лајбница улази у састав „унапред установљене хармоније“, до тоталности допуњава организацију најбољег од „могућних светова“. Сагласно *Теодицеји*, сваки недостатак је надокнадив, уравнотежен, тако да „...зло служи умножавању добра“ (282). Управо у овој тачки Гогољ се разилази са Лајбницом: Башмачкинов отети шињел⁴⁹ не може се вратити никаквим путем, док јунак остаје део

⁴⁶ В. како Наташа Друбек-Мајер спроводи интерпретацију смрти-нестајања „философа“ Хоме Брута у завршници „Вија“, где је Гогољ, као што сматра истраживачица, отргао од себе сопствену филозофску (али не теолошку resp. реторичку) ипостас: Natascha Drubek-Meyer, *Gogol's eloquentia corporis. Einverleibung, Identität und die Grenzen der Figuration* (Slavistische Beiträge, Bd. 374), München, 1998, 282 (270–285). Ово тумачење допуњавају запажања Гудрун Лангер о пореклу „философовог“ имена из латинског *brutus* = „лудак“ (Gudrun Langer, op. cit., 166); в. још: Gudrun Langer, *Gogol's dumme Philosophen. Der Dialog mit der philosophischen Ästhetik in "Vij" und "Zapiski sumas, ed, ego"*. – *Die Welt der Slaven*, 1996, Bd. XLI, H. 1, 1–27.

⁴⁷ Тако је у преводу (1887–1892) К. Истомина: Готфрид Вилхелм Лейбниц, *Соч. в. 4 тт., т. 4*, Москва, 1989. Даља позивања у тексту књиге су на ово издање.

⁴⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. II. Erste Hälfte, hrsg. von H. Herring, Frankfurt am Main, 1965, 252.

⁴⁹ „Privation“ можемо схватити и као „покрадање“ – в. стари немачки превод *Teodiceje*: „...das Uebel [...] ist nur eine *Beraubung* des Seienden“ (G. W. Leibniz, *Theodicee*, übers. von J. H. von Kirchmann, Leipzig, 1879, 119).

емпиријске средине. Лајбницов савршени свет се код Гогоља изопачује у неуравнотежен, несавршен, допуштајући једино то успостављање правичности које се предузима из трансцендентне сфере. Доказ бића Божјег у „Шињелу“ није постојећа социјално-физичка стварност него вероватноћа изласка преко њених граница – чудо, које је Лајбниц хтео да минимализује (276), ако би оно било сувишно у универзуму који је већ уређен *ad optimum*. Гогољ на крају свог приповедања негира „бога философа“, а на почетку „Шињела“ прихвата Лајбницову аксиоматику, по чијим гледиштима недељиве монаде и настају одједном као целовитости (*tout d'un coup*), без етапа у настајању. Тако је чиновничко рађање Акакија Акакијевича:

Кага и у ком шренушкѹ је он сшуйио у наглешишво и ко ѿа је шѹ одредио, нико није моѿао да се сеши [...] њеѿа су виђали увек на једном исшом месшѹ, на исшом ѿоложају, на исшѿој дужносшѿи, увек чиновник за шреѿисивање акашѿа; шѿако да су се зашшм уверили како се он у рѿоѿо шѿакав, ѿѿшшѿуно ѿѿшѿов, у вицмундиру и ћелом на ѿлави (143).

У „Шињелу“ се на крах осуђује јунак са свим конститутивним обележјима монаде: беспрекорно самоидентичан (једнак на служби и код куће), исцрпљује се аутоматизмом душевних уживања (као самозаборавањени преписивач), представља најмању величину у „унапред установљеном“ поретку. Али, дијаметрално супротно *Монаголошѿи*, тај поредак не потиче од Бога већ од бирократизације руског живота, у коју се Лајбниц потрудио да унесе сав могућни допринос обрађајући се Петру I саветима о томе какве установе мора имати добро уређена држава.⁵⁰ Пораз монадоликог Акакија Акакијевича, по Гогољу, јесте последица потискивања Божјег стварања човечјим стварањем.

С друге стране, Башмачкин је и анти-Кандид. Ликови, и Гогољеве новеле, и Волтерових романа, својим судбинама подједнако доказују неодрживост Лајбницових идеја. Башмачкину, међутим, није дато, као Кандиду, да обрађује свој врт.⁵¹ Финалне радње Гогољевог чиновника су контрапозитивне конкретно одређеној радној срећи Кандида, који се удаљио од светске гужве. За разлику од Кандида, Башмачкин није одвојен од социјума, иза границе бића се уплиће у његове ствари. Притом Гогољ задржава Волтерову тему земаљског раја и придаје јој нови обрт, одбацујући слику утешног уточишта, које налази Кандид. Башмачкин свлачи људе на улицама и враћа их у стање

⁵⁰ Да ли је Гогољ имао намеру да казни Лајбница за сарадњу са Петром I? Онострани Башмачкин руши одоздо до врха Петрову Табелу о ранговима: он пљачка не само „титуларне“ него „чак и саме тајне саветнике“ (170). Уместо је подсетити да је Петар I унапредио Лајбница у ранг „тајног јустицирата“, тј. тајног правног саветника. О Гогољевој процени Петрових реформи в. детаљно: В. М. Маркович, Петербургские повести Гоголя (1987). – В.: В. М. Маркович, *Избр. работы*, Санкт Петербург, 2008, 57 сл. (8–106). Аналогију између Гогоља и Лајбница први је спровео Д. С. Мерешковски, који је подвукао да су обојици биле важне бесконачно мале величине („Гогољ и черт“, 1906).

⁵¹ У „Приповести о чиновнику који краде шињеле“ Гогољ је свог јунака настанио „у Свећном сокаку“ (448), можда играјући се етимолошким асоцијацијама које побуђује име „Candide“ (‘candela’ = ‘свећа’). У коначној редакцији „Шињела“ чиновници се подсмевају Акакију Акакијевичу питањем га кад ће да се венча са својом седамдесетогодишњом газдарицом, алудирају на Кандидову женидбу имућном и поружнелом Кунигундом, која је постала узорна куварица.

пре првог греха (и зато одвраћа генерала од прељубе⁵²), захтева од друштва ону невиност која је била својствена Адаму и Еви у Едему, пре изумевања одеће. У том истом је и смисао – нагости Андреја Цариградског и свих његових следбеника-јуродивих, који су не само најављивали приближавање Страшног суда већ су боравили и у превремености, с оне стране историје. Обнаженост – јамство је њихове првобитне безгрешности, коју може да не запажа непроницљиви поглед, прикован само за чудноватост њиховог изазовног понашања – баш као што не може да увиђа сакралну подлогу отимачине, којом привређује Акакије Акакијевич.

У спору са философијом, Гогољ одбацује, упоредо са њеном барокном (Лајбниц) и просветитељском (Волтер) верзијом, и њено савремено стање, које је персонификовао Шопенхауер. На тај начин, „Шињел“ подсећа на археолошки раскоп у коме се откривају, један за другим, три слоја апстрактне мисли, датиране у XVII, XVIII и XIX век. Није јасно како је у Гогољево видно поље могло да доспе прво издање (1819) *Светиа као воље и ѓредсџаве*, које није донело ни најмањи успех свом аутору.⁵³ Несумњив је, међутим, одраз ове књиге у Гогољевим најразличитијим текстовима, па и у тако директивно-декларативном делу, као што је „Светло васкрсење“. Разилазећи се са *Феноменологијом Духа*, Шопенхауер преиначава „жељу“, која код Хегела побуђује човека на достизање крајњег циља историје, у осуђеност на крах: жеља је неоснована (јер само изражава *principium individuationis*) и зато не може ни да буде задовољена, замењује се новом жељом и на крају се самоуништава, празни се. Због тога настаје „досада“, која је у „биргерском животу“ (*im бürgerlichen Leben*) посебно осетна недељом.⁵⁴ У чланку којим се завршавају *Изабрана месџа из ѓрејџске са ѓрујаџељима*, Гогољ се саглашава са Шопенхауером, који је осуђивао *principium individuationis*, али његову критику транспонује у традиционално-хришћанско порицање гордости. У складу са тим транспонованем, Гогољ је губитак делатне устремљености на циљ и неспособност људи да владају собом на дан празника извео из њиховог заборављања смисла Христовог Васкрсења:

⁵² Башмачкин нападе пролазнике код Калинкиног моста. Гогољев избор те топографске реалије је пун значења која су пищевим савременицима морала бити јасна: код тог моста на Фонтанки налазила се чувена Калинкина болница за венеричне болести, настала 1780. године, у згради првобитно Предилског двора, где су, после ликвидације фабричке производње, нагрнуле жене лаког понашања из свих делова града. Тако да Гогољев извршилац казне врши своју мисију на прилазима стецишту разврата.

⁵³ Шопенхауер је ушао у моду код руских писаца и постао њихов духовни вођа тек после другог издања (1844) свог главног, животног рада – в., на пример: Joachim T. Baer, Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (=Slavistische Beiträge, Bd. 140), München, 1980; Donna Tussing Orwin, *Tolstoy's Art and Thought, 1847–1880*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, 150–164; Renate Lachmann, *Erzählte Phantastik. Zu Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*, Frankfurt am Main, 2002, 295–333.

⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Stuttgart, 1987, 443. Даља позивања у корпусу књиге су на тај том. В. превод (1900) Ј. И. Ајхенвалда: „У свакидашњем животу досада је представљена као недеља...“ (А. Шопенгауер, *Собр. соч.* в 6 тт., т. 1. *Мир как воля и ѓредсџавление*. Том первый, Москва, 1999, 268); даље се цитира Ајхенвалдов превод уз навођење странице наведеног издања.

И несхваћљивом шјуом већ се расцалила земља; све шврћи и шврћи њосцаје живош; све гроби и меље, а израсца само у виду свих један циновски лик досаде, свакој гана до-сцижући неизмерни расц. Све је љуво, љроб је свуда. Боже! Пусца и сцрашно њосцаје у Твом свецу!⁵⁵

Наглашавам да се Шопенхауеров парадокс потиштено-непразничког празника у „Светлом васкрсењу“, спаја са испадом против лажне власти радног народа, коју оличавају, поред осталих, и „кројачи“, што омогућава да се у Гогољевом чланку увиђа аутореминисценција која води до „Шињела“:

Шца значи да свецом већ владају шваље, кројачи и занашлије сваке врсце, а Божју њомазаници су осцали њо сцрани!⁵⁶

Још један Гогољев текст се укршта истовремено и са „Шињелом“, и са Шопенхауеровим трактатом – „Записи једног лудака“. Гогољ тумачи етиологију и симптоматику безумља баш онако као што су оне биле осмишљене у *Свецу као воља и ѡресцави*. Ако досада код Шопенхауера означава самоисцрпљивање жеље, безумље наступа, напротив, онда када воља, због неких сметњи, бива необјективисана, када жудња прелази у патњу. У таквој ситуацији, као што пише Шопенхауер, индивидуа се спасава бекством од себе, губећи памћења и замењујући га фикцијама. Управо по тој, двоступњевитој схеми, остаје без памети Попришчин, који немогућност да оствари своју љубавну намеру надокнађује болесним фантазирањем (у стилу Волтеровог Мопертија, како се говорило). Притом Гогољ обраћа пажњу на онај моменат када Попришчин открива положај који му, на Шопенхауеров начин, ограничава безусловну вољу, добијену од човекове природа, и ономогућава му реализацију страсти: „А зар ја овога трена не могу бити један генерал-губернатор, или интендант, или тамо неко други? Хтео бих да знам зашто сам ја титуларни саветник? Зашто баш титуларни саветник?“ (206). Знање о себи – нужан је стадијум у порасту безумља и код Шопенхауера.⁵⁷

Wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so quaalvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde – dann greift die dermaußen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens; der so sehr gepeinigete Geist zerrißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnis, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn... (284–285).

⁵⁵ Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 8, под ред. Н. Ф. Бельчикова, Б. В. Томашевского, [Москва–Ленинград], Изд-во АН СССР, 1952, 416. Може се сматрати да је Гогољ имао на уму књигу *Мир как воля и ѡресцавление* и у писму А. О. Смирновој (1846) – такође кључном фрагменту из *Избраних месца*... Шопенхауер би хтео да његова мишљења прочита двапут свако ко их упозна. Гогољ се својој кореспонденткињи обраћа речима: „Прочитајте пет, шест пута моје писмо [...] Потребно је да читаво биће писма остане у вама...“ (*Op. cit.*, 321).

⁵⁶ *Op. cit.*, 415.

⁵⁷ Код Ајхенвалда је Шопенхауеров мотив знања донекле затамњен – в.: „...када је та невоља, та болесна свест или успомена тако мучна да постаје сасвим неподношљива и човек мора да изнемогне од ње, тада се угњетена природа хвата безумља као последњег средства за спасавање живота“ (171).

За разлику од „Светлог васкрсења“ и „Записа једног лудака“, „Шињел“ не задира у појединачна Шопенхауерова расуђивања – он нас упућује на квинтесенцију његовог учења. „Шињел“ приповеда о оном истом о чему, пре свега, расуђује Шопенхауер: о зачетку и жаловости воље за живот, о представи као претпоставци за субјектову устремљеност на објекат и отуда произашлој илузорности феноменалне средине. Када Башмачкинов сан назива „вечна идеја“ (154), Гогољ цитира Платона по Шопенхауеру, за кога су идеалне слике ствари биле „ступњеви“ у процесу „објективације воље“.⁵⁸ Башмачкинов нови шињел је корелативан не само са Покровом већ и с оним архетипом космичког ткива од кога води порекло Богородичин омофор, а који је Гогољ усвојио посредством Шопенхауера. Један од лајтмотива у *Свету као вољи и његовој* – поређење је свега варљиво појавног са Мајином покривком („пеленом“ у Ајхенвалдовом преводу). У предговору (1818) за свој рад Шопенхауер је у исти ред поставио процват санскритологије на почетку XIX века и ренесансно интересовање за учење грчког језика. За Шопенхауера, са његовом антрополошком скепсом, хиндуизам је постао давнашња истина која је могла да се одупре хришћанској вери у финалну праведност, утврдљиву на Страшном суду, и отуда потеклој Хегеловој философији, којом се оцртава поступно кретање историје ка пуноћи самосвести њених учесника. Насупрот томе, људско постојање је, по Шопенхауеру, укоренењено у природности смрти и рођења, према томе, оно је безнадежно. Ту стихијску, рушилачко-градитељску енергију утеловљава у себи један од богова хиндуистичке тројице (Тримурти) – Шива, који се вишекратно помиње у све четири књиге првобитно једнотомног *Света као воље и његовој* – у својеврсном хетеродоксалном четворојеванђељу.

Гогољ је искарикирао слику Шиве у сценама у којима је приказан Петровић који шије Башмачкину одећу која је, испоставља се, привид, попут Мајиног покривача. Кројач седи ногу подвијених испод себе, у пози лотоса, на столу – као на пиједесталу, тј. скулптуран је у маниру хиндуистичког храмовног вајарства (в. именовање Гогољевог лика по патрониму који потиче од грчког „камен“). Око Петровићевог врата су намотани свила и конци. А Шива носи огрлицу од лобања (мунда-мала). Кројачев вратни украс као да противречи Шивиној гирланди, али тај несклад отклања опис ножног палца, који је Петровићу био „...с неким унакаженим ноктом, дебелим и јаким као корњачина лобања“ (*черепахи черей*) (149). Понављање коренске морфеме, која се у речи „черепаха“ („корњача“) појављује и непосредно, и етимолошки (в. етимолошка истраживања у хиндо-германистици у доба романтизма), ствара вербални аналогон низању застрашујућих ђинђува од којих је сачињена Шивина огрлица.⁵⁹ Други материјални пратиоци тог бога су били лингам (фалос) и јони (вулва). Уместо тога, Петровић је приказан с иглом и концем – љут што не може да их савлада због мрака у кући. Претварање Шивиног полне атрибутике у иглу и конач дешифрира се лако, полазећи од источно-словенског фолклора који је Гогољу био добро познат. Ево једне од еротских загонетки – највероватније је управо она била Гогољев претекст, чија одгонетка,

⁵⁸ В.: „...исконска снага природе у свом унутрашњем бићу није ништа друго до објективација воље на најнижем ступњу; сваки такав ступањ називамо вечна идеја у Платоновом смислу“ (126).

⁵⁹ У српском језику нема те аналогије, која постоји у руском: черепаха = корњача, череп = лобања. (Прим. прев.)

провера удевања конца у иглену ушицу, објашњава због чега Петрович није могао да изађе на крај са мајсторским прибором за шивење:

*Девојка малена,
Руйица узана,
Пејџорица држе,
Пејџорица јурају,
Двојица јайају:
Тачно или не?⁶⁰*

Петрович има само једно око, што наводи на причу о Шивином трећем оку, које му се отворило када се његова супруга Парвати прикрала с леђа и длановима му покрила лице, загњурујући свет у таму (в. недостатак светлости у кројачевом стану). О неслучајности спроведене паралеле говори та чињеница да Петровичева жена назива мужа „једнооки ђаво“ (149). Њен изглед ошамућује чак и првокласне армијце („... приликом сусрета са њом, једино гардијски војници су јој завиривали под капче, мрдајући брком и испуштајући неки нарочит глас“, 148) – Шивина двоипостасна супруга се јавља не само под именом кротке Парвати, већ и са даром – као Кали и остале – да ужасава људе. Као и Шива, Петрович је велики љубитељ – жестоких пића. Најзад, дошло је време да означимо полигенетичност чађи, којом ојачар засипа Башмачкина управо после јунаковог одласка у кројачку радњу. С једне стране, Гогољ је имао на уму исто тако замазаног Андреја Јуродивог, а са друге – алудирао је и на Шиву, чије је тело покривено пепелом.

Петровичева фигура је демоничка, као што је о томе писао Чижевски у наведеним делима. Треба, међутим, прецизирати да је пред нама и канонски хришћански зли дух, и ђаво који окреће наопако романтичарско бављење мудрошћу *Veda*. Шива, реинкарниран по силазној вредносној скали у Петровича, уопште не носи у себи ту последњу истину о пуком настајању и нестајању биофизичког света, коју је из хиндуистичке митологије преузео Шопенхауер делећи укусе својих савременика, у првом реду, Фридриха Шлегела који је у санскритским текстовима тражио „исконско Откровење“.⁶¹ Насупрот томе, Петрович, као што и доликује ђаволу, саблажњава Башмачкина путем новог шињела – Мајом која обмањује јунака који се, сам по себи, надао да ће остати у преправљеној старој одећи. Гогољ прихвата премисе Шопенхауера, који је сматрао да воља потврђује себе превазилажењем несташнице-патње, да она формира карактер индивидуе, да је њено порекло телесно-генитално и да њен тријумф није дуговечан. Башмачкин намерава да преправи поцепану одећу осећајући болесну хладноћу; постепено

⁶⁰ *Русский эротический фольклор*, под ред. А. Топоркова, Москва, 1995, с. 386–387.

⁶¹ Friedrich Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthums-kunde, Heidelberg, 1808, 106. Можда је ово, својевремено необично популарно дело, навело Гогоља на мисао да повеже псеудобожанског Петровича са корњачом и рибом (коју пече газдарица стана, који посећује Башмачкин) – в.: "...der Gott [nimmt] wie ein anderer Proteus ausser den menschlichen Gestalten eines Weisen oder Helden, auch die einer *Schildkröte*, eines Ebers, eines Mannlöwen, eines *Fisches* an..." (131). Дим од спремања рибе снижено контрастира са паљењем мириса у храмовима посвећеним Шиви.

постаје „...чак тврђег карактера, као човек који је већ одредио и поставио себи циљ” (154–155); о новом шињелу мисли као о да му је он „животна другарица”⁶² (154), и брзо губи свој главни иметак, добијен донекле случајно (јер је тој ствари помогла неочекивана новчана награда за службу), али ипак умногоме захваљујући напрегнутом напору воље. Међутим, све ове реакције на Шопенхауерову философију Гогољ своди на то да појам воље, постављен у њену основу, поистовећује са маштањем и идејом, које ђаво усађује човеку. Оба аутора обесмишљавају вољност, при чему су им идеолошке позиције узајамно искључиве. Шопенхауер је оповргавао *principium individuationis*, аргументима из хиндуизма. Гогољ је овамо додао и критику Шопенхауеровог доказа, полазећи од хришћанске доктрине и њене слике ђавола-кушача.

О низу Шивиних атрибута (на пример, о огрлици од лобања, о лингаму) Гогољ је морао знати из *Светша као воље и ѓрегсџаве*. Али, опис култа Шиве код Шопенхауера је сасвим непотпун. Гогољ је био упознат са хиндуизмом и независно од немачке философије. Његово интересовање за тај предмет потврђује, поред осталог, и напомена „Порекло Словена“:

Неки обичаји доказују њихово порекло из Индије.

1) Сличност, мада прилично далека, са санскритским језиком.

2) Обичај да се жене спаљују на ломачи.

*Неколико словенских бојова имају извесну сличност с ѓајогама. Иголи су им честџо окружени змијама, жабама, ѓушџеровима и разним оџровним инсекџима.*⁶³

Подаци о Шивином трећем оку и о матримонијалним односима бога су могли да продру у „Шињел” из фундаменталног излагања хиндуистичке религије, на које се позивао и Шопенхауер: *Mythologie des Indous travaillée par Mme de Polier sur des Manuscrits authentiques apportés de l’Inde par feu Mr. le Colonel de Polier*, Paris, 1809 (Tom premier, 192–228; Tom second, 212–225).⁶⁴ У погледу на митомотивацију „Шињела”, не смемо, међутим, искључити усмене изворе, јер Индија је, почев од друге половине прве деценије XIX века, привлачила пажњу најразличитијих лица у Русији, на пример, оних који су чинили индолошки кружок председника Академије уметности А. Н. Оленина.⁶⁵ Иконографију Шиве Гогољ је упознао, пре свега, из књиге Едварда Мура (Edward Moor, *The Hindu Pantheon*, London, 1810).⁶⁶ На једној од тамо објављених илустрација (ѓ 16)

⁶² Шињел (шинел) је у руском женског рода. (Прим. ѓрев.)

⁶³ Н. В. Гогољ, *Полн. собр. соч.*, т. 9, 33.

⁶⁴ Оријентацију у области хиндолошких студија Русима је битно олакшала библиографија коју је сачинио Фридрих Аделунг, европски ауторитет за то подручје: Friedrich Adelung, *Versuch einer Literatur der Sanskrit – Sprache*, St. Petersburg, 1830.

⁶⁵ О ширењу хиндолошких знања у Русији у доба романтизма в. детаљно: В. Н. Топоров, Об индijском варианте “говорения языками” в русской мистической традиции. – *Wiener Slawistischer Almanach*, 1989, Bd. 23 (А. М. Пятигорскому к шестидесятилетию), 33–80. В. мање детаљна истраживања из зачетака домаће хиндологије: В. В. Бартольд, *Исџория изучения Восџока в Евроџе и России* (1911), изд. 2-е, Ленинград, 1925, 277–279.

⁶⁶ Ову књигу је својим читаоцима препоручивао А. Н. Оленин у брошури посвећеној санскритолошком тумачењу молитвене формуле „ом. мани. падме. аум”: *Письмо А. О. к Е. Ф. Тимковскому о безѓресџанной молиѓве ламаиѓов, с чешѓрьма ѓравировальными досками*, Санкт-Петербург, 1824.

Шива (Магадева), који седи на пиједесталу, носи огрлицу од мртвих глава; он у левој руци држи своју жену Парвати. На гравирима ф 13 Шива је еквивалентан другом лицу из хиндуистичке божанске тријаде – Вишнуу.⁶⁷ Отуда постаје јасно на основу чега је Гогољ у опис Петровича-Шиве увео позајмицу из приказивања Вишнуа (ф 97), где овај гази змију тако да му се палац десне ноге налази близу њене главе. Петровичев нокат, налик на корњачину лобању, на тај начин добија прихватљиво оријенталистичко објашњење. Поред свега осталог, на наведеној гравирима Вишну је снабдевен Шивиним карактеристичним атрибутима – лингамом и јонијом.⁶⁸

Током тридесетих година XIX века, када је Гогољ приступио писању „петербуршких приповести“, Индију је, после науке, открила себи и руска књижевност. Тако О. И. Сенковски објављује у то време мизантропску параболу о зверима и мајстору златару, који су заједно упали у јаму-замку („Шта је ово, људи!“, 1832). Пролазник, западни факир, спасава животиње одатле – оне одвраћају спасиоца да помогне и човеку, али добричина не слуша њихов пророчки савет. Чим је ослобођен из заробљеништва, мајстор је оклеветао факира, кога су погубили као разбојника. Занатлија добија награду: „Султан га је унапредио у витеза Старе ципеле. Треба знати да је то у Индији тако значајно, као код нас ред Златне мамузе.“⁶⁹ Несхватљиво је како, по Гогољу, настало породично презиме Акакија Акакијевича, које је у новели суштински повезано са називом световне професије Василија Блаженог, осим тог озбиљног значења има још и егзотичко-апсурдно, којим се јунак повезује са Индијом у онеобичено-фиктивном приказивању Барона Брамбеуса (при чему у оба текста постоји разбојништво – у једном случају тобожње, у другом стварно, и притом се у „Шињелу“ помиње могућност да Башмачкин буде награђен за рад у служби).⁷⁰

Поређење двају редакција „Портрета“ омогућава да се пораст Гогољевог интересовања за индологију датира поуздано: почетком четрдесетих година XIX века. Ако у првој верзији ове приповести, објављене у *Арабескама* (1835), за зеленаша-антихриста не зна нико „да ли је он био Грк, или Јерменин, или Молдавац...“ (431), у другој (1842) је, у навођење земаља одакле би могао бити родом нечисти, укључена и Индија (121).⁷¹

Један од индолошких радова које је Гогољ безусловно читао јесте књига Герасима Лебедева *Нејирисџрасно сазрцање сисџема брахмана Исџочне Индије. Њихових свеџих*

⁶⁷ Коментаришући ту илустрацију, Мур саопштава да се узица (“a string of rope”) у Шивиној руци назива „Пасха“ (*Op. cit.*, 36). Да ли зато Петрович у радионици седи, по Гогољевом изразу, „као турски паша“ (149)? Гогољ је, очигледно, владао неким познавањем енглеског, мада није познато одакле га је купио. Он је у Одеси „...читао сваки дан по главу из Библије и Јеванђеље на словенском, латинском, грчком и енглеском језику“ (Неизвестная, Дневник. – *Русский Архив*, 1902, I, 551; цит. по: В. Вересаев, *Соч.* в 4 тт., т. 4, Москва, 1990, 404).

⁶⁸ Откривајући међусобни однос виших сила у пантеону индијских богова, Мур разматра преношење материјалних симбола од Шиве Вишнуу (*Op. cit.*, 393–394).

⁶⁹ Сенковский (Барон Брамбеус), *Собр. соч.* в 9 тт., т. 1, Санкт Петербург, 1858, 445.

⁷⁰ В.: „Кад би му давали награду сразмерну његовом хрљењу, он би, на своје чуђење, доспео можда чак у државне саветнике; али он је, како су се изражавале шаљивције, његови другови, дослужио до копче на реверу и стекао је хемориоде“ (144). Додајем још да у „Шињелу“, као и у параболу Сенковског, постоји лажна оптужба – један од пљачкаша Башмачкину изјављује: „А шињел је мој!“ (161) – и самим тим га клевеће као поседника тобоже туђе имовине.

⁷¹ Запазио је В. Н. Топоров (*Циџ. соч.*, 59 сл.).

обрета и народних обичаја (Безѝрисѝтрасѝное созерцание систѝем Восѝточной Индиѝ Браѝменов. Священних обрядов их и народных обычаев. Санкт-Петербург, 1805) Лебедев, који је дванаест година путовао Индијом, говори посебно о припремању локалног напитка „од дрвета норель“:

Овај сок [...] чим одсѝйоји дан или више заѝворен, ојача и омамљује [...] баш као вино и воѝка.

Шѝо су корисѝтили [...] Евроѝљани, када ѝожеле да на својим бродовима имају индијске Ласкере као морнаре, наређивали су својим ѝосредницима да их ѝочасѝте овим ѝиѝем, уобичајеним уз ѝушење дувана; и уѝраво ѝомоћу њеѝа, који их чини мноѝо веселијим неѝо обично, и одлучнијим, честѝо ѝрихвѝајају ѝредлоѝе који су ѝо њих неѝовољни, од којих им је ѝосле уѝовора веома ѝѝешко да одусѝтану, ѝоѝоѝову ако у исѝо време ѝи ѝосредници Евроѝљана усѝеју да им лукаво уруче кѝару (161).

Башмачкин покушава да се послужи тим лукавством, коме су прибегавали Европљани када су сакупљали бродску посаду у Индији. Он је и раније „...волео да нешто наручује Петровичу онда кад би овај био мало под гасом или, као што се његова жена изражавала: цугао патоку, једнооки ђаво. У том стању Петрович је обично врло радо попуштао и пристајао [...] Затим би, истина, долазила жена и жалила се како јој је муж био пијан, па се зато јефтино погодио“ (149). После тога, пошто Петрович (узгред буди речено, он шмрче дуван, који код Лебедева појачава дејство алкохола на Индусе) неумољиво одбије да крпи поцепани шињел, Башмачкин се спрема да делује по опробаном обрасцу, помоћу неке капаре:

А, еѝо, најбоље је да одем код њеѝа у недељу ујуѝро: ѝосле јучерашње субоѝе он ће да бечи око и, кад му се ѝрисѝава, заѝребаће му да разбије мамурлук, а жена му неће даѝи новац, и у ѝо време ја ћу њему ѝривењак у руку, ѝа ће биѝи ѝоѝусѝљивији и ѝѝада ће шињел... (152).

По овоме што се односи на Сенковског и Лебедева, можемо сматрати да је Гогољ намерно колекционисао о Индији ову информацију која је, својим комичним анегдотизмом, била алтернативна апологији *Вега* и *Уѝанишада* код Шопенхауера и његових присталица. Гогољ је у индогерманистици романтизма тражио њену такорећи „засенчену“ страну која компромитује амбициозни патос тог философски-истраживачког стања духа. Централна несугласица између „Шињела“ и *Свеѝа као воље и ѝредсѝаве* је у – приступу проблему освете код аутора ових текстова. Проглашавајући за највишу вредност самоукидање воље, њено ослобађање од саме себе, Шопенхауер негира и тај начин којим се она пушта у рад, каквим се јавља освета која оријентише субјекта у прошлост, за разлику од закона који отклања злочине. И личном кажњавању прекршиоца и државном правном поретку Шопенхауер супротставља неку васељенску праведност, објективно установљену („Сам свет јесте Страшни суд“, 300), коју има у виду хиндуистичка метемпсихоза, која смртнике у следећем животу награђује по делима њиховим. Башмачкиново појављивање из инобића – врста је метемпсихозе, али такве којом се оправдава самовољан суд, који Шопенхауер одбацује у архаику, у време које више нема значаја. Шопенхауерова критика освете (уопштено речено, она је

настављала Локову правну философију) била је тајно уперена против Хегеловог учења о казни која стиже господара, чију позиције заузима слуга. Чини се да је Гогољ смрвио антихегеловску замисао *Светла као воље и њредсџаве* и у тим дискусијама стао на страну Шопенхауера. Петрович, господар Башмачкинове несрећне судбине, пре него што је постао кројач „био је кмет код неког господара“ (148). Пренешење власти на оне који су били обесправљени, у „Шињелу“ (в. „Светло васкрсење“) не значи никакo настанак царства благодати, тријумфа апсолутног Духа, па се претвара у лажну благодат (краткотрајни празник остварења жеље). Али, правосуђе се не успоставља ни само по себи – у складу са хиндуистичким поимањем сансаре, као што би то хтео Шопенхауер. После Башмачкинове смрти, њен виновник, генерал, „чуо је прекоре савести“ (171). „Једно значајно лице“ као да потврђује Шопенхауерову мисао о недeljivosti мучитеља и мученика у људском заједничком животу, јединосуштинском, чим у њему нема ничег осим воље:⁷²

...у њочини џелу не њраведносџи насџаје свесџ [у ориџиналу: „Erkenntnis“ (471) – И. С.], да он њо себи јесџе џа исџа воља, која се јавља и у џуђем џелу и која у једној својој њојави њо џврђује себе џако насилно [у ориџиналу: „mit solcher Vehemenz“ (471) – И. С.], да он, џрелазеђи џранице соџсџвеноџ џела и њеџових снаџа, њосџаје неџација саме џе воље у њеној груџој њојави [...], и џо називају џржом савесџи... (286).

Гогољу је мало тог кајања, па оно у „Шињелу“ још не даје повод за то да се призна, као што то чини Шопенхауер, да у сваком вољном чину постоји циљаност на исцрпљивање себе, на „непомутиви мир“ (331), на нирвану. Осим људске, постоји и друга воља – освета читавом свету по Божјој казни, која бира себи за оруђе најкроткијег од кротких, Акакија Акакијевича, који се у својој реинкарнацији лађа вршења правосуђа у стилу својеглавости светих „бестидника“. Ако је Шопенхауер ставио генералну негацију (*nihil negativum*) изнад посебно одређене (*nihil privativum*), јер је само генерална негација у стању да умртви вољу као такву, Гогољ обједињава обе негације: емпиријској стварности ће доћи крај, али њен трансцендус није у нирвани већ у Господњој промисли која, док није остварен Други долазак, сведочи о себи чудом васкрсавања мртваца који, индивидуалним поретком, исправља погрешно уређени свет (заснован на приватној својини и на гордости). Башмачкин скида са оностраности Мајин покривач, односно одећу – са људи. Својство Маје Гогољ преноси на текст „Шињела“, феноменално неподударан са својом аутентичном, веома сложеном религијско-(анти)философском садржином, која једноставним сижејним анегдотизмом доводи читаоца у заблуду. Са Гогољеве тачке гледишта, обмањује Друго вере – философија, књижевност. Али, обе имају шансу да стекну истину, окретањем од мита према хришћанској религији.

(Са рускоџ џревела **Рагмила Мечанин**)

⁷² Можда овој Шопенхауеровој идеји (која трансформише Платиново свејединство) код Гогоља одговара грађа приповедања, у коме се подудара све са свим: генералска одећа одговара привиђењу; стражар не хвата ни овоземаљске пљачкаше, ни разбојника из инобиђа; имендан помоћника шефа одсека је баш тада када Башмачкин добија нови шињел, и томе слично.