
Философия и культурология

УДК 1(091)+801.733

ББК 87.3(2)+83.3(2Рос=Рус)1-8 Гоголь Н. В.

Елушич Синиша,

доктор филологических наук, профессор,

Черногорский университет, 81000 Подгорица, Цетињски пут 2.

ФДУ, 81250 Цетине, Баева 5, Черногория

E-mail: sinisaj@ac.me

ХРИСТИАНСТВО И СМЕХ: СПОР ВОКРУГ ГОГОЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ КОМИЧЕСКОГО

Аннотация: Основной герменевтический вопрос спора о концепции Смеха у Н. В. Гоголя включает в себя в качестве введения анализ смысла понятия смеха (соотв. Comics), в частности, в русской христианской богословской традиции, но в очень специфическом контексте споров о Гоголе. Какова суть богословского непонимания комедиографических текстов Гоголя? Одной из отличительных черт русской литературы является поиск Бога (рус. Богоискание). Это следствие неразрывной связи между философией, богословием и литературным текстом. Рассмотрение проблемы Смеха у Гоголя автор начинает с разграничения двух основных понятий: 1) антропоцентрической (от Аристотеля до Фрейда) и 2) теоцентрической (христианской / монашеской) герменевтики. Очень сложные взаимоотношения, которые отличают экзистенциальную связь между смехом и слезами в творчестве Гоголя, глубоко оправданны. Эта концепция соответствовала богословской идее метафизического понимания человеческого существа и предвосхитила смысл будущих текстов современной и авангардной европейской драмы (в частности, А. П. Чехова, Э. Ионеско).

Ключевые слова: смех, плач, комическое, текст, христианство, интенциональность, поэтика, авторская рефлексия, Н. В. Гоголь.

Фундаментальной особенностью русской литературы является её неразрывная связь с философией (resp. богословием), причём, если учитывать теоретическую необходимость признавать внутренние законы функционирования текста, текст может пониматься и как специфический духовный дискурс, глубочайшим образом связанный с так называемым метафизическим горизонтом смысла.

Именно исходя из этого следует понимать имеющую серьёзные последствия для русской культуры мысль И. А. Ильина: «В своей значительной доле русская литература принадлежит истории русской философии и даже истории русского богословия» [17, с. 540]. Судя по всему, без признания этого постулата русскую

литературу невозможно понять. Причину такого непонимания следует искать в самом существе русской души, взыскующей Бога. Если такое богоискательство определить как сущность русской души (что будет в некотором смысле обозначать более интенсивную выраженность архетипа *homo religiosus* по К. Г. Юнгу), то вслед за Бердяевым можно уверенно заявлять, что «великое томление, неустанное богоискательство заложено в русской душе... Вся почти русская литература, великая русская литература, есть жизненный документ, свидетельствующий об этом богоискании, о неутолённой духовной жажде» [8, с. 260].

Следовательно, творческий литературный акт, в соответствии с такой точкой зрения, относится к глубочайшему экзистенциальному опыту, внутри которого всегда присутствует фундаментальный вопрос о Боге. Один из наиболее остро сформулированных выводов из этого фундаментального вопроса сжато выразил Сергей Фудель: «...в Церкви, конечно, хорошо, но как же все-таки быть с Диккенсом и Рафаэлем, Пушкиным и Шопеном? Можно ли сохранить все эти книги, живя целиком в Церкви? Или же здесь “кончилась жизнь и началось житие?”» [25, с. 45], а один из возможных вариантов ответа предложил Сергей Дурылин: «Нельзя на одной полке держать Пушкина и Макария Великого» [6, с. 46]. С точки зрения автора этих строк, внутренний конфликт Дурылина (между святостью и творчеством) схож с внутренним конфликтом Н. В. Гоголя.

Аристотель определяет смех как отличительный предикат человека, имея в виду тот факт, что лишь человеку свойственен смех среди всех живых существ. Согласно Стагириту, только человеку разрешено веселиться, но не животному, лишённому духа и разума: «...ни одно животное не смеется кроме человека» (*De Partibus Animalium* III, 10. 673a). Исходя из аристотелевского определения, мы можем различать причины, по которым смех присущ исключительно человеку. Именно животные лишены «разума и духа», из чего следует, что разум и дух являются необходимыми условиями смеха. Оставим в стороне, *nota bene*, в каком именно смысле смех может быть отличительным предикатом человека, поскольку необходим ответ вообще о возможности смеха как явления, содержащегося в ранее определённых предикатах разума и духа.

Ниже мы вернёмся к более строгому анализу гоголевских категорий смеха/смешного, а пока следует указать на ещё одно важное место из аристотелевой «Поэтики», в котором Стагирит определяет сущность комического. Комическое, согласно Аристотелю, рождается, когда возникает «какая-нибудь ошибка или уродство, не причиняющее страданий и вреда, как, например, комическая маска» (*Poetica* 1449 a1 35). Гартман напоминает, что от понятия Αἰσῆς (уродство, позор, унижение) не следует ожидать эстетического смысла, поскольку в широком смысле некрасиво то, «чего человек стыдится, как этически низкого» [30, с. 421], и это вполне сопоставимо с этическим контекстом гоголевского понимания смешного. Но иначе дело обстоит с другим аристотелевским термином ἀν-ᾠδῆνία ἢ (отсутствие боли, безболезненность), поскольку гоголевская интенция, как увидим ниже, направлена именно на то, чтобы вызвать у зрителя боль/плач, который, естественно, имеет очистительную функцию (греч. κάθαρσις — возвышение, очищение, оздо-

рование). Стоит отметить, что в соответствии с аристотелевским определением формулируется и отношение гуманистической психологии к связи между самоактуализирующейся личностью и пониманием комического, или смешного.

Скажем, А. Маслоу считает, что понимание смешного является атрибутом зрелой личности, указывая как пример на наличие чувства юмора: «It may also be called the humor of the real because it consists in large part in poking fun at human beings in general when they are foolish, or forget their place in the universe, or try to be big when they are actually small» [31, p. 169]¹.

Следует сразу же подчеркнуть, что семантика гоголевского комического текста в первую очередь подразумевает именно то значение, которое Маслоу приписывает смеху (смех над человеческой глупостью), а последующий психологический конфликт у Гоголя происходит из-за христианской богословской критики такого понимания категорий «смех» и «смешное/комическое» (высмеивание несовершенства человека). Влияние Аристотеля на Маслоу можно легко обнаружить в следующем определении комедии: «...комедия, как мы сказали, это воспроизведение худших людей, но не во всей их порочности, а в смешном виде. Смешное — часть безобразного. Смешное — это некая ошибка или уродство, не причиняющая страдания и вреда, как, например, комическая маска. Это нечто безобразное и уродливое, но без страдания» (*Poetica* 1449 a1 35).

Дефиниция смеха и комического и у Аристотеля, и у Маслоу, кроме прочего, вызвана их антропологической, точнее, антропоцентрической сущностью методов анализа. А это, в свою очередь, означает, что любой религиозный смысл в семантике комического исключён. Весьма характерное различие между антропоцентрическим и теоцентрическим пониманиями смеха мы обнаруживаем в парадигмальном примере, на который указывает Бергсон, когда говорит, что в комическом «тело перевешивает дух» («le corps prenant le pas sur l'ame»). Бергсон пишет: «...почему мы смеемся над собеседником, который начинает чихать в самый патетичный момент своей речи? Почему нам кажется смешным следующее высказывание из похоронной речи, которое приводит один немецкий философ: “Был ли он честным и полноватым?” Потому что наше внимание мгновенно переключается с души на тело» [27, с. 13].

Такое понимание смеха и комического совершенно противоположно пониманию Гоголя, всегда анализирующего явления с теоцентрических позиций. Аргумент, который подтверждает именно религиозное измерение смеха/смешного, *grosso modo*, и встречается уже у Аристотеля, а затем получает продолжение и в гоголевском понимании смеха, мы обнаруживаем в анализе С. Критчли, особенно в следующем его эвристическом утверждении: «Если смех позволяет увидеть глупость мира, чтобы сделать его чуть лучше и изменить ситуацию вокруг нас, то я ничего не имею против религиозной интерпретации юмора. Удачная шутка, следовательно,

¹ «Юмор часто направлен на реальность, поскольку содержит в себе насмешку над человеческим бытием, в основном тогда, когда оно бессмысленно, или когда человек забывает о своем месте в универсуме, или старается выглядеть великим там, где на самом деле он совсем мал».

вполне схожа с совместной молитвой» [28, с. 26]. Совсем по-гоголевски звучит и мысль Критчли о том, что религиозное мировоззрение необходимо, чтобы увидеть иной мир, в котором ограниченность людского существования может быть чудесным образом преодолена.

Юмор позволяет нам увидеть безумие этого мира, предлагая вслушаться в то, что Бергер называет «сигналом трансцендентного». Однако в конечном счёте, будучи радикально противоположным религиозному подходу, Критчли не признаёт, что юмор освобождает нас от этого мира, а, наоборот, утверждает, что возвращению в наш мир нет альтернативы или, что точнее, «утешение юмором происходит от понимания, что существует только этот мир, и сколь бы он не был несовершенен, единственное, что нам доступно, так это смеяться. Юмор не теологичен, но антропологичен, не нуменозен, но люменозен» [28, с. 27].

Возражение Критчли по поводу религиозного определения юмора можно применить и к бахтинской интерпретации комедиографии Гоголя, в которой известный русский теоретик отталкивается от аналогии с автором, ставшим героем его знаменитого труда, — Франсуа Рабле. Бахтин пишет, что основные принципы творчества этого великого писателя (Гоголя) могут быть определены через народную смеховую культуру прошлого. Системное понимание Рабле и, как становится ясно позднее, и Гоголя основывается на бинарной оппозиции: 1. Народная карнавальная смеховая культура и 2. Официальная христианская культура (resp. христианское богословие). Характерно, что комедийная поэтика Гоголя с самого начала была ориентирована на карнавально-раблезианскую парадигму. Или, как эксплицитно утверждает Бахтин, для понимания Гоголя необходимо переосмыслить именно элементы народной смеховой культуры в его творчестве, для чего необходимо определить элементы связи гоголевского творчества с народными праздничными формами его родной культуры, рождённой в праздничной и ярмарочной жизни Украины, знакомой Гоголю с детства. Это значит, что, по Бахтину, тематика и свободно-весёлая атмосфера самого праздника определяют сюжеты, образы и интонацию гоголевских текстов. А праздник и связанные с ним суеверия, их особая атмосфера умиротворения и радости вырывают жизнь из обычной рутины и делают невозможное возможным. В завершающем высказывании Бахтин особенно явно утверждает свою главную мысль: «Проблема гоголевского смеха может быть правильно поставлена и решена только на основе изучения народной смеховой культуры» [7, с. 495]. По Бахтину, «самое значительное явление смеховой литературы нового времени — творчество Гоголя» [7, с. 485]. Такое понимание, возможно, усложняется ещё и проблемой отказа Гоголя от своего блестящего дара, что, как нам кажется, могло стать причиной таинственной смерти великого писателя.

Среди прочего, в дискуссии, посвящённой Бахтину и русскому отношению к смеху, С. С. Аверинцев указывает на фундаментальный конфликт, который мог привести Гоголя к смерти: «Очень русская проблема — тот конфликт между комическим гением и православной совестью, который буквально загнал в гроб Гоголя» [1, с. 343]. Однако предмет нашего исследования лишь косвенно связан с причиной смерти Гоголя. Несомненно, важнее для нас, что гоголевский «комический

гений» и его «православная совесть» связаны с экзистенциально важным понятием *смеха*. Говоря о Гоголе, В. В. Розанов кратко сформулировал понятие «православная совесть»: «Христос никогда не смеялся. Неужели не очевидно, что весь смех Гоголя был преступен в нем, как в христианине?!.. Печать грусти, пепельной грусти — очевидна в Евангелии» [21]. Судя по всему, розановское критическое лезвие направлено на сам дух христианства, и особенно на православную христианскую аскетику, которой чужды любые формы смеха (вообще, в русской народной традиции существуют тесные семантические связи между терминами смех и грех, например: *где смех, там и грех*) [16]. Исходное положение Розанова о том, что Иисус никогда не смеялся, можно уверенно связать со словами Спасителя: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5: 4), «Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь» (Лк. 6: 21), «Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6: 25). И вообще, слова Спасителя о смехе связаны с библейским контекстом понимания смеха: «О смехе сказал я: “глупость!”, а о веселье: “что оно делает?”» (Еккл. 2: 2.) или: «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше» (Еккл. 7: 3); «Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья» (Еккл. 7: 4). Далее: «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам; очистите руки, грешники, исправьте сердца, двоедушные. Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте; смех ваш да обратится в плач, и радость — в печаль. Смиритесь пред Господом, и вознесет вас» (Иак. 4: 8–10)².

Смысл библейского отношения к смеху позднее и наиболее полно подтверждается святоотеческим преданием. Можно сказать, что общий принцип этого предания сформулирован в следующем высказывании св. Иоанна Синайского: «Достигши плача, всею силою храни его, ибо он весьма легко теряется <...> от молвы, попечений телесных и наслаждения, в особенности же от многословия и смехотворства» [18; 7]. Если ничто не является столь близким смиренномудрию, как плач, то, без сомнения, ничто ему так не противоположно, как смех. Следовательно, «достигши плача, всею силою храни его...»

В Духовном алфавите св. Димитрия Ростовского, уже в оглавлении, в названии главы утверждается, что следует оберегать себя от смеха, который русские святые отождествляют с грехом и суеверием: «Глава Седьмая. О том, чтобы не порабощаться плотским сладострастием, но всегда искать утешения духовного в Господе» [22, II: 7].

И в поучениях оптинских старцев (чьё влияние на позднее творчество Гоголя не прояснено до конца) мы находим мысль, что смех является великим грехом и,

² Сущность христианской монашеской традиции в понимании концепции смеха можно увидеть в ответе св. Антония Великого, который на вопрос: позволительно ли иногда смеяться? — отвечал: «Господь осуждает смеющихся. *Восплачетея и возрыдаете* вы, — сказал Он Своим ученикам, — *а мир возрадуется* (Ин. 16: 20). Истинному монаху не должно смеяться, — должно плакать о тех, которые ругаются Богу, преступая Его закон, и о тех, которые проводят всю жизнь в творении грехов. Будем рыдать и плакать, непрестанно умоляя Бога, чтобы не попустил им пребыть в греховной жизни, чтобы не восхитила их смерть прежде, нежели они успеют принести покаяние» [4, с. 178].

становясь страстью, изгоняет страх Божий, в чём схож с блудным одержанием [23, II с. 333]. Характерно, что в ежедневной епитимии (наказании) для монахов в нескольких местах упоминается смех. Так, например, шуточные высказывания уравниваются с празднословием, и поэтому монаху «нельзя в это день пить вино, следует совершить сто поклонов», а если «будет смеяться прилюдно, то следует отлучить его от Причастия на сорок дней» [20, с. 139].

Судя по всему, парадигматическая сущность монашеской критики Гоголя можно встретить в некоторых отзывах святителя Игнатия (Брянчанинова), посвящённых анализу книги Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Характерно, что святитель утверждает определённую связь между личностью автора и авторским текстом. Для него текст — это средство к пониманию авторской личности, следовательно: «Виден человек, обратившийся к Богу с горячностью сердца. Но в деле религии этого мало». Далее следует универсальное положение христианской антропологии: «Чтоб она была истинным светом собственно для человека и издавала из него неподдельный свет для ближних его, необходимо нужно в ней определительность. Определительность заключается в точном познании Истины, в отделении Ее от всего ложного, от всего лишь кажущегося истинным...», которое далее конкретизируется на примере Гоголя: «Применив эти основания к книге Гоголя, можно сказать, что она издает из себя и свет, и тьму. Религиозные его понятия неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного. Он писатель, а в писателе непременно *от избытка сердца уста глаголют*, или: сочинение есть неперменная исповедь сочинителя, по большей части им не понимаемая, а понимаемая только таким христианином, который возведен Евангелием в отвлеченную страну помыслов и чувств в ней различил свет от тьмы; книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы Истины. Тут смешение; тут между многими правильными мыслями много неправильных» [24, с. 120–122.]

Можно без преувеличения сказать, что ответ Гоголя служит важнейшим критерием разделения литературы и искусства на духовную/церковную и светскую. Автор «Выбранных мест...» действительно имеет в виду такое различие, которое разграничивает догматику (церковное искусство) и конституирующие качества мирского художественного текста: «Что касается до письма Брянчанинова, то надобно отдать справедливость нашему духовенству за твердое познание догматов. Это познание слышно во всякой стороне его письма. Все сказано справедливо, и все верно». Когда в следующем разделе Гоголь пишет: «Но, чтобы произвести полный суд моей книге, для этого нужно быть глубокому душеведцу, нужно почувствовать и услышать страдание той половины современного человечества, с которою даже не имеет и случаев сойтись монах: нужно знать не свою жизнь, но жизнь многих. Поэтому никак для меня не удивительно, что им видится в моей книге смешение света со тьмой. Свет для них та сторона, которая им знакома; но об этом предмете нечего нам распространяться» [10, с. 305–306], ясно, что он имеет в виду некое целостное значение, отвечающее понятию полисемантика текста, включающей в себя оппозицию добра/зла (света и тьмы). Из этого следует, что святитель Игна-

тий, в противовес Гоголю, выдвигает тезис, который базируется исключительно на церковном понимании искусства, и интерпретирует текст лишь в одном измерении (свет), что, честно говоря, ставит под сомнение основные принципы светского искусства (полисемантической диалогичности). Следовательно, сущность противоречия для о. Игнатия заключается в отказе принять возможности творческого действия художника вне норм христианской догматики. Ещё одна очевидная методологическая проблема русского святителя содержится в вопросе идентификации автора и его текста, причём, судя по всему, о. Игнатий не проводит между автором и текстом никакого различия.

Призыв оптинского старца Макария (Михаила Николаевича Иванова, 1788–1860) к Гоголю находится в тесной и существенной связи с богословской позицией святителя Игнатия. Для нас принципиально важно, что о. Макарий, будучи высокообразованным и глубоко укоренённым в святоотеческой традиции монахом, исходя из принципов богословской герменевтики, советовал Гоголю оставить писательство *в смехотворном тоне и начать новую жизнь во Христе*, что писатель и выполнил. Известно, что по возвращении его из Оптиной пустыни в Москву душевное настроение писателя совершенно изменилось. Он уже не только перестал писать «в смехотворном тоне», но и сожалел о том, что было прежде написано, и даже выражал желание, если бы можно было, уничтожить все свои светские литературные произведения [ср.: 3, с. 196–197]. Особо следует обратить внимание на то, что в седьмой части *Лестницы* преподобный Иоанн Синайский вводит понятие «духовного смеха души», который связывается им с «благодатным плачем». В строгом смысле это обозначает, что тот, «кто облекся в блаженный, благодатный плач, как в брачную одежду, познал духовный смех души» [19, с.39–40].

Из этого следует, что у нас есть возможность двоякого толкования понятия «смех»: 1) смех как таковой (греховный) и 2) духовный смех.

Важным дополнением к излагаемой проблеме является анализ архиепископа Иоанна (Шаховского), чья позиция в этом вопросе соотносится с точкой зрения автора «Лестницы». Архиепископ Иоанн различает два типа смеха: светлый и тёмный. Необычно то, что эти оппозиции, присущие смеху, автор «Апокалипсиса мелкого греха» обосновывает проявлениями физических характеристик лица. Искривляемая гармония света при таком подходе к смешному свидетельствует об определённом изменении души человека, которая выражается и в деформации (в кривлении) черт его лица [ср.: 2, с. 25]. И наоборот, благодатный смех есть признак обрётённой душевной гармонии. Святые улыбаются, а не смеются, пишет архиепископ Иоанн. Показательно, что такое понимание Гоголя приводит архиепископа Иоанна (Шаховского) к мысли о том, что тёмный (греховный) смех проявляется и в кинематографе, и *в театре*. Подобный смех над слабостью человеческой природы представляет собой болезнь или, точнее, *симптом* болезни духа. Нет никаких сомнений, что подобный *негативный* подход к театральной комедиографии содержит в себе в сжатом виде основное богословское отношение к жанру комедии и его сценическому воплощению.

Теоретически плодотворно будет также указать на радикально иное отношение к смеху протопресвитера Александра Шмемана, высказанное им в дневниковой записи за октябрь 1979 г. [26, с. 475]. Известный православный богослов обнаруживает связь между молитвой и смехом в удивительно близком к Гоголю смысле: «...если возможен на земле, влачащей в достаточной мере мнимое, злое существование, смех, *исполненный святости и благодарности к Богу за дарованное счастье*, смеясь, к нему воспарять, — то я осмелюсь сослаться прежде всего на смех “Ревизора”. Этот смех, как молитва (курсив мой. — С. Е.), воодушевлен добром и любовью уже не только к жалким козявкам, копошащимся где-то на сцене, но к чему-то более истинному, чем Городничий, Добчинский, Бобчинский... Разве это действительность? Мимо, мимо!» И он же подчёркивает актуальность проблемы смеха: «Как-то так получилось, что смех в религиозном значении потерялся и не звучит уже в мире... Да, смех — любовь, смех — благодарность... Пошлость же по-настоящему обличается, *разится* только смехом» [26, с. 165].

Тем не менее авторская (гоголевская) позиция, заявленная в седьмой главе «Мёртвых душ», открывает возможность интерпретации в направлении богословской герменевтики смеха, особенно *духовного/светлого* смеха, и предшествующего ему *благотворного плача*. Смысл гоголевского высказывания подразумевает, казалось бы, парадоксальное значение: «...сквозь видный миру смех и незримые, неведомые ему слезы» [15, с. 624]. В этом во многом принципиальном положении говорится о том, что *плач является неотъемлемой частью смеха*, или, что точнее, смех является крайним выражением феномена, сущность которого заключается в плаче.

В соответствии с христианской теологией, как мы уже отмечали, плач всегда занимает особое место, и, судя по всему, Гоголь употребляет понятие плач в таком же значении. Тем более что плач и для Гоголя, бесспорно, семантически связан с другим фундаментальным понятием — понятием смеха.

В завершающей части развязки «Ревизора» мы находим, между прочим, наиболее эксплицитно выраженное Гоголем теоретическое понимание термина «смех». Используя точку зрения героя пьесы (Первого комического актёра), автор подводит нас к трансцендентной функции смеха. Ревизора следует понимать как метафору воистину страшного Ревизора, Который ждёт нас у дверей гроба [13, с. 130].

Значение Ревизора, таким образом, становится эсхатологически и экзистенциально существенным. Использование термина «экзистенциально существенным» соотносится с дополнительным определением Ревизора, потому что «перед этим ревизором ничто не укроется, потому что по именному высшему повелению он послан и возвестится о нем тогда, когда уже и шагу нельзя будет сделать назад» [13, с. 130–131].

В этом месте текста открывается сущностное значение «Ревизора», которое *эсхатологично* (грч.: το ἔσχατον — конечный, последний) и *сотериологично* в прямом богословском смысле (греч.: σωτηρ — спасение). Эта религиозная (resp. христианская) идея подтверждается и тем, что пишет сам Гоголь: «Лучше ж сделать ревизовку всему, что ни есть в нас, в начале жизни, а не в конце ее»

[13, с. 131]. Совсем в соответствии с христианской антропологией Гоголь видит функцию смеха в борьбе со страстями, которые, как «безобразные чиновники» [13, с. 131], крадут у нашей души благодать. Характерно, что термины, употребляемые Гоголем в завершающих репликах Первого комического актёра, более всего похожи на аналогичные термины, которые постоянно используются в богословских дискурсах и сочинениях. Прежде всего, бросается в глаза, что термины *страсть* и *борьба со страстями* очень часто используются в аскетической литературе.

В завершающей части указанного сочинения совершенно открыто говорится об «очищении души от страсти», указывается на бич, который эти страсти может изгнать. Этот бич у Гоголя — прежде всего нужный для самоочищения — есть смех, такой смех, который, в словах гоголевского героя, вполне соотносится со словами преподобного Иоанна Лествичника: «Есть средство, есть бич, которым можно выгнать их. Смехом, мои благородные соотечественники! Смехом, которого так боятся все низкие наши страсти! Смехом, который создан на то, чтобы смеяться над всем, что позорит истинную красоту человека. Возвратим смеху его настоящее значенье!» [13, с. 123]. Сразу же вслед за этим мы читаем высказывание, имеющее далеко идущие последствия: «Возвратим смеху его настоящее значенье!» [13, с. 132]. А верное значение смеха, если судить, опираясь на гоголевскую эксплицитную поэтику, даёт ему возможность освобождать нас от пороков (resp. страстей), примем прямо на свой собственный счёт, посмеемся великодушно над мерзостью собственной, какую в себе ни отыщем! [ср.: 13, с. 132]. В этом и заключается смысл известного высказывания Городничего в конце «Ревизора»: «Чему смеетесь? над собою смеетесь!..» [13, с. 94], которое автор толкует как сообщение «Да, над собой смеемся <...> потому что слышим приказанье высшее быть лучшими других!» [13, с. 132].

Здесь чрезвычайно важно указать на совершенно изменённое восприятие смеха/юмора Н. В. Гоголя по сравнению с предшествующей традицией. В отличие от Аристотеля и антропоцентрической традиции, утверждающих, что объект смеха — это всегда кто-то другой (некто — не Я) и смех направлен на другого как объект смеха, в интерпретации Гоголя смех включён в христианский моральный кодекс: предметом/объектом смеха становится само Я, или, точнее, страсти, которыми Я захвачено. Следовательно, ключевые изменения в комедиях Гоголя, по-видимому, прежде всего, основаны на императиве развития своего Я, в соответствии с императивом апостола: «Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь?» (Лк. 6: 41), и «Или как скажешь брату своему: дай, я сыну сучок из глаза твоего, а вот, в твоём бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь [как] вынуть сучок из глаза брата твоего» (Мф. 7: 3/45).

Поскольку образы героев комедии метафорически отображают нашу собственную суть, смех над ними, вызываемый автором, является проекцией нашей собственной «тени» (К. Г. Юнг), а интериоризация внешнего: Другой — Я, целью нашего собственного преобразования (*principium individuationis*, К. Г. Юнг).

В другом месте Гоголь особо подчёркивает различия между театральными жанрами, благодаря которым мы приходим к сущности понятия «театр» в твор-

честве писателя. Очевидно, что семантический контекст этого определения включает в себя и феномен смеха, и базовое значение, которое придаёт такому определению русский комедиограф. Различия в театральных жанрах основываются на аксиологической бинарной оппозиции, которая выявляет, с одной стороны, поверхностное впечатление, например, «когда какая-нибудь балетная танцовщица подымет ногу повыше, и опять иное дело восторг от того, когда могущественный лицедей потрясающим словом подымет выше все высокие чувства в человеке» [11, с. 277]. А высокие чувства в человеке, пишет Гоголь, всегда связаны со слезами, в основе, в древнем аристотелевском значении *катарсиса*: «...слезы от того, когда живым представленьем высокого подвига человека весь насквозь просвежается зритель и по выходе из театра принимается с новой силою за долг свой, видя подвиг геройский в таковом его исполненьи» [11, с. 277]. Таким образом, судя по всему, мы можем подойти к одному необходимому условию, которое Гоголь имел в виду, размышляя о театре как о *кафедре*, с которой можно много сказать миру добра [11, с. 268]. Исходя из этого фрагмента ясно, что для Гоголя высшие чувства, которые может даровать театр, связаны со слезами. Это суждение укоренено в только что выше приведённом высказывании Гоголя о *сквозь видный миру смех и незримые, неведомые ему слёзы* или в исповедальном высказывании по поводу «Ревизора»: «Сквозь смех, который никогда еще во мне не появлялся в такой силе, читатель услышал грусть» [10, с. 277].

Характерно использование понятий плач/смех, чаще всего у Гоголя внутренне связанных с метафизическим понятием смеха, что даёт основание для дальнейшего осмысления христианского понимания этой категории и её связи с гоголевским эксплицитным толкованием функции смеха. Это функция фактически основана на фундаментальной схожести с христианской пропедевтикой и, в частности, с точкой зрения преподобного Иоанна Лествичника. На время оставим открытым вопрос о строгости сопоставления понятия «смех» в христианской теологии смеха и в гоголевской *имманентной* комедиографической поэтике. Очевидно, что использование идентичного термина «смех» в христианской теологии не обязательно само по себе должно совпадать с тем значением, которое в своём анализе использует русский комедиограф. Именно так чаще всего и происходит в других случаях, когда мы производим сопоставление с другими комедиографическими поэтиками. Тем не менее, *grosso modo*, если мы примем логику такой аналогии, нельзя не отметить, что подобное отношение Гоголя (в христианском контексте) совершенно отлично от других и проявляется именно в относительной *инверсии*³.

А именно святоотеческое учение (resp. святого Иоанна Синайского) указывает, что плач, как форма покаяния, предшествует дару *духовного смеха*. Отметим ещё раз, что состояние плача в этом мире является доминантным и оно приводит к духовному смеху или радости *sub specie aeternitatis*. Напомним: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5: 4), «Блажени плачущии ныне: яко возмеемся» (Лк. 6: 21) и «Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете»

³ Ср. употребление этого термина: Инокния Татьяна (Спектор) [18].

(Лк. 6: 25). Поэтому плач является аксиологически доминирующим и привилегированным атрибутом настоящего момента — и поэтому именно *сегодня* существует необходимость в смехе, который, как мы уверены, всегда возникает после плача [18]⁴.

Христианская последовательность здесь обратная: а) Плач — из него вытекает б) Духовный смех. У Гоголя, судя по его художественной рефлексии: б) Духовный смех необходимо предшествует а) Плачу. Именно поэтому Первый комический актёр из развязки «Ревизора», приписывая себе роль честного чиновника великого Божьего государства, сообщает: «Смотрите: я плачу! Комический актер, я прежде смешил вас, теперь я плачу» [12, с. 132]. Семантика этого фундаментального высказывания подразумевает различия в понятии смеха как: 1. Беспутного, «которым пересмекает в свете человек человека, который рождается от бездельной пустоты праздного времени», и 2. *sensu stricto*, христианского происхождения, вызванного любовью к человеку.

Со вторым пониманием категории смеха связано понятие просветления души, как предиката христианского процесса индивидуации души/личности (ср.: «Душе стало светло и легко. Легко и светло от того, что выставили все оттенки плутовской души, что дали ясно увидеть, что такое плут» [12, с. 123]). Хотя непосредственно мы наблюдаем *преemptивность* и/или трансформацию в психологическом состоянии зрителя, но не будет неоправданным обозначить присутствие этих фундаментальных понятий, трактуемых имманентно (плач имманентен смеху), в психологии восприятия как *синхронность* восприятия. При всех оговорках, которые мы можем придать значению основных терминов, безусловно вытекает, что *цели* комического текста (согласно гоголевскому видению) соответствуют целям подвижнической жизни: преобразению личности, освобождённой от пороков и страстей. Но, что бросается в глаза, наш анализ толкует гоголевское переосмысление смеха как некий тип саморефлексии, предметом которой становится собственно сам текст.

Проблема усложняется, если учитывать методологические аксиомы современной теории литературы, различающей два типа интенции: *intentio auctoris* (авторская интенция) и *intentio operis* (интенция текста). Легко заметить, что наш способ анализа гоголевской саморефлексии имеет отношение к *intentio auctoris*, но сам Гоголь имел в виду третий тип интенции: *intentio lectoris* (читательская интенция) [29, с. 22–25].

⁴ В. В. Биbihин отметил связь между учениями Кьеркегора и Гоголя: «Кьеркегор имел безвестного ему близнеца, Гоголя». Сравнивая некоторые аналогичные черты датского философа и русского писателя, Биbihин делает вывод о «соединении эстетики (художества) и религиозной проповеди». И приводит некоторые высказывания Кьеркегора о смехе («я соединял трагическое с комическим; я шучу, люди смеются — я плачу»; «я двуликий Янус: одним лицом я смеюсь, другим плачу»), комментариями к которым могла бы стать гоголевская теория смеха: «Может быть, будет признано потом всеми, что в силу тех же законов, почему гордый и сильный человек является ничтожным и слабым в несчастии, а слабый возрастает как исполин среди бед, в силу тех же самых законов, кто льет часто душевные, глубокие слезы, тот, кажется, более всех смеется на свете!..» [9, с. 135].

И действительно, результат, к которому приводит нас анализ семантики понятия комического, соответствует тому сущностному восприятию, которое формирует у читателя комический текст. А это, по крайней мере, приводит к заключению, что функцией комического текста в некотором роде является христиански понятый *катарсис*, и, несомненно, это соответствует тому, как сам Гоголь содержательно определял основные цели комического текста и театрального представления.

Но вытекает ли из чтения текстов Гоголя как *intentio operis* именно это убеждение Гоголя? Другими словами, действительно ли семантическая интенция текста, а следовательно, и комического текста полностью совпадает с намерениями самого автора или может возникнуть некое несоответствие между первым и вторым? Несответствия, которые так ощущали оптинские старцы или некоторые гоголевские критики. Например, архимандрит Константин (Зайцев) в работе «Гоголь как учитель жизни» решительно утверждает: «Гоголь сам плохим был оценщиком своего смеха» [3, с. 7]. В целом, эту теоретическую проблему можно кратко сформулировать следующим образом: Как можно дать христианское толкование гротескному изображению персонажа; как, в строгом смысле, такое изображение героя может содержать в себе метафизически/трансцендентный герменевтический уровень? Какие необходимы условия, чтобы в тексте могла присутствовать трансцендентная интенциональность? Или интерпретация, напротив, подтверждает гротескную реальность как таковую (в её оптических границах), и никакой «прыжок в трансценденцию» на самом деле невозможен? Не вдаваясь подробно в психологические проблемы гоголевской личности, особенно когда речь идёт о последних годах его литературного творчества, мы легко можем распознать в ней симптомы глубокой и, судя по всему, бессознательной амбивалентности.

В целом, мы можем утверждать, что причина гоголевского конфликта лежит в оппозиции между: а) Внутренним желанием быть монахом, которому «не должно смеяться — только плакать о тех, которые ругают Бога, преступая Его закон, и о тех, которые проводят всю жизнь в творении грехов» и б) Художественной интенцией (*intentio operis*), творческой логики, которые покоятся на автономных законах (ср. Аристотель, *Poetica*) и не зависят от внешних, кроме художественной практики, законов. Из этого следует, что психологический конфликт у Гоголя мог быть вызван противоречиями между комедиографическим мастерством (*resp.* смыслом текста) и христианской верой писателя, что предполагает необходимость учитывать эти компоненты при анализе как последних лет жизни писателя, так и его отношения к собственному литературному творчеству.

Другими словами, возможен двоякий характер толкования комедийного текста: 1. Антропологический, 2. Теологический. Эта двойственность выражается как дихотомический раскол в психологической структуре гоголевской личности и приводит к его истолкованному в розановском духе психотравматическому завершению.

Тем не менее внимательное прочтение современных исследований духовного пути Гоголя приводит нас к выводу о том, что однозначное понимание этих вопросов невозможно, как и вопросов, с которых мы начали наш труд: являются ли

христианские и комедиографические взгляды на мир понятиями, которые могут семантически соотноситься друг с другом, или, по определению, они друг друга взаимно исключают? Как мне кажется, ответ Гоголя, извлекаемый из его эксплицитной поэтики, носит утвердительный характер. Он доходит до самой глубины христианской метафизики, которая в семантике его текста занимает особое положение. Мы можем достаточно уверенно говорить, что в другом контексте С. И. Фудель приходит к аналогичным выводам: «Ни истина, ни красота не разрываются в вере, но всякая искра света на темных тропинках мира воспринимается ею как ответ все того же великого Света, у престола которого она непрестанно стоит. Человек, полный веры, наверное, ничем не жертвует, отходя от мира с тайным вздохом о своей жертве, так как, наоборот, он все приобретает: он становится теперь у самых истоков музыки, слова и красок» [25, с. 45].

Можно с помощью строгих аргументов провести параллель между гоголевским пониманием термина «смех» и значением этого понятия у некоторых известных представителей авангардного театра. Так, например, понятие смешного у Ионеско может, *grosso modo*, быть истолковано в близком контексте: Ионеско считает, что сквозь смех звучит плач над человеческим бытием, потерявшем свою онтологическую почву — Бога. Следует добавить, что указанные атрибуты комического дискурса, характеризующие семантику авангардного театра, могут быть обнаружены и в текстах А. П. Чехова. Речь, следовательно, идёт о христианском метафизическом смысле литературного/художественного текста, смысле, который актуализирует гоголевскую мысль, особенно в эпоху постмодернистской парадигмы, потерявшей всякий творческий интерес к метафизике и экзистенции.

А такая утрата приводит к потере трансцендентного как экзистенциального эсхатона.

Перевод текста с сербского на русский язык —
Aleksandar Zakurenko / Александр Закуренько

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1993. С. 341–345.
- 2 *Архиепископ Иоанн (Шаховской)*. Апокалипсис мелкого греха. Избранные статьи. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 224 с.
- 3 *Архимандрит Агапит (Беловидов)*. Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария / под ред. Елены Помельцовой. М.: Свято-Введенская Оптиная Пустынь. Свято-Троицкая Сергиева лавра, Отчий дом, 1997. 416 с.
- 4 *Архимандрит Константин (Зайцев)*. Гоголь как учитель жизни // Духовный путь Н. В. Гоголя: в 2 ч. М.: Русское слово, 2009. 800 с.
- 5 Аскетика / сост. И. А. Дутчак. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2001. URL: <http://rud.exdat.com/docs/index-710766.html> (дата обращения: 15.08.2014).
- 6 *Балашов Н. Б., прот., Сараскина Л.* Сергей Фудель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский путь, 2011. 256 с.

- 7 *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/critics/bah/bah-484-.htm> (дата обращения: 15.08.2014).
- 8 *Бердяев Н.* О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. 368 с.
- 9 *Бибихин В. В.* История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Изд-во Владимир Даль, 2014. 398 с.
- 10 *Гоголь Н. В.* Письмо Плетневу П. А., 9 мая н. ст. 1847 г. Неаполь // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. Т. 13: Письма, 1846—1847 / ред. Н. Ф. Бельчиков, Б. В. Томашевский, А. Н. Михайлова. 1952. С. 305—307. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (дата обращения: 15.08.2014).
- 11 *Гоголь Н. В.* Авторская исповедь / подг. к печати Л. М. Лотман // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. Т. 8: Статьи. 1952. С. 432—467. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (дата обращения: 12.08.2014).
- 12 *Гоголь Н. В.* О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности: (Письмо к гр. А. П. Т.....му) // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (дата обращения: 15.08.2014).
- 13 *Гоголь Н. В.* Развязка Ревизора // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (дата обращения: 15.08.2014).
- 14 *Гоголь Н. В.* Ревизор // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. Т. 4: Ревизор. 1951. С. 121—133. URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (дата обращения: 15.08.2014).
- 15 *Гоголь Н. В.* Повести. Мертвые души. М.: Эксмо, 2004. 768 с.
- 16 *Даль В.* Пословицы русского народа. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/dal/ (дата обращения: 15.08.2014).
- 17 *Ильин Н. В.* Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб.: Русский мир, 2009. 552 с.
- 18 *Инокания Татиана (Спектор).* Опасная инверсия: смех Гоголя как способ борьбы со злом. URL: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1557> (дата обращения: 15.08.2014).
- 19 Лествица, возводящая на небо / Творение преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы 3 09-1/357. М.: Артос-Медиа, 2009. 671 с.
- 20 *Поповић Ј.* Монашки живот по светим оцима. Вальево: Манастир Телије, 1981. 216 с.
- 21 *Розанов В. В.* О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира. В темных религиозных лучах. Темный лик. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_v_temnyh_luchah.shtml (дата обращения: 15.08.2014).
- 22 *Святитель Димитрий, митрополит Ростовский.* Алфавит духовный. М.: Сибирская благовонница, 2010. 235 с.

-
- 23 Симфония по творениям преподобных оптинских старцев: в 2 т. / автор-сост. Т. Н. Терещенко. М.: Дарь, 2009. 333 с.
- 24 Соколов Л. Святитель Игнатий: в 3 ч. М.: Сретенский монастырь, 2003. Приложение. Ч. 3. С. 120–122.
- 25 Фудель С. И. Воспоминания. М.: Русский путь, 2012. 207 с.
- 26 Шмеман Александр, протопресвитер. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 720 с.
- 27 Bergson H. Smijeh. Zagreb: Znanje, 1987. 130 s. // Bergson H. Le rire. Essai sur la signification du comique. Paris: Éditions Alcan, 1924. 87 p.
- 28 Crichtley S. O humoru. Zagreb: Algoritam, 2007. 132 s.
- 29 Eko U. Granice tumačenja. Beograd: Paideia, 2001. 364 s. // Eco Umberto. I limiti dell'interpretazione. Milano: Bompiani, 1995. 369 p.
- 30 Hartmann N. Ästhetik. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1983. 483 p.
- 31 Maslow A. H. Motivation and personality (3rd ed., Rev.). New York: Harper and Row, 1987. 411 p.

* * *

Jelusic Sinisa,
Professor, PhD,
University of Montenegro,
81 000 Podgorica, Cetinjska br. 2,
FDU, 81250 Cetinje, Bajova 5. Street, Montenegro
 E-mail: sinisaj@ac.me

CHRISTIANITY AND LAUGH: THE CONTROVERSY OF THE APPROACH TO N. V. GOGOL INTERPRETATION

Abstract: The main hermeneutics question of the controversy of Gogol concept of Laugh, includes the introduction analysis of the understanding the meaning of concept of the laugh (resp. Comics), in particular, Russian Christian theologian tradition, but in a very specific context of N. V. Gogol controversy. What is the substance of theological misunderstanding of Gogol comedigraphic text? The general semantics of Russian literature involves the search for God (ru. Богоискание) dimension, as a differential semantic characteristic. Therefore, it is consequent of conditional identification of philosophy, theology and literary text. The author has started the approach to the Gogol Laugh problem with the distinction between two basic concepts: 1. Anthropocentric (Aristotle to Freud) and 2. Theocentric (christian /monastic) hermeneutics. The very complex relationship which distinguishes the existential relation: *laugh* and *tears* in Gogol conception, shows the deepest theoretical justifiable. These conceptions corresponded to the theological idea of metaphysical understanding of the human being, and anticipated the meaning of the future text of the European modern or avant-garde drama (partic. *A. P. Chehov, E. Ionesco*).

Keywords: laughing, crying, comic, text, Christianity, intentionality, poetics, the author's reflection, N. V. Gogol.

REFERENCES

- 1 Averintsev S. S. Bakhtin i russkoe otnoshenie k smekhu [Bakhtin and the Russian attitude to laughter]. *Ot mifa k literature: sb. v chest' 75-letii E. M. Meletinskogo* [From myth to literature: collection of articles in honor of the 75th anniversary of E. M. Meletinsky]. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi un-t Publ., 1993, pp. 341–345.
- 2 Arkhiepiskop Ioann (Shakhovskoi). *Apokalipsis melkogo grekha. Izbrannye stat'i* [The Apocalypse of small sins. Selected Articles]. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyria Publ., 2009. 224 p.
- 3 Arkhimandrit Agapit (Belovidov). *Zhizneopisanie optinskogo startsa ieroskhimonakha Makariia* [The biography of the Elder, Hieroschemamonk Macarius of Optina], ed. Eleny Pomel'tsovoi. Moscow, Sviato-Vvedenskaia Optina Pustyn'. Sviato-Troitskaia Sergieva lavra, Otchii dom Publ., 1997. 416 p.
- 4 Arkhimandrit Konstantin (Zaitsev). Gogol' kak uchitel' zhizni [Gogol as a teacher of life]. *Dukhovnyi put' N. V. Gogolia: v 2 ch.* [The spiritual path of Nikolai Gogol: 2 parts]. Moscow, Russkoe slovo Publ., 2009. 800 p.
- 5 Asketika [Asceticism], compiler I. A. Dutchak. N. Novgorod, Nizhegorodskaia dukhovnaia seminariia, 2001. Available at: <http://rud.exdat.com/docs/index-710766.html> (Accessed 15 August 2014).
- 6 Balashov N. B., prot., Saraskina L. *Sergei Fudel'* [Sergey Fudel]. 2-e izd., ispr. i dop. Moscow, Russkii put' Publ., 2011. 256 p.
- 7 Bakhtin M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura Srednevekov'ia i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture in the Middle Ages and the Renaissance]. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/critics/bah/bah-484-.htm> (Accessed 15 August 2014).
- 8 Berdiaev N. *O russkikh klassikakh* [On Russian classics]. Moscow, Vysshaia shkola, 1993. 368 p.
- 9 Bibikhin V. V. *Istoriia sovremennoi filosofii (edinstvo filosofskoi mysli)* [The history of modern philosophy (the unity of philosophical thought)]. St. Peterburg, Izd-vo Vladimir Dal' Publ., 2014. 398 p.
- 10 Gogol' N. V. Pis'mo Pletnevu P. A., 9 maia n. st. 1847 g. Neapol' [The Letter to Pletnev P.A., May 9. Art. 1847, Naples]. *Gogol' N. V. Poln. sobr. soch.: v 14 t.* [Complete Works: in 14 vol.], AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937–1952. Vol. 13: Pis'ma, 1846–1847 [Vol. 13: Letters, 1846–1847], ed. N. F. Bel'chikov, B. V. Tomashevskii, A. N. Mikhailova. 1952, pp. 305–307. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (Accessed 15 August 2014).
- 11 Gogol' N. V. Avtorskaia ispoved' / podg. k pečati L. M. Lotman [Author's confession / Prepared to print by L. M. Lotman]. *Gogol' N. V. Poln. sobr. soch.: v 14 t.* [Complete Works: in 14 vol.], AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937–1952. Vol. 8: Stat'I [Articles]. 1952, pp. 432–467. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (Accessed 12 August 2014).
- 12 Gogol' N. V. O teatre, ob odnostonornem vzgliade na teatr i voobshche ob odnostonornosti: (Pis'mo k gr. A. P. T.....mu) [On the theater, on a one-sided view of the theater and on one-sidedness in general: (The letter to A.P. T mu)]. *Gogol' N. V. Poln. sobr. soch.: v 14 t.* [Complete Works: in 14 vol.], AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937–1952. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (Accessed 15 August 2014).

-
- 13 Gogol' N. V. Razviazka Revizora [The Denouement of the Inspector-General]. *Gogol' N. V. Poln. sobr. soch.: v 14 t.* [Complete Works: in 14 vol.], AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937–1952. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (Accessed 15 August 2014).
 - 14 Gogol' N. V. Revizor [The Inspector General]. *Gogol' N. V. Poln. sobr. soch.: v 14 t.* [Complete Works: in 14 vol.], AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937–1952. Vol. 4: Revizor [The Inspector General]. 1951, pp. 121–133. Available at: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps4/ps4-121-.htm> (Accessed 15 August 2014).
 - 15 Gogol' N. V. *Povesti. Mertvye dushi* [Novels. Dead Souls]. Moscow, Eksmo Publ., 2004. 768 p.
 - 16 Dal' V. *Poslovitsy russkogo naroda* [Proverbs of the Russian People]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/dal/ (Accessed 15 August 2014).
 - 17 Ilyin N. V. *Arfa Davida. Religiozno-filosofskie motivy russkoi literatury* [David Harp. Religious and philosophical motives of Russian literature]. St. Peterburg, Russkii mir Publ., 2009. 552 p.
 - 18 Inokinia Tatiana (Spektor). *Opasnaia inversiia: smekh Gogolia kak sposob bor'by so zlom* [Dangerous inversion: Gogol laughter as a way to fight evil]. Available at: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1557> (Accessed 15 August 2014).
 - 19 *Lestvitsa, vozvodiashchaia na nebo* [Lestvitsa, the ladder, rising to the Heaven]. Tvorenie prepodobnogo ottsa nashego Ioanna, igumena Sinaiskoi gory 3 09-1/357. Moscow, Artos-Media Publ., 2009. 671 p.
 - 20 Popoviĥ J. *Monashki zhivot po svetim otsima* [Monastic life according to Saint Fathers]. Vaĵevo, Manastir Ĥelije Publ., 1981. 216 p.
 - 21 Rozanov V. V. O Sladchaishem Iisuse i gor'kikh plodakh mira. V temnykh religioznykh luchakh. Temnyi lik [Oh Sweetest Jesus and the bitter fruits of the world. In the dark religious light. Dark face]. Available at: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_v_temnyh_luchah.shtml (Accessed 15 August 2014).
 - 22 Sviatitel' Dimitrii, mitropolit Rostovskii. *Alfavit dukhovnyi* [Spiritual Alphabet]. Moscow, Sibirskaiia blagozvonitsa Publ., 2010. 235 p.
 - 23 *Simfoniia po tvoreniiam prepodobnykh optinskikh startsev: v 2 t.* [Symphony on the creations of Optina elders in 2 vol.], author and compiler T. N. Tereshchenko. Moscow, «Dar» Publ., 2009. 333 p.
 - 24 Sokolov L. *Sviatitel' Ignatii: v 3 ch.* [St. Ignatius: 3 parts]. Moscow, Sretenskii monastyr' Publ., 2003. Prilozhenie. Part 3, pp. 120–122.
 - 25 Fudel' S. I. *Vospominaniia* [Memories]. Moscow, Russkii put' Publ., 2012. 207 p.
 - 26 Shmeman Aleksandr, protopresviter. *Dnevnik. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow, Russkii put' Publ., 2005. 720 p.
 - 27 Bergson H. *Smijeh* [Laughter]. Zagreb, Znanje Publ., 1987. 130 p. // Bergson H. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Paris, Éditions Alcan Publ., 1924. 87 p.
 - 28 Critchley S. *O humoru* [About humor]. Zagreb, Algoritam Publ., 2007. 132 p.
 - 29 Eko U. *Granice tuma enja*. Beograd, Paideia Publ., 2001. 364 p. // Eco Umberto. *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Bompiani, 1995. 369 p.
 - 30 Hartmann N. *Āestetik*. Berlin, Walter de Gryter & Co, 1983. 483 p.
 - 31 Maslow A. H. *Motivation and personality* (3rd ed., Rev.). New York, Harper and Row, 1987. 411 p.