

*Нелли Иванова-Георгиевская*

## **СМЕХ В ПОГРАНИЧНОЙ СИТУАЦИИ**

*Памяти В. Г. Табачковского*

Чи не постає <...> сміх як не сакральне  
alter ego сакрального відчаю?

*В. Г. Табачковський*

Когда-то европейский человек заскучал выяснять смысл своего бытия, сводя его к знанию, способному выявить в логических формах могущественное шествие абсолютного духа. И тогда он обратился, в качестве основы философских размышлений, к *переживанию* как непосредственной жизни субъективности, несводимой ни к чему иному, получив, в частности, от Киркегора выразительное и жизнеспособное определение этой основы – экзистенцию. В конце концов ее стали трактовать как бытие особого рода, несводимое к предметному бытию, неосознаваемое творчество которого является основой для всех видов сознательной деятельности человека, как такой способ бытия, который несет в себе вопрос о смысле бытия и, в силу этого, присущ только человеку. Экзистенция проявляет незавершенность, несамодостаточность бытия человека, обреченного на постоянное истолкование бытийственных возможностей, выход за пределы своей наличной ситуации в отнесении себя к совокупности своих возможностей, и такая проекция только и может стать способом понимания смысла человеческого бытия в мире.

При таком взгляде, свойственном продолжающим в XX веке «диалектическую лирику» Киркегора фундаментальной онтологии и философии экзистенциализма, средством познания оказывается не мышление в понятиях и не чувственное восприятие познающего субъекта, являющие ему мир и его собственное бытие как предстоящий объект, а *экзистенциальное событие*, непосредственно переживаемое человеком. К числу таких событий, способных раскрыть человеку его подлинный смысл и достичь полноты бытия, К. Яперс относит так называемые пограничные ситуации, приводящие к проявлению экзистенции, к «потрясению человека и осознанию им своей потерянности» [6, с. 19], учет и продумывание которых он считает важным мотивом происхождения философии. Пока человек сосредоточен на познании внешнего мира, осуществляя неперемное «сомнение как путь к достоверности» [6, с. 21], ему неизвестен смысл собственной жизни, он забывает о себе. Но, обратившись к собственной ситуации в мире, он открывает путь к самому себе, к выяснению смысла бытия, которому он способен внимать исключительно из этой своей ситуации. Ситуации, в которых мы себя застаем, могут быть подвластны нам, мы способны их изменять в

соответствии со своими целями и интересами. Но среди них есть такие, которые остаются неизменными даже тогда, когда их постоянство для нас не является очевидным, которые охватывают все человеческое существо и способны привести человека к постижению самого себя и своей жизни в их подлинности. Это основополагающие ситуации, из которых человек не может выйти и которые не может изменить в силу их всеохватывающей власти: «Я должен умереть, должен страдать, должен бороться, я завишу от случайности, я с неизбежностью обнаруживаю собственную вину» [6, с. 21]. Эти ситуации полны того напряжения, которое свидетельствует и об их принципиальной неустрашимости, и об их способности прояснять смысл бытия, возможной лишь через решительность самобытия. Человек, отказавшись рассматривать себя и свое бытие как традиционный объект познания, теперь, познавая, «приводит себя в состояние *неустойчивости абсолютной возможности*. В ней он слышит *призыв* к своей свободе, исходя из которой, он лишь посредством себя становится тем, чем он может быть, но еще не есть. В качестве свободы он *заклинает* бытие как его скрытую трансцендентность» [7, с. 379]. Трансцендентность и оказывается всем смыслом этого движения, преодолевающего напряжение пограничных ситуаций, ее открытие означает обнаружение человеком своей незавершенности, укорененности в ней, несамодостаточности, своей абсолютной возможности быть.

В условиях повседневности человек уклоняется от пограничных ситуаций, не желая выдерживать их напряжения, продолжая существовать так, будто бы не переживал только что их во всей их захватывающей полноте. Он погружает себя в забытие, позволяя себе воспринимать мир и действовать в нем, рассматривая только конкретные ситуации, «с которыми справляемся с пользой для себя и на которые реагируем посредством планов и конкретных действий в мире, подгоняемые интересами нашего наличного существования» [6, с. 22]. По поводу же основополагающих основ своего бытия человек при этом пребывает в сомнамбулическом самозабвении: «Мы забываем, что должны умереть, забываем наше виновное и оставленное на волю случая бытие» [6, с. 22]. Например, М. Хайдеггер показывает, как человек, погруженный в обезличенный мир повседневности, находясь под влиянием *das Man*, избегает даже разговоров о смерти, формируя в молчаливом согласии сообщества своеобразные правила приличия по поводу этого фундаментального феномена человеческого бытия, конститутивного по отношению к смыслу существования. «Прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом «ближние» именно «умирающему» часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу снова вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира. Такая «заботливость» мнит даже

«умирающего» этим «утешить». Она хочет вернуть его вновь в присутствие, помогая ему еще окончательно спрятать его самую свою, безотносительную бытийную возможность. Люди озабочиваются в этой манере постоянным *успокоением насчет смерти*. <...> Люди с этим утешением, отгесняющим присутствие от его смерти, утверждают опять же в своем праве и престиже через молчаливое упорядочение способа, каким вообще *надо* относиться к смерти. Уже «мысли о смерти» считаются в публичности трусливым страхом, нестойкостью присутствия и мрачным бегством от мира. *Люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти*. Господство публичной истолкованности среди людей решило уже и о настроении, каким должно определяться отношение к смерти. <...> Что по безмолвному приговору людей «пристойно», так это равнодушное спокойствие перед тем «обстоятельством», что человек смертен. Формирование такого «возвышенного» равнодушия *отчуждает* присутствие от его наиболее своей, безотносительной бытийной способности» [5, § 51].

То есть забвение фундаментальных моментов жизни, пограничных ситуаций уводит человека от его подлинности: «Отсутствие напряжения считается в этом понимании путем обмана, на котором в мнимом преодолении скрывается пограничная ситуация и устраняется время» [7, с. 379]. Но такое самозабвение оправданно. Ведь пограничные ситуации – смерть, случай, вина, ненадежность мира – открываются человеку как ситуации провала, неудачи, боли, бессилия и слабости, что приводит его к отчаянию. Как преодолевает человек это отчаяние? Уже стало общим местом всех исследований смеха утверждение его способности побеждать страх, в том числе и страх смерти, преодолевать трудности человеческого существования, открывая человеку в имажинативной смеховой игре широкий горизонт бытийственных возможностей. Но способен ли смех в случае отчаяния, вызванного переживанием пограничной ситуации, вернуть возможность счастливой жизни и самозабвенного ликования? И может ли это возвращение – смехом – быть удержанием подлинности?

Киркегор называет отчаяние неосознанием человеком своего духовного предназначения [1, с. 264], и такое состояние наступает в ситуации лишенности внутреннего смысла, утраты наполненности человека истиной и означает несвободу, пустоту, скуку. Человек, погруженный в суету и поверхностность повседневного существования, заменивший ориентацию своей жизни на истину стремлением к успешности и осуществимости своих конкретных замыслов, а подлинный диалог с миром, Абсолютом и самим с собой легковесной болтовней, движимой любопытством, теряет ту подлинную опору, которая наполняла самоощущение человека уверенностью, и рано или поздно впадает в пустоту отчаяния.

Но отчаяние отчаянию рознь, и Киркегор подробно это представил. С

одной стороны, отчаяние свидетельствует об утрате полноты бытия и разрыве человека с истинным основанием своей жизни, с другой стороны, оно взывает к восстановлению утраченных связей, способному вернуть человеку подлинность. Основой для различения видов отчаяния у Киркегора выступает представление о структуре человеческого Я, о том синтезе Я, который объединяет в нем конечное и бесконечное, временное и вечное, возможное и действительное. Эта формула Я получает в разные эпохи разные транскрипции, но все они сохраняют в Я то содержание, которое формируется в эмпирическом существовании человека в пространственно-временном континууме и связывает Я с фактическим миром и которое является всегда ограниченным, конечным, и то абсолютное Я, которое может определяться не только как Божественное в человеке, но и как то бесконечное Я, которое есть безграничная совокупность его бытийственных возможностей и которое понимается как подлинное Я, как цель стремления человека в его надежде на подлинность и полноту бытия. К этому бесконечному Я как к своим возможностям и обращается человек, экзистирова, выходя за свои пределы, отсылая к нему проект собственного смысла. Через такую трансценденцию можно прийти к осознанию и исполнению своего подлинного значения.

Итак, согласно Киркегору, отчаяние имеет три образа: «отчаявшийся, не сознающий своего Я (неистинное отчаяние), отчаявшийся, не желающий быть собою, и отчаявшийся, который желает быть таковым» [1, с. 382]. Философ подробно анализирует эти варианты отчаяния, даже отмечая комичность некоторых из них. Не имея своей целью выяснение, какого рода смех и в каких случаях может избираться отчаявшимися для преодоления или сохранения собственного отчаяния, он, тем не менее, дает повод для размышлений на эту, значимую для данной статьи, тему.

Отчаявшийся может пребывать в полном неведении о своем отчаянии, и это удаляет его от истины его Я вдвое дальше, ибо отчаяние само по себе есть уклонение от нее, а неосознание этого уклонения есть второй шаг. «Именно в таком неведении человек менее всего сознает свою духовность. И, по правде говоря, само это неосознавание есть отчаяние, что, по сути, является уничтожением всякого духа» [1, с. 280]. В связи с рассматриваемой в статье проблемой интересно, во-первых, смешон ли такой человек с побежденным разумом, и, во-вторых, способен ли утративший связь с духом человек преодолеть такое отчаяние смехом? Но эти вопросы скорее содержат отрицательный ответ, чем ожидают получить положительный. Ведь такое состояние означает, говоря словами Хайдеггера, бегство от ужаса, в который погружает отважное всматривание в смерть как собственную подлинную бытийственную возможность, рассмотрение собственного отчаяния, – бегство в безответственность повседневности, в которой человек обретает себя, исходя из публичной истолкованности, убегая от

своего отчаяния, а значит, от движения к своей подлинности. Отчаяние, возникающее при осознании пограничных ситуаций, нуждается в отважном и честном их рассмотрении, способном стать попыткой «спонтанного внутреннего преодоления», такого самоосуществления, в котором живут «надежда и ожидание возможного» [6, с. 24]. Мне представляется, что, не зная отчаяния, человек не станет стремиться к его преодолению, и смех как средство такого преодоления оказывается здесь не востребованным.

Но я уверена, что и в такой ситуации, тем не менее, возникновение смеха возможно. Это будет не смех-после-отчаяния, *преодолевающий* пустоту и скуку возникшей угрозы ничто, а тот смех, который позволяет открыть *ненадежность мира* (одну из пограничных ситуаций у Ясперса) и в конце концов обрушивает мир и человека в ничто, а, значит, способствует *формированию* отчаяния. Ориентируясь в своем самозабвенном существовании на отдельные фактические стороны мира, человек вполне способен оценивать какие-то из них как причиняющие ему неприятности. Страх перед такой неприятностью способен вызывать смех как средство имажинативного преодоления этого страха, приносящего человеку иллюзорную устойчивость существования. Но при этом смех как бы освещает все предметы и явления действительности, выводя их из неясности нашего повседневного восприятия, открывая их возможную угрозу нашему спокойствию. Когда В. Подорога в своей книге о Гоголе вспоминает слова писателя о *светлом смехе* и пытается осмыслить природу этого света, он как раз и приходит к выводу, что сила смеха в том, что он «представляет всякие мелочи и случайности жизни, людей и вещи в таком ярком свете, что один их вид вызывает у нас «содрогание», настоящий ужас», ибо в этом смехе «угадываются силы первоначального хаоса» [2, с. 34–35]. Умножение подобных ситуаций заставляет человека осознать неустойчивость мирового порядка, ненадежность всего мирового бытия. Надежный безобидный мир привычного порядка смехом видоизменяется, открывается впервые своим ничтожеством и возможной угрозой беспорядка, и таким образом смех становится фактором возникновения отчаяния как состояния утраты человеком полноты и целостности мира *вне себя*. Здесь источник отчаяния – во внешней действительности, это еще не подлинное всеобъемлющее отчаяние, как «смертельная болезнь духа» охватывающее самосознающее Я, но и его появление требует усилия от человека, приводящего впоследствии к заполнению пустоты, образовавшейся смеховым действием. Оказывается, что в данном случае смех, направленный на отдельные явления действительного мира, продуктивен.

В классификации Киркегора следующим отчаявшимся оказывается тот, кто, осознав свое отчаяние, переживает его как желание стать другим,

получить в действительности другую фактическую самореализацию, не узнавая своего подлинного вечного Я и не стремясь к нему как бесконечной возможности самого себя [1, с. 287]. Такая ограниченность делает невозможность полноценной бытийственной реализации человека, не предоставляя ему возможности рассматривать каждый свой поступок в проекции к своему безграничному Я как полноте возможностей. В конце концов, таким образом осмысленное Я делает очевидной свою неполноту и свою несвободу, ибо, как считает Ясперс, только выход человека за пределы эмпирического существования в постижении собственной трансценденции обеспечивает ему подлинную свободу. В этой ситуации вечность (Бог, киркегоровское вечное Я, трансцендентное как инстанция, к которой обращается «заброшенный проект» в поиске бытийственных возможностей etc), способная служить основой подлинной самореализации человека, отсутствует, она не известна Я, тут человек отчаивается, утратив веру в определенную фактическую жизненную форму и стремясь обрести другую – столь же фактическую и временную. Как считает Хайдеггер, описывая подобную ситуацию, конечность временности (как собственное бытие-к-смерти)<sup>1</sup> может выступать здесь только как нечто сокрытое во временном существовании человека: «История как способ присутствия быть настолько сущностно имеет свои корни в настоящем, что смерть как означенная возможность присутствия отбрасывает заступающую экзистенцию к-ее фактической брошенности и так впервые только наделяет *бывшесть* ее своеобразным приоритетом в историческом. *Собственное бытие к смерти, т. е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия*» [5, § 74]. Эта потаенность и не позволяет пришедшему к отчаянию, вызванному неудовлетворением действительным положением дел, обрести подлинную опору для выхода из него. Киркегор сам подчеркивает комичность этого отчаяния, свойственного такому Я, которое философ определяет как дорефлексивное, и с этим можно вполне согласиться в силу ограниченности здесь поля рефлексии областью эмпирического субъекта. В этой ситуации осмеянию подвергается ограниченное Я, которое представляет себя самодостаточным субъектом. А как отмечает В. Табачковский, «смех вызывает все, что, претендуя на самодостаточность, расписывается в своей недостаточности» [4, с. 146]. Будучи смешным, такое дорефлексивное Я вряд ли само поднимется до осознания собственной комичности, а значит и не изберет смех как орудие преодоления собственного отчаяния.

Комичным оказывается и отчаявшееся рефлексивное Я, знающее свое подлинное вечное Я, но убегающее от него, в силу отсутствия у него этической рефлексии. Киркегор считает такое отчаяние – отчаянием-слабостью, «когда отчаявшийся не желает быть собою» [1, с. 287]. В отличие от «непосредственного человека», не сознающего своего Я и в полной

мере своего отчаяния, здесь отчаяние, хоть и связано с внешним толчком, обусловлено в первую очередь рефлексией Я о самом себе, открывшей для Я его внутреннее различие с внешним миром. Но «когда это Я, со всем своим багажом рефлексии, собирается завладеть собою целиком, оно рискует натолкнуться на некоторую трудность в своей глубинной структуре, в своей необходимости. Ибо как не совершенно ни одно человеческое тело, так же не совершенно и никакое Я. Эта трудность, в чем бы она ни состояла, заставляет его отступить в испуге», поскольку некоторые события – действительные или возможные – требуют разрыва Я с непосредственным, «стало быть, он отчаивается» [1, с. 288]. Это пассивный вариант отчаяния, поскольку Я не владеет рефлексией, уводящей его от всего внешнего, формирующей осознание Я, «противоположного Я, облаченному в непосредственное, – первой формы бесконечного Я и одновременно внутреннего двигателя этого бесконечного процесса, в котором Я бесконечно приобретает свое действительное Я со всей его нагрузкой и преимуществами» [1, с. 288]. Для Киркегора самое комичное в таком отчаянии то, что Я воспринимает его исключительно в прошедшем времени, полагая, что оно преодолено, но именно в этом состоянии оно пребывает в отчаянии, не признавая этого. Я, будучи разочаровано конкретной формой своей жизненной реализации, убегает от себя самого до тех пор, пока ситуация не изменится к лучшему, и называет это состояние отчаянием. Отчаяние здесь направлено на временное. После возвращения ситуации к прежней определенности Я с радостью возвращается к себе, не претерпев никаких изменений, никак не расширив собственных границ включением новых горизонтов бытийственных возможностей. Такой отчаявшийся, конечно, способен призвать смех для борьбы с отчаянием, но здесь смех, в конце концов, не реализуется адекватным образом. С одной стороны, он осуществил свою продуктивность, преодолев отчаяние, вызванное неудовлетворением Я определенной формой своего исполнения, но, с другой стороны, он не направлен на подлинное отчаяние, в котором оказывается человек, не сознающий этого и считающий преодоленным отчаяние, вызванное конкретной ситуацией, которая уже в прошлом. Киркегор считает, что такое до конца себя не сознающее отчаявшееся Я заслуживает сатирического живописания.

Наконец, третий вид отчаяния, согласно Киркегору, это «отчаяние, когда желают быть собою» [1, с. 382]. Это отчаяние-вызов, когда Я, открыв в себе бесконечное Я как наиболее абстрактную форму Я и оборвав всякие связи с той силой, которая установила это Я, с помощью этой бесконечной формы «отчаянно желает распорядиться собою или же, выступая собственным творцом, создать из своего Я то Я, которым оно желало бы стать, избрать нечто допустимое и недопустимое для себя внутри

конкретного Я» [1, с. 299]. Такой вид отчаяния способен, на мой взгляд, приводить человека либо к абсолютной серьезности и к отсутствию смеха, особенно самоиронии, когда человек самовольно утверждает собственное Я и, будучи активным, создает для себя сам жизненную форму, переполняясь восхищением величественными очертаниями данного жизнестроительства, либо к демоническому упоению мучениями от переживания тех форм конкретной жизненной реализации Я, которые не удовлетворяют человека, жаждущего измениться, но в силу собственной пассивности не действующего. Такой человек «предпочитает возмущаться против всего, быть несправедливой жертвой людей и жизни, оставаться тем, кто исправно следит за своим мучением, чтобы это мучение у него не отняли» [1, с. 302]. Я полагаю, что последнее может приводить к саркастическому смеху – над всем и всеми, когда человек нуждается в преодолении страха, вызванного опасением, как пишет Киркегор, что вечность отнимет у него то, «что он демонически считает своим бесконечным превосходством над остальными людьми, а также своим оправданием того, что он именно таков. <...> О демоническое безумие! – и прежде всего его ярость при мысли о том, что вечность могла бы воображать, будто избавит его от несчастья» [1, с. 302]. Здесь отчаявшееся Я скорее стремится продлить такое отчаяние, обращая смех против всего, что может его разрушить – даже против вечности!

Согласно Ясперсу, настоящей пограничной ситуацией можно считать *случайность*, встреча с которой заставляет человека пережить собственную несамодостаточность в наибольшей полноте, ибо случай неподвластен ни влиянию человека на ход событий, ни даже предвидению его. И действительно, во внезапности случайного есть нечто первоначально пугающее, даже если благодаря случаю произошло нечто благое. Здесь страшит демоническая мимичность самого способа свершения события, не зависящего ни от намерений и планомерных действий человека, ни даже от его понимания необходимости происходящего и принципиальной готовности к тому, что нечто всегда может произойти случайно – вдруг, неожиданно, внезапно, как снег на голову, не обязательно к месту и т. д. Киркегор рассматривает *внезапность* как «наружное проявление несвободы» [1, с. 220], указывающее на несамодостаточность человека. Внезапность случая открывает человеку то, что, при обычном течении дел, закрыто, скрыто от внимания и осознания. Такая случайность может вызывать ужас, но может восприниматься комически, когда страх перед внезапно открывшейся неизвестностью преодолевается смехом.

Эстетически-метафизическая оценка случайности не может быть однозначной. С одной стороны, как уже было сказано, случай, внезапно приводящий к наличному бытию определенную бытийственную возможность, пугает человека обнаружением его бессилия перед

разворачивающейся жизненной панорамой, события которой не только, оказывается, не могут быть спроектированы самим человеком, но даже не могут быть надежно спрогнозированы. Кроме того, человек, сталкиваясь с чередой бытийственных возможностей, сознает, что своим выбором осуществил только одну из возможных, а множество остальных остались, по этой причине, пребывать в сфере возможного, а не действительного, приходит к осознанию своей экзистенциальной виновности. Эти открытия погружают человека в отчаяние, выход из которого он ищет, среди прочего, в защите смехом от этого страха перед собственным бессилием и виновностью. Человек обретает внутреннюю силу, высмеивая кажущуюся ему незакономерной, выбивающуюся из общего строя привычного и понятного – вследствие чего комичную – ритмику случайностей.

С другой стороны, отсутствие случая, который своим появлением напоминает человеку о существовании скрытых от его внимания жизненных форм, означает сокращение, вплоть до исчезновения, горизонта возможного. Такая метафизическая картина пугает своей монотонностью, завершенностью, принципиальным отсутствием другого, иных вариантов событий, мнений и поступков. В таком мире триумфа необходимого человек впадает в отчаяние-скуку, в пошлость, в пустоту безысходности тривиального. Выход из такого отчаяния возможен снова-таки на путях преодоления смехом – великие примеры Гоголя, Чехова и пр. тому подтверждение.

Справедлив вывод, к которому пришел В. Табачковский, рассуждая о смехе в терминах Слотердайка – как о «неэвклидовой рефлексивности»: смех, по мнению киевского философа, «способен примирить Ното с мыслью о своей фундаментальной недостаточности, снять у этого существа ощущение несостоятельности перед линейной причинность всего» [3, с. 211]. Такую свою продуктивность, как было показано в данной статье, смех реализует и в связи с пограничными ситуациями, раскрывая свою природную амбивалентность: он может приводить человека к ощущению ненадежности мира и собственной незавершенности, повергая человека в отчаяние (что может проявить экзистенцию), а может воссоздавать целостность бытия и возвращать человеку уверенность его самореализации имажинативным преодолением страха перед Ничто.

#### Примечания

<sup>1</sup> Считаю важным заметить, что «конечность временности», выступающую как *сокрытое* в существовании человека, имеющем временной характер, следует понимать как то, что не имеет временного характера, как нечто вневременное.

1. Кьєркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат.– М.: Республика, 1993.– 383 с.
2. Подорога В. А. Мимесис: Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах.– Т. 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский.– М.: Культурная революция; Логос, logos altera, 2006.– 686 с.
3. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності».– К.: Видавець ПАРАПАН, 2000.– 432 с.
4. Табачковський В. Сміх як антропорятівний чинник та як особлива форма критичної рефлексії // *Дόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху.– Одеса: ООО Студія «Негоціант», 2003.– С. 139–147.
5. Хайдеггер М. Бытие и Время / Пер. В. В. Бибихина.– М.: Ad Marginem, 1997.
6. Ясперс К. Введение в философию / Пер. с нем. под ред. А. А. Михайлова.– Мн.: Пропилеи, 2000.– 192 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем.– М.: Политиздат, 1991.– 527 с.