

*Виталий Даренский*

**ФИЛОСОФИЯ «РАБЛЕЗИАНСКОГО СМЕХА»  
М. БАХТИНА КАК НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ**

...народная культура с ее концепцией  
незавершенного бытия и веселого времени...

Смешно... все становящееся.

*М. М. Бахтин*

Философия народной культуры, развернутая М. М. Бахтиным на материале литературоведческого исследования творчества Ф. Рабле, является логическим завершением его пути как мыслителя. После его завершения он вернулся к доработке своих более ранних тем, объединенных проблематикой диалога и углубленных осознанием «карнавальных» оснований культуры. Такой логически и биографически «центрирующий» характер этой работы заставляет думать о том, что именно в ней, вероятнее всего, нашли выражение наиболее глубокие, даже сокровенные прозрения философии М. М. Бахтина.

Характерно, что «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» стало и поныне остается «камнем преткновения» для многих православных интеллектуалов, усматривающих в этой книге некую апологию язычества. Например, по свидетельству В. Турбина, «“Этой книги не должно быть в доме христианина”, – говорила Мария Юдина, великий музыкант и глубоко верующий человек, держа в руках тогда только вышедший из печати трактат Бахтина о Рабле» [11, с. 137]. Однако очевидно, что Бахтин не мог изменить высшим принципам своего мировоззрения, а значит, и эта книга каким-то «загадочным» образом построена именно на них.

С другой стороны, и в академической среде часто распространено мнение о том, что М. М. Бахтин якобы нивелировал всякое «духовное» содержание карнавала. «Рабле был христианином и ренессансным гуманистом; – пишет, например, Г. К. Косиков, – он верил не в демонический рост “безличного тела человеческого рода”, а в рост человеческого духа, который способен сам сделать из себя все, чем он может и должен стать, то есть в родовые возможности человека как разумно-нравственного существа. У М. М. Бахтина над неподлинностью социальной жизни и над смертью торжествует бесконечная физиологическая мощь “материально-телесного низа”, а у Франсуа Рабле – бесконечная потенция человеческого духа» [9, с. 19-20].

Характерно также и мнение М. Л. Гаспарова: «Сам карнавал у него фантастичен. Для Бахтина (по К. Эмерсон) суть карнавала в том, чтобы человек со смехом посмотрел со стороны на самого себя («над кем смеетесь? над собой смеетесь!») и этим очистился и усовершенствовался. Не-

понятно, почему это недостижимо наедине с собой, зачем при этом нужно карнавальное многолюдство: разве что от романтической привычки думать, будто все народное и соборное – благо. Карнавал оказывается изысканной формой аскетизма. С реальными формами карнавальской культуры, цель которых – дать выплеснуться опасным для общества агрессивным страстям, это не имеет ничего общего» [5]. В обоих приведенных мнениях есть нечто общее – это фактическое «вынесение за скобки» бахтинской концепции «раблезианского смеха» как таковой: цитированные авторы исходят исключительно *из своего собственного* понимания сущности карнавала и «обвиняют» М. М. Бахтина в том, что его понимание почему-то оказывается иным. Такая «критика» будет существовать всегда, но она по сути своей бесплодна. Как справедливо отмечает В. Турбин, «концепция карнавальской природы определенного типа культуры не приспособлена для того, чтобы служить орудием наших суетных споров и пререканий. Да и греховности нет в ней, а есть в ней, как это ни странно, немалая праведность... Карнавал возникает на грани миров... Духовная основа его – священное недоумение перед земным, материальным миром... карнавал – изумленное приятие тела как дара Божьего. Как блага. Как знака особого доверия, проявленного к человеку Богом... Всецело, казалось бы, сосредоточенный на теле, карнавал с начала и до конца духовен» [11, с. 137].

Настоящая статья имеет своей целью развитие именно такой трактовки бахтинской концепции «карнавальской культуры» вообще и «раблезианского смеха» в частности, оставшейся у В. Турбина в форме тезиса-прозрения. Это требует исследования особой *метафизики смешного* в том мировидении, которое представлено в бахтинской интерпретации художественного мира Рабле, – и ее соотносительности с христианской антропологией.

В первую очередь, следует вспомнить, что М. М. Бахтин разделяет «универсалистский характер» понимания феномена смеха, в соответствии с которым смех «отличает человека от животного, он божественного происхождения, наконец, он связан с врачеванием – исцелением» [4, с. 83]. В его концепции речь идет об особом содержательном уровне самого феномена смеха и смешного, связанном с преодолением «космического страха». Этот страх «гнездится как бы и в родовом теле человечества, поэтому он и проник в самые основы языка, образов и мысли. Этот космический страх существеннее и сильнее индивидуально-телесного страха гибели... Народная культура была чужда этому страху и преодолевала его смехом, смеховым отелесниванием природы и космоса, ибо в основе этой культуры всегда лежала неколебимая уверенность в могуществе и в конечной победе человека» [4, с. 371]. Тем самым, собственно, философский вопрос здесь состоит в том, почему это «отелеснивание природы и космоса» оказывается «смеховым», вызывает смеховую реакцию? Что смешного в таком тотальном «отелеснивании»?

Дело в том, утверждает М. М. Бахтин, что «материально-телесное начало здесь – начало праздничное, пиршественное, ликующее, это – «пир на весь мир»; но, с другой стороны, главной «особенностью гротескного реализма является снижение, то есть перевод всего высокого, духовного, идеального отвлеченного в материально-телесный план, в план земли и тела в их неразрывном единстве» [4, с. 26]. Этим определяется то, что Бахтин называет амбивалентностью карнавального смеха, который одновременно есть смех-ликование и смех-высмеивание, смех-хвала и смех-брань. Например, в столь частых «раблезианских» образах обжорства и пьянства речь идет не о «бытовом обжорстве и пьянстве, а в том, что они получали здесь символически расширенное утопическое значение «пира на весь мир», торжества материального изобилия, роста и обновления» [4, с. 92]. Эти образы вызывают смех одновременно и неразлично *и как образы осмеяния* человеческой слабости и конечности (т. е. причастности смерти), *и как образы неизбывной радости* избыточного и неуничтожимого вселенского бытия.

При всей принципиальной амбивалентности такого смеха, последний содержательный момент является самым глубоким и решающим. По «логике» карнавального мира, «пир должен быть всеобщим, ведь здесь празднуется реальное торжество победившей смерть рождающей жизни». Как пишет М. М. Бахтин, «материально-телесное начало в гротескном реализме (то есть в образной системе народной смеховой культуры) дано в своем всенародном, праздничном и утопическом аспекте. Космическое, социальное и телесное даны здесь в неразрывном единстве, как неразделимое живое целое. И это целое – веселое и благодное» [4, с. 25-26]. Тело и телесная жизнь, тем самым, носят здесь «космический» характер; это не «физиология» в современном смысле слова, а именно особая «космология», связанная с предельным смыслом человеческого бытия. Именно поэтому «все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно», становясь символом бессмертия. Вся система «карнавальных» образов складывается в «гротескную картину мира», исходным «сверхобразом» которой является «рожающее, пожирающее и испражняющееся тело», которое «сливается с природой и с космическими явлениями». Этот «народно-праздничный универсализм» центрирует все образы Рабле, осмысливая и приобщая их к «последнему целому» [4, с. 495]. В этих образах происходит «последовательное освобождение слова и жеста от жалко-серьезных тонов мольбы, жалобы, смирения, благоговения и от грозно-серьезных тонов устрашения, угрозы, запрета... Фамильярно-площадной карнавальный жест... очищает и prepares почву для этой новой смелой и трезвой и человеческой серьезности» [4, с. 49]. В мире карнавального смеха нет нейтральных слов, но только амбивалентное единство хвалы и брани. В конечном счете, это хвала и брань самого

«мирового целого», поскольку все существующее ежесекундно и умирает и рождается – только так воспроизводя свое бытие. В нем едины прошлое и будущее, старое и юное, старая правда и новая правда. Все существующее как целое, и каждая его часть, находятся в непрерывном становлении, уничтожая (осмеивая) умирающее (а значит – и *саму* смерть), и радуясь вечно нарождающемуся: и тем самым, экзистенциально пребывая как бы в состоянии актуального бессмертия. И поэтому все здесь одновременно «смешно-насмешливо-радостно» – ведь это именно целостное отношение, не разлагаемое на свои эмоционально-смысловые составляющие (такое расщепление происходит лишь позднее, уже в рамках жанров и мироощущения «официальной» культуры).

Рождение и смерть здесь встретились; смерть – оборотная сторона рождения, а рождение побеждает смерть, – таков главный философский лейтмотив понятия «раблезианского смеха». Поэтому для раблезианской системы образов очень характерно сочетание смерти со смехом – собственно, *смех здесь и есть универсальная реакция на смерть, упорно и неизменно уличающая ее в недействительности, в постоянном поражении перед Жизнью*. Всякое отрицание в карнавальном миропереживании и создаваемых им образах дает «описание метаморфозы мира, его перелицовки, перехода от старого к новому, от прошлого к будущему. Это мир, проходящий через фазу смерти к новому рождению». В мире «раблезианского смеха» все проникнуто народно-праздничной мистерией рождающегося, растущего и возрождающегося всенародного тела. «Здесь нет противопоставления жизни и смерти, а есть сопоставление рождения и могилы, одинаково связанных с рождающим и поглощающим лоном земли и тела и одинаково входящих как необходимые моменты в живое целое вечно сменяющейся и обновляющейся жизни» [4, с. 59]. Как это соотносимо с христианским откровением о человеке?

Христианская антропология всегда неразрывно связана с вопросом о происхождении и смысле всего сотворенного мира, и с фактом кардинальной антиномичности сущности человека, его положения на Границе двух миров – земного и небесного, и отсюда – факта принципиальной необъяснимости человека исходя из понятий только одного из них. В библейской истории сказано о том, что человек создан из праха земного и затем Господь вдунул в него дыхание жизни. Тем самым, очевидны сразу два принципиальных начала в человеке – прах и дыхание жизни, дух (*пух*). И соответственно этим началам не случайно многие толкователи говорили о перстном и о духовном человеке. С другой стороны, отсюда же возникает и большой соблазн гнушаться перстным человеком и возвеличивать только духовного. Но христианская мысль с первых веков преодолевала распространение таких взглядов. Спасается не только духовный, но и перстный человек, не только душа, но и тело. И гарантом именно такого

спасения является воплощение Сына Божия. Преп. Анастасий Синаит, защищая вечный смысл телесности, пишет: «А человек, будучи первоначально нагим, нетленным и бессмертным, затем был облачен в бессемянные кожаные ризы во образ и подобие нагого Слова; ибо Бог (облачил Адама), не совлекши и не отняв (эти ризы) у какого-либо скота, но бессемянно и боголепно поставил его над (всяким прочим) естеством. Отсюда ризы эти – не скотоподобны, не берут свое начало в неразумном естестве, но, как и сам человек, созданы руцой Божией» [10, с. 84].

Обычно, особенно в связи с учением Филона Александрийского, кожаные ризы, данные человеку после грехопадения, понимались как огрубление плоти, причем степень огрубления могла пониматься сколь угодно низкой, вплоть до скотоподобной. Разумеется, говорить о ценности такой плоти не приходится. Преп. Анастасий же подчеркивает, что в такие ризы был облечен человек именно «руцой Божией», и эту плоть воспринял на себя Сын Божий в воплощении. Другое дело, что изначальное состояние тела Адама, разумеется, было несравненно духовнее, судить о нем мы можем по преображенному телу Христа, но смысл слов преп. Анастасия в том и состоит, что и наша плоть в ее настоящем, грубом виде не была недостойной для Боговоплощения, а значит, не может быть исключена из дела спасения. Итак, телесность человека не есть недостаток или некая ущербность. Наоборот, «его господствующее положение стоит в прямой связи с его телесностью, с тем, что плоть его от века предназначена для воплощения Слова Божия» [1, с. 363-364].

Суть библейского учения о человеке основана на понимании его как сложного и целостного духовно-душевно-телесного существа, сотворенного по образу и подобию Божию для вечного блаженства; утратившего подобие Божие (безгрешность и бессмертие) в результате первородного греха, но искупленного от него Спасителем. Первый целостный человек был разделен Творцом на мужчину и женщину, ибо «не хорошо быть человеку одному» [Быт. 2: 18], что означает дарование людям особой автономной сферы межличностного общения, которая должна все время расширяться – «плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю» [Быт. 1: 28]. Образ Божий в человеке проявляется в наличии у него сверхприродных способностей – в первую очередь, разума, свободной воли, речи, способности к творчеству и любви. Человек является вершиной и венцом всей твари, но вместе с тем по благодати способен приобщаться к нетварным энергиям, «обоживаться». С другой стороны, первородный грех человека породил смерть и разрушил первичное совершенное состояние всей твари. Человек призван освободиться от рабства греху и смерти жизнью во Христе и спасением бессмертной души для жизни вечной. Назначение человека в высшем понимании развивается в понимание великой задачи приведения всего тварного мира к Богу, преображение мира, по слову св. апостола

Павла: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» [Рим. 8: 19]. Эта задача после грехопадения оказалась для человека невыполнимой; человек оказался несоответствующим своему призванию, поэтому потребовалось восстановление человеческой природы Богочеловеком. Тело Христово – Св. Церковь дарована уже этому миру, люди таинственно становятся причастными Телу бессмертия уже на земле.

Сотворенность мира не означает его пассивности и механистической безжизненности, творение обращено к Творцу, творение находится в живой связи с истоком своего бытия и через эту связь открыто для принципиального обновления своего бытия. Это внутримировое согласие обеспечивается вовсе не имманентной миру «мировой душой», а соотносительностью всего с трансцендентным первоначалом. Св. Климент Александрийский пишет, например: «Сын... не в виде математической какой-то единицы существует, ниже множество, из частей слагающееся, Собою Он представляет; но это не есть существо и какое-то многосложное, допускающее присутствие в себе нескольких частей; нет, существование Сына нужно себе представлять так, что Своим единством Он обнимает все» (цит. по: [12, с. 38-39]). Исследуя символику «оборачиваний» и «превращений», определяющую особые формы смешного в мире «карнавального мироощущения», М. М. Бахтин показывает лежащий в ее предельной основе двоякий смысл. Это, во-первых, всеединство тварного сущего («все во всем»), возможное лишь благодаря единому сверхсущему благодатно оживотворяющему Началу. Во-вторых, это универсальное воспроизведение Первособытия: Жизнь – Смерть – Воскресенье.

В истории христианской философии и богословия можно выделить два типа теодицеи, принципиально отличающиеся друг от друга. В первом, который можно назвать классическим, «оправдание» бытия Божия обосновывается исходя из внутренних требований логически мыслящего разума. Здесь разум пытается лишь «прояснить» для себя уже существующую веру, опираясь на свои *уже существующие* «внутренние» законы, которые лишь проясняются и не меняют существо самого разума в процессе размышления-теодицеи. Другой тип теодицеи, который можно назвать неклассическим, наоборот, предполагает принципиальное *обновление самой веры и выход за рамки любых стереотипов мышления*, поскольку они соответствуют лишь познанию тварного мира и не могут быть адекватными особому Предмету теодицеи. Иными словами, здесь *теодицея происходит постольку, поскольку трансформируется сам мыслящий разум*.

Особенность последнего типа состоит также и в том, что он имеет место не только и не столько в форме усилий философствующего и богословствующего разума, сколько в стихийно формирующихся социальных формах культуры, одной из которых и оказывается карнавал и карнавальный смех. Действительно, благодаря интерпретации М. М. Бахтина, стано-

вится понятным, что это вселенское, бессмертное, коллективно-всечеловеческое Тело, воспроизведение и прославление которого символически разыгрывается в карнавальном действе и во всем пространстве карнавальной «смеховой культуры», есть, в конечном счете, прообраз и *естественное откровение* о преобразении человеческой телесности в ее подлинное состояние. Карнавал есть некий *естественный прообраз* воскресения и освящения Плоти; это своего рода *коллективное упование*, которому в полной мере могло отвечать лишь подлинное Боговоплощение и Воскресение. В свою очередь, карнавальное переживание целостности общечеловеческого и вселенского бытия как «пира», в котором «празднуется реальное торжество победившей смерть рождающей жизни», является *естественным прообразом* евхаристического таинства.

На первый взгляд, такому глубинному смыслу карнавального действа может противоречить акцентированная символика «материально-телесного низа», составляющая основу его образности. Именно отсюда и возникают недоразумения, примером которых может служить реакция М. Юдиной. На самом же деле здесь не только нет противоречия, но наоборот, осуществляется четкая закономерность. Дело в том, что именно образность и символика «материально-телесного низа» в максимальной степени отражает смысл и онтологическую специфику *телесности* как таковой. Ведь понимание полноты будущего телесного преобразования человека для вечной жизни, и особенно факт телесного Боговоплощения, заставляют помыслить телесность радикально, то есть в ее самых специфических, самых далеких от сферы «чистого духа» символах. Это можно сделать, именно обращаясь к сфере символика «материально-телесного низа». И вот, оказывается, что и в этой символике – в ее подлинном, глубинном смысловом «ядре», – нет ничего, кроме той же самой вселенской мистерии победы над смертью, кроме единой причастности сверхсмысловому Первособытию: Жизнь – Смерть – Воскресение. В открытии этого феномена – главная интеллектуальная смелость и удача М. М. Бахтина, до сих пор встречающая непонимание в тех случаях, когда не учитываются его фундаментальные интенции как христианского мыслителя.

Исходной философской темой М. М. Бахтина была особая онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою», вследствие которых он «живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы... Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер... И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей жизни» [2, с. 190]. И вот позднейшее его исследование «раблезианского смеха» фактически поставило и это *безумие смеха, заклинающего смерть* и

*космический страх*, в один экзистенциальный ряд с молитвой и надеждой.

В свое время Л. В. Карасев отметил «парадоксальное несоответствие между бросающимся в глаза положительным характером смеха и злом, таящимся в вещи, которая вызвала улыбку», объясняя его тем, что «радость и изумление, явившиеся в момент неожиданного обнаружения того, что зло недействительно, преодолимо, дают нам общий, крайне приблизительный чертеж запуска механизма смеха» [8, с. 345, 356]. По сути, это классическое, то есть аристотелевское понимание сущности того, что смешно, – но удачно проясненное со своей экзистенциально-психологической стороны, о которой сам Аристотель почему-то не стал особенно размышлять. В случае же «раблезианского смеха», трактуемого по М. М. Бахтину, оказывается, что это классическое понимание сущности смеха здесь не только вполне «работает», но и достигает своего предельного содержательного наполнения. Действительно, тем «злом», которое этим смехом обличается в своей «недействительности», здесь оказывается сама Смерть как модус бытия падшего мира. Поэтому рискуем утверждать, что по своему глубочайшему смыслу «раблезианский смех» – это *естественный прообраз вечной радости человеческого бессмертия*, культивируемый в форме «веселого бесстрашия» смеха над смертью. Как замечает сам М. М. Бахтин, «„веселое бесстрашие“ в известной мере тавтология, ибо полное бесстрашие не может не быть веселым» [3, с. 233].

В свою очередь, заметим, что предложенная нами ранее идея понимания смеха как эмоциональной реакции на «семантический коллапс», как особого психологического «механизма» внезапной остановки «потока сознания», что обеспечивает его внутреннюю свободу и несвязанность никакими локальными предметными содержаниями [7], здесь находит свое максимальное смысловое наполнение. Действительно, и «раблезианский смех», трактуемый по М. М. Бахтину, оказывается «семантическим коллапсом» любой частной правды мира сего перед его последней правдой бессмертия Жизни; «поток сознания», захваченного суетным страхом и заботой, здесь внезапно обрывается острым переживанием достоверности победы над последним Злом. С логической точки зрения, «раблезианский смех» осуществляет своего рода моментальную анагогию («восхождение») к видению мира в его предельном смысле-сюжете: *Жизнь – Смерть – Воскресение*. Неклассическая теодицея, данная в живых формах европейской культуры, – это всегда *христодицея*.

Как выяснено в позднейших исследованиях, феномен карнавала носит культурно-синтетический характер, он стал той стихийно сформировавшейся культурной формой эпохи Нового времени, которая достаточно органично синтезировала в себе практически все мировоззренческие «слои» человеческого опыта – от первобытной архаики до Высокого Средневековья и Ренессанса<sup>1</sup>. В свою очередь, М. М. Бахтин

впервые показал, что именно самые архаические прозрения человека в предельную «формулу» мирового бытия сформировали его способность к восприятию Откровения в абсолютном смысле слова (что и обусловило возможность их позднейшего синтеза в «народной культуре»).

#### Примечания

<sup>1</sup> Как писал А. Я. Гуревич, «празднества XVI-XVIII вв. не были непосредственным продолжением праздников Средневековья и что их генезис и оформление теснейшим образом связаны с развитием города как центра культуры. В истории карнавала... можно усмотреть противоречие. С одной стороны, не вызывает сомнений наличие в нем элементов аграрных праздников, частично восходящих к языческой, дохристианской эпохе; с другой же стороны, карнавал как массовое празднество, растягивающееся на много дней и подчиненное сложному, разработанному «сценарию»... был явлением типично урбанистским, возможным только в условиях относительно высокой плотности и большой численности разнородного городского населения – носителя многих и разнообразных культурных традиций» [6, с. 355].

1. Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы.– М.: Паломник, 1996.– 450 с.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов.– Киев: Next, 1994.– С. 23-217.
3. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М. М. Эпос и роман.– СПб.: «Азбука», 2000.– С. 233-286.
4. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд.– М.: Худож. лит., 1990.– 543 с.
5. Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // <http://vestnik.rsuh.ru/78/st78.htm>
6. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства.– М.: Искусство, 1990.– 396 с.
7. Даренский В. Ю. Смех в диалоге: феномен семантического коллапса // Δόξα / Докса.– Вип. 9. Семантичні і герменевтичні виміри сміху.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2006.– С. 94-103.
8. Карасев Л. В. Парадокс о смехе // Квинтэссенция: Филос. альманах.– М.: Политиздат, 1990.– С. 341-370.
9. Косиков Г. К. От «внеаходимости» к «бунту» // Диалог. Карнавал. Хронотоп.– Витебск, 1997.– № 1 (18).– С. 8-20.
10. Преп. Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию // Альфа и Омега.– №1 (19).– М., 1999.– С. 81-95.
11. Турбин В. Розанов // Смена.– 1990.– № 11.– С. 129-145.
12. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Алетейя, 1994.– С. 28-51.