

*Александр Голозубов*

**ТЕОЛОГИЯ СМЕХА В ПОСТХРИСТИАНСКОМ  
МИРЕ**

О наступлении постхристианской эры заговорили в 1960-е годы, знаменательные во многих отношениях. Известный тезис о смерти Бога обрел в это время, как это ни парадоксально звучит, новую жизнь в целом ряде концепций протестантского модернизма. Со стороны католической церкви ответом на вызов времени стал созыв II Ватиканского собора (1962–1965).

Перестройка теологических концепций, начавшаяся в 1960-е годы, в той или иной степени затронула все христианские конфессии, и это обстоятельство не осталось без внимания в отечественной науке. Модернизация католицизма, православия и протестантизма стала предметом анализа в целом ряде работ 1960–70-х годов, но рассматривалась она по отношению к каждому из христианских направлений изолированно, без установления общих закономерностей (см.: [1–7]). Православие в наименьшей степени оказалось способно к подобным трансформациям в силу традиционной консервативности православной религиозной парадигмы, ее невосприимчивости к радикальным доктринальным новшествам. Поэтому основное внимание исследователей привлекли теологические новации в католицизме и протестантизме.

В последнее десятилетие современные модификации христианства были связаны с проблемой перехода к постмодерну в западной культуре. При этом если в советской науке католицизм обвинялся в неспособности приспособиться к новому уровню политической свободы и научно-технического развития в мире в силу своей догматической «закоснелости» и реакционности, то в 90-е годы для некоторых авторов именно трансформации этой формы христианства оказались примером радикального приспособленчества к запросам «бездуховной западной цивилизации» [5].

Более или менее подробно были проанализированы такие тенденции в теологии, как диалектическая теология К. Барта, «теология надежды» Ю. Мольмана и Г. Заутера, радикальная теология Т. Олтайзера, «естественная теология» Гарнака и Трельча

и др. Однако почти незамеченной оказалась книга Г. Кокса «Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии» [7], которая стала началом целой традиции в философии религии. Больше внимание привлекла другая, более ранняя, работа Кокса «Секулярный город», в которой он провозгласил необходимость обратиться в поисках бога к секулярному миру, охваченному радикальными переменами. Хотя В. И. Гараджа определяет философию Кокса как теологию игры [3], мы считаем возможным называть эту разновидность радикальной теологии в современном протестантизме теологией смеха, в которой христианство рассматривается как разновидность комического мировосприятия.

В целом можно сказать, что в современной украинской гуманитарной науке проблема трансформации привычных представлений о Христе и христианстве в современной западной культуре не стала предметом серьезного рассмотрения. Ни тогда, ни теперь не были особо выделены те новаторские идеи, которые выявили новые возможности библейских смыслов, связанные со смехом.

Между тем к этому направлению в современной западной теологии можно отнести целый ряд работ, в которых смех, фантазия, игра, карнавал и свободная игра контрастов включаются в некоторые теологические жанры, включая библейскую теологию, философскую или фундаментальную теологию [см.: 12; 14; 20–23; 25; 26]. Этот процесс был подготовлен выходом известных книг М. М. Бахтина и Й. Хейзинги, трудами кембриджской ритуальной школы. Названные работы стимулировали в ситуации постмодерна переключение философской рефлексии по поводу комического на область собственно теологического. Нашей целью является привлечение внимания научной общественности к этой теме и дальнейшее исследование источников, природы и основных форм теологического смеха.

Одним из основных источников для внутреннего реформирования христианства, особенно в протестантской его форме, стала философия С. Кьеркегора, которая, с одной стороны, была важным звеном в той традиции, которую И. Исаев называет «теологией смерти», страха и отчаяния, а с другой, теологическим обоснованием иронии и комизма. В одном из самых известных

своих произведений «Страх и трепет» Кьеркегор удивляется, почему еще его время «не породило собственного героя, демона, который беспощадно ставит весь этот ужасный спектакль, делающий наше время предметом насмешек и вместе с тем заставляющий его забывать, что оно смеется над самим собой. И чего еще заслуживает наше существование, как не того, чтобы над ним посмеяться, если человек сплошь и рядом уже к двадцатому году жизни достигает самого высшего» [8, с. 93]. Тема жизни как спектакля, поставленного неведомым режиссером, в полную силу зазвучала в искусстве XX века. Симптоматичны названия романов О. Хаксли «Шутовской хоровод», Г. Грина «Комедианты» и мн. др. Такая буффонада – торжество секуляризованного мира, результат смерти Бога в культуре модернизма. В постмодернистском мире секуляризация карнавала привела в конечном счете к карнавализации христианства.

Частью реабилитации смеховой культуры в постхристианскую эпоху стала актуализация темы радости как темы религиозной, радости в том ее понимании, истоки которого можно найти в учении св. Франциска, в философии св. Ансельма Кентерберийского. Радости во Христе посвящено специальное послание 1975 г. папы римского Павла VI «О христианской радости» («Gaudete in Domino»). Павел VI отождествляет счастье («happiness») в строгом смысле этого слова с радостью («joy»), когда человек на уровне своих высочайших способностей, обнаруживает мир и удовлетворение в овладении известным и любимым благом, в гармонии с природой, делящим ответственность и помощь с другими людьми. Божественная радость – внутренний свет, который идет из такого источника, к которому достижения современной цивилизации сами по себе не ведут. Земные радости несовершенны, но люди, лишенные их и страдающие без видимых на то причин, вызывают сочувствие понтифика. Средства избавления различны. Можно направить усилия мирового сообщества прежде всего на преодоление бедности, насилия и других социальных зол, и это будет угодно Богу, но более важной является задача научить человека тому, как сохранить в своей душе способность радоваться тем благам, к которым нам открыл путь Господь: существованием, самой жизнью, целомудрием, трудом, природой, тишиной. Еще

ветхозаветные псалмы воспевают радость жизни с Богом и для Бога, но наиболее полная радость нам дана во Христе. Эта радость – знак духовной радости Царства Божьего: радость людей, входящих в это царство, и радость Отца, принимающего их. Это радость видеть услышанное Слово, успокоившегося одержимого, обращенного грешника. Христос принимает чувственные и духовные радости как Божий дар. И поверившие Христу и последовавшие за ним призваны разделить эту радость. Дух божественной радости продолжал жить в Марии, мучениках церкви, таких христианских святых как св. Августин, св. Бернар, св. Франциск Ассизский и должен жить дальше в сердце каждого человека.

Такое понимание радости, несомненно, придавало большую оптимистичность и открытость католической доктрине в тот период, когда длительный период торжества в западноевропейской культуре настроений отчаяния и трагической иронии привел к необходимости новых мировоззренческих ориентиров.

Ироническое мироощущение человека XX века позволило многие действия человеческого рода, по сути трагические и жестокие, воспринимать с комической стороны: «Большая часть того, что совершает человеческий род, не только забавно, но и полностью смехотворно. Огромное количество энергии, денег, времени и интереса тратится на различную бесполезную деятельность – войну, совершенствование оружия, убийства, самоубийства, изобретение нечеловеческих законов» [13, р. 29]. В XX веке вся эта деятельность приобрела доселе невиданные масштабы, что часто вело к очень печальным последствиям, но, хотя «наш век трагичен», писал Д. Г. Лоуренс об ушедшем столетии, «отказываемся воспринимать его трагически» [10, р. 163]. Ф. Дюрренматт считал комедию единственной формой, в которой может быть изображен современный мир, современное общество. Поэтому протест против «мира потребления и рекламы» нашел своё выражение, по замечанию американского историка культуры С. Уоррена, «в постоянном потоке сатиры, пародии, морализаторства» [24, р. XXVII]. Человек воспринимается как шут, как марионетка («Шутовской хоровод» Хаксли), и в силу той же шутовской природы человек – изгой по отношению к Богу, к миру подлинных ценностей. Комическое как жанр и как проявление

смехового начала в литературе и культуре в целом стало предметом обостренного внимания со стороны литературоведов и философов. Свою теорию смеха выдвинули А. Бергсон, Л. Пиранделло, Ж. Батай. При этом «интеллектуальная клоунада», по выражению Р. Пирса, не является достоянием XX века, а опирается на идущую из глубины веков традицию [19]. В смехе усиливается элемент противоречивости, контрастности, буффонадности. Среди комических приемов наибольшее влияние привлекает гротеск, приобретающий самостоятельную значимость как способ видения мира, наполненного трагическими противоречиями и абсурдными нелепостями. Трагический опыт мировой катастрофы, гнетущее сознание утраты Бога, контрастность секуляризованного мира порождают гротескную образность и злую сатиру. На основе гротеска воспринимаются целые культурно-исторические эпохи прошлого. Актуализируется интерес к таким гротескным персонажам карнавальской культуры, как шут, клоун. Шут, буффон воспринимается как символический тип, один из культурных архетипов человечества. В атмосфере общей дегуманизации культуры задорный, мягкий юмор писателей-викторианцев, как отмечает английский критик и писатель М. Брэдбери, уступил место злomu и саркастичному, а часто угрюмому и зловещему смеху модернистов, смеху, рождённому окружающим хаосом. Эта угрюмость и демонизм смеха модернистов подчеркивались не раз. Христианская же культура, которая в бахтинской концепции выступала как противоположность оптимистичной и жизнерадостной, проникнутой атмосферой карнавала и игры, народной культуры, оказалась способной трансформироваться в нечто новое с помощью тех самых механизмов, которые в модернизме создали театра абсурда, различные формы художественной игры с темой смерти и распада.

Неоднократно отмечалось откровенно негативное на протяжении столетий и даже враждебное отношение христианской церкви к смеху как к признаку человеческой гордыни и легкомыслия, противоположному молитвенному состоянию души, но являющегося поводом для радости со стороны врага рода человеческого. В то же время смеховое начало всегда подспудно присутствовало в христианской культуре, так же как определенные элементы театрализованности и карнавальности в христианском

культе, особенно католическом. Исчезновение утверждений о непогрешимости церкви способствовало разрушению религиозной моноидеи и теологической моноструктуры, что само по себе сблизило христианство с духом празднества. Теоретическое осмысление карнавала, уже после того как он стал фактом культурной жизни Европы, в работах М. М. Бахтина и Й. Хейзинги, словно подсказало путь христианской теологии в ее напряженных поисках пути выхода из кризиса. Причем та односторонность, в которой упрекали первого многие исследователи, чрезмерная абсолютизация карнавала, вряд ли может быть поставлена в упрек католицизму эпохи постмодерна, использовавшему намеченные Бахтиным схемы лишь как способ построения теологических конструкций, а не полноценное объяснение культурных закономерностей или создание целостной картины мира. Но сами библейские тексты, на материале которых разрабатывались эти теологические новации, тотальны и всеобъемлющи по своей смысловой направленности.

В современной культуре происходит карнавализация христианской мифологемы, с одной стороны, и сакрализация карнавала, с другой. Более того, если в средневековой культуре отблеск святости лежал на жонглерах, бродячих музыкантах и актерах, воспринимаемых в одних случаях как слуги дьявола, а в других как «скоморохи Божии», отношение к ним было амбивалентным, противоречивым, как и к самому дьяволу, нередко слитому с образом буффона, то в культуре эпохи постмодерна теологи обнаруживают шутовскую природу в самом Христе. Здесь протестантская теология оказалась гораздо радикальней католической, превратив «радость во Христе» в смех во Христе, с Христом и отчасти над Христом.

«Образ Христа-арлекина, его трогательность, хрупкость и ироничность снова находят отзвук» [9, с. 149]. Воплощаемое им сочетание веселья и серьезности позволяет сохранить убеждения и веру прошлого именно благодаря отношению сознательной игры и комической двусмысленности, с одной стороны, и игровому элементу в самой вере, с другой. Шут должен быть изгоем, находиться вне общества, чтобы быть свободным в его осмеянии и иронизировании.

Комизм шута выражается через слова и мимику, само

присутствие второго смысла, «заднего плана» в его действиях более очевидно, чем в поведении клоуна. Последний в большей степени воплощает начало игровое, комизм через действие, чистой гротескности мало. Клоун именно в силу своей связи с миром стихийных переживаний, даже экстатических и карнавальных состояний, находится в потоке постоянного обновления и изменения, как весь мир и природа, возрождение которых празднуется в народных карнавалах. Такая стихийность таит в себе и большую опасность и непредсказуемость. Уже в средневековом искусстве дьявол нередко приобретает черты шута, буффона. Если в средние века внутренняя природа обоих этих персонажей (клоуна и шута) амбивалентна и таит в себе дьявольское начало, то, начиная с эпохи Возрождения, шут становится своеобразным литературным архетипом умного простака, и восприятие шекспировских шутов именно в таком смысле симптоматично для европейской культуры. С одной стороны, в современной западной гуманитарной науке наблюдается тенденция к «теологизации» игры, происходит наделение главного персонажа европейской теологической культуры – Иисуса Христа – чертами клоуна, арлекина. С другой стороны, клоун нередко появляется перед нами в современной культуре как демонический персонаж, внушающий ужас от превращения невинного озорника в злобное и жестокое существо (как смешливый Луис Сигрэм, одетый в костюм клоуна на карнавале и оказавшийся хладнокровным маньяком, в фильме А. Гроссмана «Карнавал душ», 1998).

Возвращаясь к работе Г. Кокса «Праздник шутов», необходимо сказать, что, по мнению Кокса, предлагаемая им «теология контраста» поможет связать теологию с духом праздника, поскольку антитеза, контрастность – важнейший элемент праздничного мировосприятия. Х. Кокс характеризует свой метод как «теологическое шутовство», позволяющее подвергать сомнению самоочевидное. Библейская форма юмора направлена против претензий на окончательность и завершенность, и в то же время основание надежды. «В присутствии бедствий и смерти мы смеемся, вместо того чтобы креститься. Или вернее: смех – это наш способ осенять себя крестным знаменем. Он показывает, что, несмотря на исчезновение всякого эмпирического основания для надежды, мы

не перестали надеяться» [11, p. 157].

В современной культуре традиционный образ Христа утратил значительную часть своей притягательной силы и оказался вовлеченным в процесс развития клоунады. По мнению Кокса, предпосылки для толкования Христа как шута заложены в его раннехристианском восприятии, впоследствии вошедшем в противоречие с официальной религиозностью.

В богословско-социологической работе П. Бергера «Рискованное воззрение» эсхатология рассматривается как комическое начало христианской веры, как концепция «мира навыворот», близкая к эксцентриаде и клоунаде.

Тему шутовства Христа и теологии игры в своих работах продолжил современный американский исследователь Д. Миллер [см.: 15–18]. Он говорит об утрате подлинного чувства юмора в современной культуре. Разновидности остроумия, связанные с различными типами чувственной природы человека, обедняясь, объединяются в одном понятии «ум». С разведением различных языковых значений для обозначения понятия «игра» Д. Миллер также связывает редукцию первоначального смысла, которым обладает игра как сверхреальность. Через дух человеческой игры мы можем раскрыть соответствующие формы и метафоры игры святого духа. Игра («play») не относится к играм человека, социума, животных и богов, но к глубокой реальности, чьи измерения всеобщие и чей образ, далекий от абстрактности, может быть дан конкретно как «game».

Известный католический теолог Гуго Ранер учит: Церковь слаба, она устала за долгие века паломничества через пустыню людского неверия. Но в этой слабости раскрывается ее вечная и великая святость, укрывшаяся в ковчеге сердец «незначительных» людей, для которых один Отец открыл внутреннюю красоту царства Божия. Три фундаментальных понятия должны вести нас в наших поисках: Церковь слабости – для нас факт веры, испытание веры, и радости в вере. Именно в слабости Церкви распятого – сама сущность силы Божией славы, сакраментальный скромный символ непреодолимой победной любви к Иисусу Христу. Эта слабая Церковь – радость нашей веры. Нет никакой теологической диалектики, которая освободила бы нас от ответственности постоянно пытаться снова воплотить власть Божьего



свидетельства Церкви, ее святости, даже ее славы, которая может быть драматизирована здесь на земле. Однако, наша вера в Церковь остается чистой, гибкой, наполненной радостью в победе Нашего Господа, только если мы чувствуем, что мощь и власть Бога, который полностью отличается по своей природе от чего-либо еще в нашем опыте, выбирает показывать себя наиболее часто в земном бессилии и ничтожности – пока мы посреди Церкви празднуем смерть Нашего Господа, пока Христос не возвращается как Мессия славы. Христос, раз и навсегда, умер вне границ человеческого постижения, и поэтому Церковь должна переживать его священный позор каждый раз заново. Этот позор может уже быть для нас источником глубочайшей радости, но это возможно для нас, чтобы иметь предчувствие этого факта только через милость. Мы сначала схватим этот факт когда, в конце всех земных дней, гимн ликования дальше от всех народов: «Бесконечно выше нас сияет символ вознесенного креста» [20].

Некоторые исследователи проблемы теологии смеха предваряют свои рассуждения попыткой вновь определить природу комического. Так, К. Сэндс полагает, что юмором следует называть способность обнаружения забавного в противоречиях, под комическим же она понимает разнообразные эстетические формы, в которых упражняется человеческая способность к юмору [22, р. 500]. Думается, теологический подход к проблеме смеха требует иных критериев. Для религиозного сознания понятие смешного необходимо соотносится с категорией радости. Понятие радости и веселья нейтрально как с точки зрения субъектно-объектности, так и с точки зрения нравственной оценки. Смех может быть направлен и на самого смеющегося, но для смеха важна именно направленность на что-то или кого-то, являющихся субъектом смеха.

С точки зрения В. Видби, комедия определяется следующими составляющими: сюжет, в котором действие начинается в момент гармонии, переходит в кризис и заканчивается счастливо, сопровождаясь каким-либо празднованием или возрождением; условными характерами, которые восходят к соответствующим фольклорным типам, таким как трикстер, «дурак» или романтический герой; стилистическим словарем, который включает шутки и игру слов, так же как сюжетные

структуры, такие как несоответствие, ирония, перевертыши и сюрпризы; постоянные политические обертоны – комедия то ли поддерживает *status quo*, то ли подрывает его через пародию и сатиру. Эти литературные особенности становятся средством для построения комического мировоззрения, которое имеет теологическое применение. Комедия соединяет видение реальности, которое одновременно оптимистическое и исправляющее, сложное и противоречивое. В. Видби считает, что Библия, используя все вышеназванные средства создания комической образности, дает праздничное и в тоже время достаточно сложное видение мира. С его точки зрения, авторы Библии используют комическую манеру, чтобы изобразить сложности человеческой и божественной природы и отношения между ними. В своей книге Видби показывает, что книги Бытия, Исхода, Есфири, Ионы, Иова и Песни Песней выражают комическое видение. Но это скорее попытка применить бахтинскую теорию к библейскому тексту, нежели попытка создать собственно теологию смеха. Так определяет свою задачу теолог К. Й. Кушель, назвав свою книгу «Краткая теология смеха» [14]. Тем не менее он не проводит различия между смехом и радостью. Вслед за У. Эко он напоминает нам об опасностях смеха, становящегося абсолютным.

И. Гилхус, анализируя, как смех используется в литургии, фестивалях и религиозном дискурсе на Западе, утверждает, что смех часто связан с беспорядком и забвением приличий [12].

Свойство человека – смеяться, напоминает М. А. Скрич [23] и следует осторожной и часто хитрой дорожкой через библейскую литературу и ее смех – иногда цинический, иногда иронический, иногда насмешливый, иногда явно забавный.

Таким образом, на сегодняшний день есть основания говорить не о кризисе, а о новой трансформации христианства в направлении принятия в себя понятий и культурных форм, не связанных напрямую с религиозностью, а то и противостоящих ей. В «постхристианской» западноевропейской культуре происходит возвращение к карнавалу, но участниками его становится субъект европейской культуры, уже освоившийся в роли шута и переносящий и теперь обратившийся к библейской образности в поисках скрытого шутовства в истории Христа и в поисках комического духа библейского учения в целом.

Существенными чертами того направления в религиозной философии, в котором произошла явная сакрализация смеха и которое мы считаем возможным называть теологией смеха, являются следующие: 1) сакрализация понятий «карнавал», «игра»; 2) с другой стороны, карнавализация определенных сакральных понятий, например, литургии (Р. Гвардини); 3) обнаружение различных уровней явного и скрытого комизма в текстах Ветхого и Нового Завета; 4) карнавализация образа самого Иисуса Христа, выявление в нем буффонадного, шутовского начала.

Охарактеризованная тенденция требует детального исследования в контексте общего реформирования христианской теологии на фоне культуры постмодерна, что станет нашей дальнейшей задачей.

1. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84–92.
2. Гараджа В. И. Кризис религии и католический модернизм. – М., 1969.
3. Гараджа В. И. Критика новых течений в протестантской теологии. – М., 1977.
4. Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. – Л., 1991.
5. Горичева Т. М. Христианство и современный мир. – СПб., 1995.
6. Добренков В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США. – М., 1980.
7. Исаев С. А. Теология смерти (Очерки протестантского модернизма). – М., 1991.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
9. Роднянская И. Б. Кокс Х. Г. Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии // Современные концепции культурного кризиса на Западе. – М., 1995.
10. Bradbury M. Possibilities. Essays on state of the novel. – Oxford univ. press, 1973.
11. Cox H. The Feast of Fools. A theological essay on festivity and fantasy. – Cambridge, Harvard Univ. press, 1969.
12. Gilhus Ingvild S. Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion. – Lnd., N.Y., 1997.
13. Handelman S. Myron. From the Sublime to the Ridiculous // Handbook of Humor research. – N.Y. etc.: Springer-Verl, 1983. – V. 2. – P. 23–31.
14. Kuschel Karl-Josef. Laughter: A Theological Reflection. – L., 1994.
15. Miller David L. Christ, the Clown. // Christs: Meditations on Archetypal Images in Christian Theology. – Seabury, 1981.
16. Miller David L. Gods and Games: Toward a Theology of Play. – Harper, 1973; Playing the Mock Game (Luke 22:63–64). // Journal of Biblical Literature, XC, III (1971). – P. 309–313.

17. Miller David L. The death of the Clown: A Loss of Wits in the Postmodern Moment. // Spring 58 (Fall 1995). – P. 69–82.
18. Miller David L. Theology and Play Studies: An Overview. // Journal of the American Academy of Religion, XXIX, 3 (September, 1971). – P. 349–354.
19. Pearce R. Stages of clown: perspectives on modern fiction from Dostojevsky to Beckett. With a pref. by H. T. Moore. – Carbondale (Ill.), Southern Illinois univ. press, 1971.
20. Rahner Hugo. The Church: God's Strength in Human Weakness.
21. Roberts Robert C. Sense of humor as a Christian virtue // Faith and Philosophy, 1990, 7:2.
22. Sands K. Ifs, Ands and Butts: Theological reflections on Humor // Journal of the American Academy of Religion. – 1996. – V. 64. – #3. – P. 500.
23. Screech M.A. Laughter at the Foot of the Cross. – L., 1998.
24. Susman Warren I. Culture as History. The transformation of American society in the twentieth century. – New York: Pantheon Books, 1984. – P. XXVII.
25. Weeping and Laughter in the Old Testament: A study of Canaanite-Israelite Religio. – Kobenhavn, 1962.
26. Whedbee J. William. The Bible and the Comic Vision. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.