

СМЕЯТЬСЯ НАД СВОИМ УДЕЛОМ...

Умение смеяться над своим уделом Серен Кьеркегор назвал даром Богов, которым наделены лишь избранные. Можно предположить, что эта форма самовыражения отличается от других видов смеха, в той или иной мере описанных в научной литературе. **В ней смех интерпретируется по-разному:** как косность и автоматизм, проявленные в чем-то живом (А. Бергсон «Смех»); как экономия затраты энергии на работу представления (З. Фрейд «Остроумие и его отношение к бессознательному»); как выражение чистой телесной радости бытия (Л. Карасев «Философия смеха»); как преодоление страхов (М. Чойси «Страх смеха»); как разрушение социальных запретов (Д. Флагел «Юмор и смех»); как возвращение к детскому опыту (Е. Крис «Развитие Эго и комизм») и т. д. [2]. **Проблема же смеха человека над своей судьбой осталась во многом за пределами исследовательского внимания.**

Нашей же задачей в данной работе будет анализ непостижимого и почти Божественного умения смеяться над своим уделом и судьбой. Правда, оно также вытекает из сугубо человеческой способности преодолевать границы наличной ситуации, «трансцендировать свою природу». Об этом, очерчивая параметры «ситуации человека», пишет, в частности, Э. Фромм: в человеке впервые «жизнь стала осознавать саму себя». И этот дар становится для него «проклятием», «поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования» [10, с. 444-445]. Здесь обозначается очень важное для антропологии понятие «границы», и далее, «пограничной ситуации человека», его удела – существовать в сфере «Между», между наличным, естественным, естественно-историческим бытием и бытием трансцендентным, что бы под ним ни подразумевалось. Погруженный в эту пограничную зону, «человек – единственное существо, которое умеет скучать...» [10, с.445], именно в этом модусе переживая неудовлетворенность своим “здесь-и-теперь” состоянием.

Рефлексия над своей жизненной траекторией, автобиографический дискурс возможны как раз при проведении границы между собственной судьбой и выделенным из нее своим alter ego, способным посмотреть на то, во что каждый погружен безоговорочно, целиком и полностью, со стороны. И удивительным образом окажется потом, что сама жизнь-биография, как смысловременная целостность, может состояться только при таком удвоении – прожитое плюс истолкованное. Именно пережитое, как результат такого наложения, фиксируется затем в различных формах жизнеописаний – устных «life story», житий, мемуаров, исповедей, литературных биографий и т. д.

Но как взглянуть на свою собственную жизнь со стороны, увидеть ее глазами наблюдателя? В платоновской и христианской перспективе подобная двойственность и “двойная” жизнь обоснована онтологически. Надприродное, духовное бытие даже более реально, подлинно, нежели наличный физический мир. Я раздваиваюсь и раздвоен изначально. И порукой тому, что это действительно так, является моя душа. Оказываясь в ее бессмертных и божественных глубинах, через нее и ею я вступаю в беседу с Богом и именно так смотрю на свою жизнь со стороны. Так написано одно из самых гениальных жизнеописаний – “Исповедь” Августина, и не она одна.

Но когда исчезает данная перспектива, в ситуации “Смерти Бога”, пропадает то, что было так очевидно, – онтологическое основание, позволяющее взглянуть на себя, свою жизнь, судьбу и удел со стороны. И эту “миссию” установления «внешнего» взгляда на самого себя может взять на себя смех. “Научи меня смеяться, спаси мою душу”, – гласит английская пословица. Смех, как возможность посмотреть на себя и свою жизнь со стороны, присутствовал в культуре и ранее, когда в ней Бог еще был жив. Однако там он не играл столь ответственной роли в актах саморефлексии, в том числе и биографической. И даже в этом смысле, не случайно смех звучит у Ницше, несмотря на другие резоны

появления данного модуса человеческого бытия в его размышлениях, именно в описании Смерти Бога.

В. Подорога в своей работе “Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше” (Материалы семинара лаборатории Постнеклассических исследований в философии. Институт философии, 16 ноября 1995 г.) отмечает, что “смерть Бога” является (явлена в первую очередь) “поводом для смеха”, он посвящает этому поводу многостраничный комментарий. «И раз “Бог мертв”, а это меняет все дело, то никакая трагедийная серьезность, никакое напряжение воли, что требуется для поддержания ее смысла и цели существования, больше не имеет власти над Жизнью, которая впервые становится свободной от Бога. Со смехом мы вступаем в новую жизнь, Жизнь-саму-по-себе, где нет ничего, что указывало бы на присутствие Бога”.

«Жизнь-сама-по-себе» смотрит на себя со стороны со смехом. Так она избавляется от Бога – того предела, который необходимо превзойти. Три возможных интерпретации Смерти Бога и вывода из этого события, как их видит, вслед за Ф. Ницше, В. Подорога, – смех, жертвоприношение, экстаз, – в условиях отсутствия главной фигуры сами оказываются феноменами предела.

Пограничную ситуацию, как источник происхождения смеха осмысливает и Х. Плессер: “...человек смеется и плачет только в тех ситуациях, на которые не дает никакого ответа... На границе возможности, которую достигает волевое действие, смех отвечает на препятствие поведения посредством некомпенсируемой многозначности точек соприкосновения...” [1, с. 51].

В ситуации жизни на «обезбоженной» земле, там, где отсутствует первоочевидность присутствия Бога в мире, смех становится одним из вариантов осмысления конечного и смертного человеческого удела. И умение смеяться над ним, действительно, становится Божественным даром, а в ситуации, описанной Ницше, – даром последним. При этом смех оставляет («охраняет») то место, которое было некогда занято Богом, которое так и остается незанятым. Он, скрывая, тем не менее, вновь обнаруживает Бога и его неустранимость из опыта человеческого существования.

Конечно, в данном случае речь идет лишь об одном из видов смеха – смехе метафизическом. Он, в представлении В. Подороги, не является смехом-над и не может, поэтому интерпретироваться чисто интенционально или предметно. Данный модус смеха принадлежит тому Иному, что внезапно вторгается в привычные представления о мире и отменяет его прежнее «начало», Тожественное.

Ситуацию, когда Божественное скрылось, но все-таки, осталось, даже в модусе отсутствия, в качестве Абсолютного присутствия и проявляется через смех, описывает и Л. Толстой в своей автобиографической «Исповеди». «Невольно мне представлялось, что там где-то есть кто-то, который теперь потешается, глядя на меня, как я целые 30-40 лет жил, жил учась, развиваясь, возрастая телом и духом, и как я теперь, совсем окрепнув умом, дойдя до той вершины жизни, с которой открывается вся она – как я, дурак дураком, стою на этой вершине, ясно понимая, что ничего в жизни нет, и не было, и не будет...а ему смешно» [9, с. 118] . Отсутствие смысла, отсутствие жизни, гибель провозглашает этот смех. А смерть в его свете оказывается лучше жизни, которая есть зло и бессмыслица.

Смех здесь оказывается механизмом обнаружения зла, но не в той безопасной его мере, которая представлена в аристотелевской формулировке смешного в «Поэтике», где оно лишь обнаруживает некоторую меру зла, не причиняющую страдание и не пагубную. У Толстого же смех, вопреки разуму, иррационально выявляет ту абсолютную предельную меру зла, которая разрушает основы жизни человека: обезбоженность мира и отпадение людей от веры. Это отпадение рационально было оправдано и объяснено, и только «фигура смеха» (может быть смеющийся двойник, подобный черту у Ивана Карамазова) заставляет страдать и чувствовать себя «дурак дураком». Смех выявляет и то,

что потом в названии своего фильма зафиксирует знаменитый режиссер К. Занусси: «Жизнь есть смертельная болезнь, передающаяся половым путем».

Л. Толстой, описывая этапы своей внутренней духовной биографии, показывает, что в мире без веры минуты «остановки жизни» становятся все чаще, а смерть оказывается значительнее всего на свете. «Душевное состояние это, выражалось для меня так: жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная надо мною глупая и злая шутка...несмотря на то, что я не признавал никакого «кто-то», который бы меня сотворил» [9, с. 118].

Вслед за смертью Бога в XX веке приходит Смерть Автора (Р. Барт) и Смерть человека (М. Фуко). И в этой ситуации могла появиться такая траектория умения смеяться над своим уделом, которую прочертил В. Пелевин в своих «Мардонгах». В ответ на экспансию смерти в божественный, литературный и человеческий мир, он прокричал: «Смерти нет!» Но смерти нет потому, что она уже произошла, и в каждом человеке присутствует «внутренний мертвец», постепенно захватывающий под свою власть большую часть личности. Тогда и жизнь оказывается не более чем процессом вынашивания трупа. А культурное пространство становится Братской могилой, где покоятся «духовные мардонги» идеологий, произведений и великих людей, присутствие же живого в этой области оскорбительно и недопустимо. И далее, писатель развивает мысль о появлении в течение жизни отдельного человека множества внутренних трупов, вложенных, наподобие матрешек, один в другой. Каждый последующий труп созерцает предыдущий и испытывает по нему ностальгию, одновременно тоскуя и стремясь к окончательному, то есть, актуализированному мертвецу [7].

Появляются экзотические, маргинальные формы осмеяния сущности человеческой жизни и на отечественных философских просторах. Так, днепропетровский автор В. Г. Заиченко «в шутку и всерьез» предлагает нам новую область исследования – «теоретическое быдловедение» [3]. Это – пародийный, юмористический антропологический и культурологический проект, а также “сложноструктурированная шутка”, в которых “рефлексия быдловеда в процессе изучения быдла и проблема рефлексии самого быдла совпадают”. Автор /авторы новой области человековедения констатируют отсутствие каких-либо свидетельств отличий в эмоциональной сфере между быдлом и не-быдлом. Они отмечают, что разница имеет место лишь в отношении поводов для эмоций, способов их выражения и контроля, то есть во внешних поведенческих движениях. Увидеть не только в окружающих, но и в себе этот малопривлекательный и почти позорный объект – значит освободиться от снобистских интеллектуальных претензий и амбиций. И вместе с тем, в указанной нами интерпретации, это не повод для самоуничтожения, а мягкая улыбка самому себе и миру.

И еще одна ипостась смеха – смех безмолвный. Я своей жизнью улыбаюсь миру, а мир беззвучно смеется мной. И пусть это будет, согласно типологии Л. Карасева [4] и “смех тела” (чистая, непосредственная, телесная радость бытия, радость от простого “я есть”), и “смех ума” (теснящий первостихию телесной радости, чтобы позднее разрешиться в “улыбке мудрости”).

Символом такого смеха может стать непостижимая улыбка кэрролловского чеширского кота, сопровождающая переживание каждого момента жизни. Она же потом может осветить своим таинственным светом любую форму автобиографического дискурса. Кстати, тоже кота, но уже по имени Бегемот, как самое совершенное и реальное выражение комического в романе “Мастер и Маргарита”, оценил один из ближайших друзей М. Булгакова, литературовед П. С. Попов, автор первого булгаковского биографического очерка. И упоминая о бергсоновской концепции смеха (осмеяние автоматизма), он подчеркивает, что такой “кошачий” смех над всем автоматическим и из-за этого нелепым, оказывается в центре многих сцен “Мастера и Маргариты”.

Чеширский кот, истончившийся до одной лишь улыбки, говорит Алисе: мы с тобой не в своем уме. А вот что писал в своих заметках сам Л. Кэрролл за 6 лет до “Алисы”:

“Вопрос: когда мы спим, и как часто бывает, смутно сознаем это и пытаемся проснуться, не говорим ли мы во сне таких вещей и не совершаем ли таких поступков, которые наяву заслуживают название безумных? Нельзя ли в таком случае иногда определять безумие как неспособность отличать бодрствование от жизни во сне?” [6, с.18]. Вот еще одна возможная граница, открывающаяся и одновременно сохраняющаяся в тайне, улыбкой, вернее одним из ее видов – растянувшейся до уже невидимых ушей гримасой чеширского кота. Вспомним, как Алиса попросила кота исчезать и появляться не так внезапно. И тогда он стал очень медленно растворяться. Первым исчез его кончик хвоста, а последней – улыбка, которая еще очень долго парила в воздухе, когда все остальное уже пропало. Такая последовательность исчезновения, видимо, не случайна. Может быть и мы, уходя из мира, совершая “легкий переход” в неизвестность, последней уносим за собой именно такую улыбку, или, подобно “легкому дыханию” оставляем ее здесь.

И тогда один из возможных проектов жизнеописаний, мало кем или никем еще не реализованный, может заключаться как раз в том, чтобы собрать такие “безмолвные” улыбки и почти философский, почти божественный смех над своим уделом. Проект подобной “неуловимой” коллекции уже описан С. Кржижановским в его “Материалах к биографии Горгиса Катафалаки” [5]. Во первых, писатель посетовал на тяжелый удел самого жизнеописателя. Ведь бумаге “дано схватить лишь смутный контур многоугольной человеческой жизни, смысл же самых черных чернил безнадежно сер по сравнению с пестрейшей каруселью пестрот вращаемых бытием” [5, с.524]. И его герой пошел самым трудным путем в этом погружении в “пестроту пестрот” жизни. Он избрал, пусть ненадолго, труд “хаустогнолога” – собирателя и кодификатора зевков, самого индивидуального, мгновенного, неповторимого человеческого движения. И через эту гримасу, неутомимый исследователь и “охотник за распяленными ртами”, надеялся разгадать суть бытия. И, казалось, разгадал эту суть – наткнувшись в итоге на уже не человеческий экземпляр зевка: предсмертную гримасу рыб. Но трагическая разгадка охладила пыл коллекционера. А заставила его остановиться у предела его собственная улыбка. Горгис Катафалаки был слишком жизнерадостен, чтобы переступить подобные границы: “запас улыбок, толпящихся в очередь к губам, был в нем еще далеко не исчерпан, а розовые очки, если и падали иной раз с носа, то никогда не разбивались” [5, с.529].

В качестве результата проведенного в данной статье исследования можно предъявить почти риторический вопрос: после беспримерного подвига героя С. Кржижановского покажется ли столь уж невыполнимым проект жизнеописания сквозь призму освещающей каждую жизнь-биографию почти невидимой и неуловимой улыбки миру, лишь иногда артикулируемой в божественном умении смеяться над своим уделом?

1. Вишке М. За пределами возможного поведения. К вопросу о параллелях антропологии смеха Плесснера и импульсов этических действий Адорно // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2. Про природу сміху. – Одесса, 2002.
2. Дмитриев А. В. Социология юмора: Очерки. – М., 1996.
3. Заиченко В. Г. Проблемы рефлексии в быдловедении // Філософія. Культура. Життя. Міжвузовський збірник наук.праць. Вип. 15. – Дніпропетровськ, 2002. – С.282-287; Заиченко Г. А. Рецензия на “Теоретические основы быдловедения” В. Г.Заиченко и Ю. М.Терентьева // Там же – С. 280-281.
4. Карасев Л. Философия смеха. – М.: РГГУ, 1996; Его же. Смех и будущее // Человек. – 1994. – № 1. - С. 54-64; Его же. Смех – вестник нового мира // Человек. – 1999. - № 6; Его же. Смех // Современная западная философия: Словарь. – М., 1988.
5. Кржижановский С. Д. Сказки для вундеркиндов. – М.: Советский писатель, 1991.
6. Падни Дж. Льюис Кэрролл и его мир. – М.: Радуга, 1982.
7. Пелевин В. Generation «П»; Рассказы. – М.: ВАГРИУС, 1999.

8. Подорога В. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше // Материалы семинара лаборатории Постнеклассических исследований в философии. Институт философии, 16 ноября 1995 г. – М., 1995.
9. Толстой Л. Н. Исповедь// Собрание сочинений в 22-х т. – Т.16. – М., 1983.
10. Фромм Э. Бегство от свободы// Проблема человека в современной западной философии.– М., 1988.