



**С. С. АВЕРИНЦЕВ**

## **Бахтин, смех, христианская культура**

В статье ставится вопрос о том, можно ли совместить бахтинскую теорию «смеховой культуры» и субординированные ей в качестве ее внутренних категорий «карнавализацию» и «мениппею» с христианской культурой, в частности с той старой традицией, согласно которой Христос никогда не смеялся. С целью ответа на этот вопрос в статье разбираются некоторые — теоретические и исторические — аспекты философии смеха и высказывается предположение, что непреложным в теории «смеховой культуры» Бахтина является не столько собственно теоретические или исторические построения ученого, сколько его непосредственно-жизненный опыт.

Это не статья о Бахтине. Это разросшаяся заметка на полях книги Бахтина о Рабле.

Мыслитель, не устававший повторять, что ни одно человеческое слово не является ни окончательным, ни завершенным в себе — он ли не приглашает нас договорить «по поводу» и додумывать «по касательной», то так, то этак разматывая необрывающуюся нить разговора?

Он, наш общий учитель, никому не оставил возможности быть его «последователем» в тривиальном смысле слова. «Бахтинизм», если о такой вещи вообще можно говорить, противоречит самой глубокой интенции бахтинской мысли. Выходя из согласия с Бахтиным, его не потеряешь; выходя из диалогической ситуации — потеряешь.

Нас соединяют с ним не узы научной или даже философской традиции, не звенья школьного преемства, а нечто более легкое, более упругое, но и более прочное — вышеупомянутая пить разговора, его связность, удерживаемая на всех поворотах.

Есть один «теологический» (так сказать, паратеологический) вопрос, который так и не задан в книге Бахтина, хотя чуть ли не все смысловые линии книги, если их продолжить за пределы выговоренного, к этому вопросу ведут и на нем пересекаются.

Нам недавно о нем напомнили: он был разыгран в лицах и среди декораций XIV в., не без подчеркнутой связи с импровизаци-

ями также и на бахтинские темы, в романе Умберто Эко «Имя розы», по случаю первого же агона его протагонистов.

Но нас не интересуют умственные игры. Нас интересует вопрос сам по себе, непременно требующий от нас определенной меры наивности. Иначе обсуждение вещей духовных и жизненных рискует превратиться в интеллектуальный парад.

Итак, после всего, что сказано у Бахтина о «смеховой культуре» и субординированных ей в качестве ее внутренних категорий «карнавализации» и «мениппее» \*, — вопрос:

в чем же все-таки правда, в чем правда старой традиции, согласно которой *Христос никогда не смеялся?*

Или, может быть, и нет такой правды, нет смысла, подлежащего пониманию, а есть голый исторический факт, подлежащий разоблачению, — так называемая «средневековая серьезность», которую позволительно без малейших оговорок отдать на растерзание ходячей социологической фразе 30-х годов? \*\*

А если правда есть — вытекает ли из нее логически осуждение смеха вообще?

Попробуем ответить. Начнем с того, что смех есть событие сугубо динамическое — одновременно движение ума и движение нервов и мускулов: порыв, стремительный, как взрыв, — недаром ходячая метафора говорит о «взрывах смеха» — захватывает и увлекает одновременно духовную и физическую сторону на-

\* Напомним, что Бахтин находил высокую концентрацию того качества, которое называл «мениппейностью», в Новом Завете и вообще в начальной христианской литературе.

\*\* «В противоположность смеху Средневековья серьезность была изнутри проникнута элементами страха, слабости, смирения, резиньяции, лжи, лицемерия или, напротив, — элементами насилия, устрашения, угроз, запретов. В устах власти серьезность устрашала, требовала и запрещала; в устах же подчиненных — трепетала, смирялась, восхваляла, славословила. Поэтому средневековая серьезность вызвала недоверие у народа. Это был официальный тон, к которому и относились как ко всему официальному. Серьезность угнетала, пугала, сковывала; она лгала и лицемерила: она была скупой и постной...» (Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 105. В дальнейшем — *ТФР*).

Как человек, лично знавший Михаила Михайловича, должен засвидетельствовать, что сам он вспоминал такие пассажи своей книги о Рабле с сожалением и в разговорах приводил их как доказательство того, что он, Бахтин, был не лучше своего времени. Надеюсь, что в глазах каждого из нас такая способность строго и трезво взглянуть на собственный текст делает Бахтина не меньше, а гораздо больше.

шего естества. Это не пребывающее состояние, а переход, вся прелесть, но и весь смысл которого — в его мгновенности. Сама мысль о затынувшемся акте смеха непереносима, не просто потому, что нескончаемые пароксизмы и колыхания скоро становятся постылой мукой для утомившегося тела, но еще и потому, что смех, который длится, есть «бессмысленный» смех по некоему априорному суждению ума. Любая «смеховая культура», чтобы быть культурой, принуждена с этим считаться; и как раз, народ со свойственным ему здравомыслием не забывал об этом никогда\*. Переход грозит лишиться смысла, если теряет темп, а вместе с ним живое ощущение собственной временности.

Итак, переход — но от чего к чему? Вслед за Бахтиным скажем: от некоторой несвободы к некоторой свободе. Разумеется, такая аксиома характеризует пока не столько феномен смеха, сколько наши интересы при занятии смехом. Как отправной пункт аксиома годится. Но в связи с ней необходимо сейчас же сделать два замечания.

Во-первых, переход к свободе по определению — не то же самое, что свобода, что пребывание «в» свободе. Смех — это не свобода, а освобождение; разница, для мысли очень важная. Да ведь и эмпирия отнюдь, не побуждает нас чрезмерно сблизить смех со

---

\* Этой народной здравости и мере в отношении смеха, выразившейся в стольких пословицах, нисколько не противоречит присущая определенным типам «утробного» плебейского юмора склонность бравировать эксцессами смеха. Как и бравада обжорством, или пьянством, или сексуальными излишествами, и эта склонность основана именно на том, что затынувшийся смех для тела тягостен: физическая выносливость демонстрирует себя именно в игре с тяготами, притом ненужными (иначе игра не была бы игрой). Принципиально временный характер смеха при этом остается непоколебленным. Совершенно иное дело — когда сугубо интеллигентское, «неоязыческое» воображение, воспитанное романтикой и декадансом, всерьез мечтает о «вечном» смехе. Можно вспомнить заключительную строку стихотворения Г. Гессе «Бессмертие»: «Холоден и звездно-ясен наш вечный “смех”» («Kühl und sternhell unser ewiges Lachen»). Здравомысленная традиция христианских народов может отыскать место для вечного смеха — разве что в Аду, а для непрекращающегося смеха — в непосредственном соседстве Ада, например там, где адское существо принуждает человека хохотать до смерти. То, что Гессе периода «Степного Волка» (откуда взято цитируемое стихотворение) принципиально отказывался делать различие между Раем и Адом, слишком очевидно. Но даже у него «вечный смех» может появиться лишь при посредстве недостаточно осознанной метафоры, когда смех идентифицируется с чем-то вроде музыки Моцарта, т. е. понят недопустимо «красиво». Смех — не музыка, и музыка — не смех.

свободой. Конкретный опыт смеха заставляет нас переживать особые моменты несвободы, специфические именно для смеха. Сюда относятся прежде всего черты механичности<sup>1</sup>, отмеченные не только в структуре комического, но и в структуре самого смеха таким классическим философом смеха, как Бергсон\*; отстраняясь в смехе от механичности осмеиваемого предмета, мы через самый смех оказываемся вовлечены и втянуты в процесс, подвластный механическим закономерностям. Смех как автоматическая реакция нервов и мускулов, которой можно манипулировать, что и делается публично на любом комическом представлении; смех как эффект, который можно с намерением вызывать, словно нажимая невидимую кнопку, — все это далековато от торжества личного начала... При достаточно сильном порыве смеха мы смеемся «неудержимо»; лучше всего соответствует своему понятию смех «невольный», «непроизвольный», т. е. временно отменяющий действие нашей личной воли. Личную волю вообще не спрашивают, она тут ни при чем. Смех относится к разряду состояний, обозначаемых на языке греческой философской антропологии как *λάθη*, — не то, что я делаю, а то, что со мною делается\*\*. Таким образом, переход от несвободы к свободе вносит момент некоторой новой несвободы\*\*\*. Но куда важнее другое: он по определению, предполагает несвободу как свой исходный пункт и свое условие. Свободный в освобождении не нуждается; освобождается тот, кто *еще не свободен*. Мудреца всегда труднее рассмешить, чем простака, и это потому, что мудрец в отношении большего количества частных случаев внутренней несвободы уже перешел черту освобождения, черту смеха, уже находится за порогом. И здесь самое время вернуться к нашему, как мы выразились, паратеологическому вопросу. Если вообразим Человека, который изначально и в каждое мгновение бытия обладает всей полнотой свободы, то это Богочеловек Иисус Христос, каким его всегда мыслила и представляла себе христианская традиция. Он свободен абсолютно, и притом не с момента некоего освобождения, некоего «пробуждения», как Будда (буквально «Пробужденный»), а прежде начала своей земной жизни,

\* *Bergson H. Le Rire: Essai sur la signification du comique.*

\*\* Ср., например, перечень таких *λάθη* у Ямвлиха (см.: *De vita Pyth. XV. P. 64*).

\*\*\* Дialeктика единства «расковывания» плоти и порабощения личного начала той же плоти — в строке Цветаевой говорится о «злых каторжниках плоти» — объединяет, разумеется, смех с оргазмом, но на эту тему мы не хотели бы распространяться.

прежде сотворения мира, из самой довременной глубины своей «предвечности». В своем воплощении Христос добровольно ограничивает свою свободу, но не расширяет ее; расширять ее некуда. Поэтому предание, согласно которому Христос никогда не смеялся, с точки зрения философии смеха представляется достаточно логичным и убедительным. *В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен.*

Иное дело — юмор. Если смеховой экстаз соответствует освобождению, юмор соответствует суверенному пользованию свободой.

Во-вторых, не ради педантизма мы назвали выше смех переходом не просто от несвободы к свободе, но от «некоторой» несвободы к «некоторой» свободе. Словечко «некоторый» отнимает у слов «свобода» и «несвобода» мешающий оценочный пафос\*, возвращает к обязанности уточнять — свобода от чего? Как отлично известно из опыта европейской истории, освобождаться можно в числе прочего даже от свободы\*\*. Просьба простить за трюизм: положительная или отрицательная ценность любого освобождения стоит в обратном отношении к отрицательной или положительной ценности того (вне или внутри нас), от чего мы освобождаемся. Построения Бахтина имеют в виду только тот случай, когда освободиться надо от социальной маски, навязанной испуганному человеку «официальной культурой», т. е., говоря на простом русском языке, начальством. Что и говорить, проблема насущная для любой эпохи, для любой культуры; и она была до крайности болезненно выстрадана людьми того круга, к которому принадлежал сам Бахтин, свидетелями поры, когда,

---

\* Трудно удержаться и не процитировать из Бахтина: «Слова, приобретающие в определенных условиях социально-политической жизни особый вес, становятся экспрессивными восклицательными высказываниями “Мир!”, “Свобода!” и т. п. (это особый общественно-политический речевой жанр)» (*Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 456. В дальнейшем — ЛКС).

\*\* Вспомним, что европейская свобода как феномен вполне реальный, хотя и весьма несовершенный, основана «пуританами» в борьбе с распущенностью «кавалеров». Тоталитаризм противопоставляет демократии не только угрозу террора, но и соблазн снятия запретов, некое ложное освобождение; видеть в нем только репрессивную сторону — большая ошибка. Применительно к немецкому национал-социализму Т. Манн в своей библейской новелле «Закон» подчеркивает именно настроение оргии, которая есть «мерзость пред Господом», в стилизованном пророчестве о Гитлере говорится как о совратителе мнимой свободой (от закона). Тоталитаризм знает свою «карнавализацию», но об этом необходимо говорить особо.

по бессмертному выражению Юрия Живаго из пастернаковского романа, самое действительность до того запугали, что она скрывается, а может, ее уже и нет... И все же сводить к этому случаю все многообразие освобождения через смех очевидным образом неблагоприятно. Например, люди искони смеялись над физической трудностью, чтобы одолеть ее в себе самом. Смех — зарок, положенный на немощь, которую человек себе запрещает, и одновременно разрядка нервов при невыносимом напряжении. Даже христианские мученики смеются над пытками, чтобы посрамить, обесславить и обратить в ничто силу страха — орудие Сатаны. Народная культура знает и другой вид смеха над человеческой слабостью, когда целомудрие как самообладание осмеивает похоть как утрату самообладания; этот «холодный девический смех», куда более древний, чем христианская мораль, звучавший еще во времена Артемиды и ее нимф, — смех безусловно спонтанный, безусловно искренний, погрешающий разве что жестокостью или неосторожностью, но уж никак не ханжеством. Освобождение — в данном случае ускользание, триумфальный уход от навязываемой извне страсти, но и от собственной слабости; опять-таки зарок на немощь. (Кажется, Рабле действительно можно описать, ни разу не упомянув ничего подобного, но вся проблема в том, что Бахтин берет Рабле вовсе не как индивидуального автора таких-то десятилетий, а как универсальную философско-антропологическую парадигму.)

Итак, на одном полюсе — смех человека над самим собой, смех героя над трусом в самом себе, смех святого над Миром, плотью и Адом, смех чести над бесчестьем и внутренней собранности над хаосом; смех человека над безобразием, на которое он вполне способен, но которое он себе не разрешит, а заодно над гордыней, внушающей ему, что его красота не пострадала бы и от безобразия... В акте смеха над собой одно и то же лицо как бы разделяется на себя, смеющегося, и себя, осмеиваемого, — по логической структуре вполне сопоставимо с тем, как при совершении классической новозаветной молитвы: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Евангелие от Марка 9: 24) оно разделяется на верующего, который молится, и неверующего, который молится, по определению, не может, но за которого молитва приносится. Вообще если есть смех, который может быть признан христианским *κατέξοχην*\*, то это самоосмеяние, уничтожающее привязанность

\* Принципиальные сомнения в этом время от времени высказывались. В целом православная духовность недоверчивее к смеху, чем западная, а специально русская — особенно недоверчива; по-видимому, это

к себе. В поэме католического писателя Честертона «Белый конь» такой смех представлен как инициация, по-настоящему вводящая христианского короля в его права, как мистерия благодати, непостижимая для посюстороннего мира природы и сказки: «И звери земли, и птицы небесные с дикой серьезностью дивились чуду, более странному, чем любой силф или эльф, — человеку, смеющемуся над собой».

Наиболее благородные виды смеха над другим также до известной степени позволительно интерпретировать как смех над собой: смех вольнолюбца над тираном — это смех прежде всего над собственным страхом перед тираном; вообще смех слабейшего над угрозой со стороны сильнейшего — это смех прежде всего над собственной слабостью, как смех над ложным авторитетом — смех над собственной замороченностью, способностью к замороченности, — и так далее.

Смех, сопряженный с освобождением от условностей, которые в терминах античной или томистско-лигуорианской казуистики относятся к области нравственно-безразличного, в тех же терминах приходится признать безразличным. И чтобы отделаться от трюизмов, допускающих только интонацию «агеласта», поскорее минуем середину спектра и назовем его противоположный конец — смех цинический, смех хамский, в акте которого смеющийся отделяется от стыда, от жалости, от совести.

Но к несложным прописям о том, что освобождение от зла есть благо, освобождение от вещи безразличной есть вещь безразличная, а освобождение от блага есть зло, проблема духовной оценки смеха никоим образом не сводится. Смех — на то и смех, на то и стихия, игра, лукавство, чтобы в своем движении смешивать разнородные мотивации, а то и подменять одну мотивацию — совсем другой. Начав смеяться, мы словно поднимаем якорь и даем

---

реакция аскетики на черты русского национального характера, обозначаемые как «безудержность», «разымчивость» и т. п. Гоголь, не знающий, как совместить в себе комического гения и набожного человека, — очень русский случай. «Шут» — по-русски ходовое эфемистическое обозначение беса, и от него на слова «пошутить», «шутка» и т. п. в традиции народного языка падает компрометирующий ответ. Характерно, что если одно древнее свидетельство рассказывает, как строжайший аскет начальных времен монашества Антоний Великий смягчал юмором свое поведение перед мирянами, то один очень почтенный русский духовный писатель XIX в. решился перетолковать это место против очевидности греческого текста, лишь бы изгнать из умов читателей мысль о допустимости юмора для подвижника.

волнам увлекать нас в направлении, заранее непредсказуемом. Над чем именно и почему именно мы смеемся — это то так, то эдак раскрывается и поворачивается в самом процессе смеха, и здесь всегда возможна игра смысловых переходов и переливов; ею, собственно говоря, смех и живет. Это чувствует каждый, кто не обделен либо вкусом к смеху и опытом смеха, либо, с другой стороны, духовной осторожностью, т. е. примерно тем, что в аскетике принято называть даром различения духов. Мы по опыту знаем, сколько раз совесть ловила нас на незаметных подменах предметов смеха, на внутренних отступничествах и мгновенных сдвигах духовной позиции, которые именно смех делал возможными. Уже то определяющее для феноменологии смеха вообще обстоятельство, что нервно-мускульная реакция, разбуженная мыслью, подхватывает порыв мысли и тут же перехватывает у нее инициативу — мы только что смеялись, *потому что* находили мысль смешной, и вот мы уже находим другую мысль смешной, *потому что* продолжаем смеяться, — уже оно облегчает любые подмены. В смехе сознание и бессознательное непрерывно провоцируют друг друга и обмениваются ролями с такой быстротой, с какой передается мяч в игре. Что касается духовной осторожности, это, конечно, вещь непопулярная. Риска вызвать самое резкое недовольство читателя, скажем, что она совсем не похожа на хмурую надутость «агеластов», и если она нужна, то не потому, что смех — от Дьявола, как полагает Хорхе из Бургоса в романе Эко, а просто потому, что смех — стихия. Жажда «отдаться» стихии, «довериться» ей — давно описанное мечтание цивилизованного человека. Кто всерьез встречался со стихиями хотя бы со стихиями, живущими в самом человеке, в том числе и со смехом, как Александр Блок \*, — держится, как правило, иных мыслей.

Бахтин таких вопросов не ставил, потому что мировоззрение, выразившееся в его книге о Рабле, делает критерием духовной доброкачественности смеха сам смех, — конечно, не смех как эмпирическую, конкретную, осязаемую данность, но гипостазированную и крайне идеализированную сущность смеха или, как выражается он сам, «правду смеха». Эта «правда» была для Бахтина предметом безусловной философской веры, побуждавшей его к таким, например, утверждениям (контекстуально относящимся к Средневековью, но имеющим и более широкий смысл):

\* Наудачу выхваченный пример — запись Блока, сделанная в ночь с 11 на 12 июня 1909 г., где об «истерическом смехе» говорится как об угрозе для личности поэта (Записные книжки. М., 1965. С. 145); все место в целом очень выразительно<sup>2</sup>.



«Понимали, что за смехом никогда не таится насилие, что смех не воздвигает костров, что лицемерие и обман никогда не смеются, а надевают серьезную маску, что смех не создает догматов и не может быть авторитарным. <...> Поэтому стихийно не доверяли серьезности и верили праздничному смеху» (ТФР, 107).

Здесь очень характерна уже грамматическая конструкция фразы с неопределенным субъектом действия (по-немецки было бы *man*, по-французски — *on*). Она поднимает высказывание на такие высоты абстрактно-всеобщего, что всякий переспрос, всякий вопрос о верификации сам собой делается невозможным. «Понимали», «не доверяли» — кто именно? Так называемые простые люди? Люди «вообще»? Человек Средневековья — это персонаж, о котором хорошо было рассуждать в прошлом столетии; в XX в. уровень знаний едва ли это допускает. Но и прежде можно было спросить хотя бы про Жанну д'Арк: она-то относится к простым людям Средних веков, так что же, она «стихийно не доверяла серьезности» (чего? своих Голосов? Реймского миропомазания?) или впадала в серьезность, как в маразм, по причине слабости и запуганности? \* А участники народных религиозных движений, еретических или нееретических, они «доверяли» своей «серьезности», уж во всяком случае не «официальной», или не доверяли?.. Но такие вопросы можно задавать без конца. Обратимся к самой характеристике смеха, данной, что называется, апофатически, через одни отрицания, — «не таится насилие», «не воздвигает костров», «не создает догматов» и т. п. Из членов этого символа веры, высказанных на одной интонации непрерываемости, одно утверждение — трюизм: что смех «не создает догматов». Как кажется, смех вообще не «создает» ничего вне своего собственного игрового поля. Но даже над этим трюизмом стоит задуматься. Да, создавать догматы — это не функция смеха, но вот своей силой *навязывать* непонятые и непонятные, недосказанные и недосказуемые мнения и суждения, представления и оценки, т. е. те же «догматы» терроризируя колеблющихся тем, что французы называют *peur du ridicule*, такая способность для смеха весьма характерна, и любой авторитаризм ей энергично пользуется. Смехом можно заткнуть рот, как кляпом. Вновь и

\* Ср.: Бахтин М. ТФР, 106; «Поскольку было место для страха, поскольку средневековый человек был еще слишком слаб перед лицом природных сил и перед лицом сил общественных, — *серьезность страха и страдания* в ее религиозных, социально-государственных и идеологических формах не могла не импонировать... индивидуальное сознание отдельного человека далеко не всегда могло освободиться от серьезности страха и слабости» (курсив в цитате авторский).

вновь создается иллюзия, что нерешенный вопрос давно разрешен в нужную сторону, а кто этого еще не понял, отсталый растяпа — кому охота самоотжествляться с персонажем фарса или карикатуры? Террор смеха не только успешно заменяет репрессии там, где последние почему-либо неприменимы, но не менее успешно сотрудничает с террором репрессивным там, где тот применим. «Смех не воздвигает костров» — что сказать по этому поводу? Костры вообще воздвигаются людьми, а не олицетворенными общими понятиями; персонификациям дано действовать самостоятельно лишь в мире метафор, в риторике и поэзии. Но вот когда костер воздвигнут, смех возле него звучит частенько, и смех этот включен в инквизиторский замысел: потешные колпаки на головах жертв и прочие смеховые аксессуары — необходимая принадлежность аутодафе.

«За смехом никогда не таится насилие» — как странно, что Бахтин сделал это категорическое утверждение! Вся история буквально вопиет против него; примеров противоположного так много, что нет сил выбирать наиболее яркие. В Афинах, благороднейшем городе классической древности, великий Аристофан в единомыслии со своей публикой находил очень потешным мотив пытки раба как свидетеля на суде (в «Лягушках»). Римская комедия Плавта звенит неумолкающим смехом по поводу выволочек и порок, которые задают рабам, по поводу пурпурных финикийских узоров, которыми розги испещряют кожу, даже по поводу возможности для раба «заплясать» на кресте (*crucisaltus*) и доблестно окончить на нем свою жизнь. За таким смехом насилие даже и не «таится», какое там; оно заявляет о себе громко и уверенно, оно играет само с собой и делает себя занимательным. В евангельском эпизоде глумления над Христом мы словно возвращены к самым истокам народной смеховой культуры, к древней, как мир, процедуре амбивалентного увенчания-развенчания, но ею оттенена горькая нешуточность муки невинного, которого немедленно после окончания шутовского обряда выведут на казнь. Что касается времен Архаики, когда ритуал увенчания-развенчания был не импровизацией, как для римских солдат в Палестине I в., а регулярно повторяемой церемонией, то ведь и тогда дело тоже кончалось смертью избранника; так что в начале начал всяческой «карнавализации» — кровь. Разумеется, генезис не предрешает оценочного суждения — мало ли какие компоненты культуры генетически связаны с кровавыми ритуалами архаики, но к тому, чтобы уверовать в природную невинность смеховой традиции, так сказать, в непорочность ее зачатия, в несовместимость самой ее природы с насилием, это тоже

не располагает... Герою Бахтина Франсуа Рабле лично претили конфессиональные кровопролития, но это не потому, что он был инкарнацией народного смеха, а потому, что он был гуманистом с ментальностью гуманиста; но век Рабле знал бесчисленные протестантские карикатуры на Папу и католические карикатуры на деятелей Реформации, бесчисленные фарсовые выходы одной стороны против другой, нередко талантливые и всегда рассчитанные на массовый, «площадной» резонанс, — можем ли мы отлучить все эти *bagatelles pour un massacre* от народной смеховой культуры? А взять русскую историю — если посреди нее различима монументальная фигура «карнавализатора», то это, конечно, Иван Грозный, лучше кого бы то ни было знавший толк во всяческой «амбивалентности», с полным знанием дела разыгрывавший ритуал увенчания-развенчания своих жертв, владевший в своей эпистолярной деятельности самыми крайними регистрами иронии, двусмысленности, но и гробианизма, создавший, наконец, уникальную монашески-скоморошескую обрядность опричников. И нельзя отрицать, что русская народная сказка приняла самого кровавого из русских самодержцев именно как страшного, но великого шутника, способного придать размах фарсу с переодеванием: «Боярин! скидай строевую одежду и сапоги, а ты, горшеня, кафтан, и разувай лапти; ты их обувай, боярин, а ты, горшеня, надевай его строевую одежду»... Иван Грозный был, как известно, образцом для Сталина; и сталинский режим просто не мог бы функционировать без своего «карнавала» — без игры с амбивалентными фигурами народного воображения, без гробианистского «задора» прессы, без психологически точно рассчитанного эффекта нескончаемых и непредсказуемых поворотов, колеса фортуны, увенчаний-развенчаний, вознесений-низвержений, так что каждому грозит расправа, но для каждого прибережен и шальной азартный шанс, словно в «Вавилонской лотерее» Хорхе Борхеса \*. Да и раньше, в 20-е годы, чем не кар-

---

\* Приведем сюжет, характеризующий время безотносительно к своей фактической точности. Во время борьбы против «космополитизма» важный чиновник по ведомству искусств делает ложный шаг — нападает на эстрадного артиста еврейского происхождения, к которому, как выяснилось, Сталин благоволил. Сталин спрашивает его на приеме в Кремле: «Ты про кого написал?» Чиновник называет фамилию артиста. «Врешь: ты написал про народного артиста такого-то», с перечислением всех чинов. «А ты кто такой?» Чиновник думает, что от него требуют официального тона, и перечисляет свои должности и звания. «Врешь: ты просто такой-то», — и это означало, что у чиновника в одночасье отобраны все его чины. Совсем как в

навал — суд над Богом на комсомольских собраниях? Сколько было молодого, краснощекого, физкультурного смеха, пробывавшего крепкие зубы на ценностях «старого мира»! Сельский крестный ход мог быть подвергнут с высоты колокольни тому самому, чему в «Гаргантюа» (кн. 1, гл. 17) герой подвергает парижан \*. Чего-чего, а «карнавальная атмосфера» хватало.

Примеров самой прямой связи между смехом и насилием, между карнавалом и авторитарностью слишком много. Хотелось бы выделить два случая. Во время Французской революции знаменитый Кондорсе придумал «средство для смеха» — метод воздействия на монахинь, не признававших так называемого конституционного духовенства: монахинь ловили на улице, принародно заголяли и секли розгами, причем экзекуция должна была восприниматься как безобидный эпизод в детской, чуть ли не в духе картинок Грёза, как наказание непослушных больших младенцев, просто не доросших до того, чтобы с ними обращались как со взрослыми. (Современники упоминают, впрочем, случай, когда парижская толпа, не в меру увлекшись применением «средства для смеха», засекала жертву насмерть...) Второй случай ближе к нашему времени, он у всех на памяти — это употребление касторового масла при обхождении с инакомыслящими в Италии Муссолини. Я не собираюсь, разумеется, приравнять Кондорсе, имеющего свое место в истории европейской мысли, к тривиальным чернорубашечникам \*\*. Еще важнее для меня избежать недоразумений в другом пункте — я и в мыслях не имею набрасывать тень на безупречную чистоту философских интенций Бахтина, все усилия которого были без остатка отданы защите сво-

---

цитированной только что народной сказке про Ивана Грозного: боярина раздели, а горшню одели.

К проявлениям сталинского «карнавала» относятся в числе другого еще телефонные звонки писателям, когда, например, ничего не ожидавшему и все еще подозревавшему какую-то мистификацию М. А. Булгакову голос вождя с первых же слов задает вопрос: «Что — мы вам очень надоели?» (Новый мир. 1987. № 8. С. 198). Куда там Воланду!

\* Ср. разбор этого эпизода у Бахтина: *ТФР*, 206—208; о символике урины специально: *ТФР*, 363.

\*\* Хотя и в разговоре о Кондорсе небесполезно напоминание: в борьбе за прогресс не только от великого до смешного, но и от великого до низкого (и совсем не смешного) только один шаг... При Робеспьере Кондорсе погиб; тогда же смеховая культура была сильно стеснена, и монахиням просто отрубали голову, как компьенским кармелиткам, гильотинированным 17 июля 1794 г.

боды духа в такой час истории, когда дело это могло казаться безнадёжным. Весь смысл человеческой позиции Михаила Михайловича могут, наверное, понять только те, кто были ему и соотечественниками, и современниками; наша благодарность ему не должна иссякнуть. Но в царстве мысли, как выразился бы человек прошлого столетия, господствуют иные законы, плохо совместимые с пиететом. Чтобы выяснить все возможности, присущие той или иной мысли как мысли, необходимо без всякого респекта поворачивать ее на разные лады, включать в самые странные сопряжения. А потому зададим вопрос — можно ли не заметить, до чего гладко оба вида надругательств над несогласными, и «средство для смеха», и касторка, укладываются в систему категорий «правды смеха», разработанную в книге о Рабле? Ведь все сходится, без сучка, без задоринки! Все можно отыскать в обоих случаях — не только смеховое снижение, обыгрывание топики материально-телесного низа (как сказано у Бахтина еще в одном месте, «мощное движение вниз»), но также, что более принципиально, амбивалентность, бодрю перспективу незамкнутого будущего. В самом деле, образ казни, расправы, морального уничтожения амбивалентно приравнен архетипу омоложения в одном случае, выздоровления — в другом, обновления — в обоих. Монахиням, по замыслу мучителей, вроде бы дается шанс вернуться в детство и оттуда начать жизнь сначала, встать после порки бравыми законопослушными девочками, которые благодарят педагогов, научивших уму-разуму. Тому, чьи мысли были несозвучны эре фашизма, предлагалось осознать эти мысли как завалы нечистот, отравляющие его организм, — «материализация метафоры», очень типичная для карнавала, — затем подвергнуться действию слабительного, пройти через «смеховое» унижение, разрушающее серьезность всей его прежней жизни, и опять-таки наподобие поротых монахинь ощутить себя маленьким мальчиком, марающим штанишки. Ощущение себя одновременно трупом и ребенком — чем не «амбивалентность рождающей смерти»? Бахтин всемерно подчеркивал неготовность, незамкнутость всего, в чем есть жизнь, и это были с его стороны поиски шанса борьбы против тех, кто хочет командовать жизнью и закрыть историю. Беда в том, что тоталитаризм по-своему очень хорошо знает цену неготовому, незамкнутому, пластичному, имеет свой интерес к тому, чтобы преувеличивать эти аспекты сущего, утрировать их, окружая их свойственным для них эмоциональным ореолом амбивалентного смеха и ни с чем не считающейся бодрости. Готовым он считает только себя, точнее, атрибут непререкаемости, каждое мгновение присущий волеизъявлению «вож-

дя»; содержание волеизъявлений импровизационно. Действительность должна быть пластичной, чтобы ее можно было взять и перекраивать. Люди должны быть неготовыми, несовершеннолетними, в становлении, чтобы их можно было воспитывать и перевоспитывать, «перековывать»; с ними нечего считаться, их нечего принимать всерьез, но им не следует унывать, потому что у них все впереди — как у детей. На языке сталинской эпохи продвижение по ступеням карьеры называлось «ростом» — человек обязан «расти» до седых волос. Характерны мифы, принесенные поздним сталинизмом в биологию, — жизнь ежеминутно зарождается из неживого вещества, клетки сами собой формируются из бесформенной, но живой массы, стебель пшеницы дает столько колосков, сколько от него потребуют, приобретенные признаки сейчас же наследуются, виды нестабильны: весь биологический космос предстает поистине как бахтинское «гротескное тело», лопающееся от непрерывной беременности, но чуждое форме, строю, логосу.

И все же Бахтин был прав, глубоко прав, когда возлагал свою надежду на то, что пока народ — это народ, последнее слово еще не сказано. Другой земной надежды, кроме надежды на то, что люди, не дадут себя программировать, не имеется. Бахтин имел право связывать эту надежду преимущественно с «трезвой насмешливостью» — в пору массовых идеологических истерий такой уклон понятен. Он сказал с бессмертной силой:

«Народ никогда не разделяет до конца пафоса господствующей правды. Если нации угрожает опасность, он совершает свой долг и спасает нацию, но он никогда не принимает всерьез патриотических лозунгов классового государства, его героизм сохраняет свою трезвую насмешливость в отношении всей патетики господствующей власти и господствующей правды. Поэтому классовый идеолог никогда не может проникнуть со своим пафосом и своей серьезностью до ядра народной души»; он встречается в этом ядре с непреодолимой для его серьезности преградой насмешливой и цинической (снижающей) веселости; с карнавальной искрой (огоньком) веселой брани, растопляющей всякую ограниченную серьезность» \*.

Только всегда ли тайная свобода человека из народа выражается непременно в смехе? Вот сожгли Жанну д'Арк, кажется, все, черта подведена, последнее слово — за палачами. Но вот английский солдат, только что вместе со всеми практиковавший за счет

\* ЛКС, 513—514. Форма заметок больше подходит для таких мыслей, чем форма диссертации-трактата, навязанная судьбой книге о Рабле.

жертвы свою смеховую культуру, неожиданно валится в обморок, а когда товарищам удаётся отнести его в ближайший кабачок и там привести в чувство, он спешит сейчас же, незамедлительно принести покаяние в своей вине. В этом случае все то же недостижимое «ядро народной души» ограждено не смехом, а со всем другими силами: освобождение на сей раз совпадает не со смехом, а с прекращением смеха, с протрезвлением от смеха. Бахтин абсолютизировал смех так же, как экзистенциалисты, его современники, абсолютизировали *acte gratuit*, и по той же причине: когда защита свободы ведётся на самой последней черте, возникает искушение зажать в руке какой-то талисман — смех, *acte gratuit* ухватиться за него, как, по русской поговорке, утопающий хватается за соломинку, и верить, что пока ощущаешь его в руке, свобода не утрачена. Это очень попятное поведение. Но вопрос о свободе гораздо сложнее и одновременно гораздо проще.

Промелькнувший в цитате мотив «веселой брани» как-то лично важен для Бахтина. О матерных ругательствах у него сказано: «было бы нелепостью и лицемерием отрицать, что какую-то степень обаяния (притом без всякого отношения к эротике) они еще продолжают сохранять» (*ТФР*, 320); ведь это признание. Так вот, если мы академически обсуждаем проблемы позднего Средневековья, Бахтину возражать не очень трудно: почему, в самом деле, сквернословие французских королей, судя по всему, неписанным законом легитимированное для их сана наподобие обычая брать «метресс» (*ТФР*, 205), — это кусок народной смеховой культуры, а плебейская набожность все той же Жанны, побуждавшая ее бороться против привычки рыцарей к божбе, — проявление так называемой официальной культуры? Заметим вскользь, что термин «официальная культура», как кажется, плохо подходит к условиям Средневековья и по-настоящему применим лишь к отношениям зрелого абсолютизма. Само явление Жанны, которое поразительно быстро стало непонятным для последующих веков, уже свидетельствует об отсутствии границы между «официальным» и «неофициальным» в позднейшем смысле. Но такой подход едва ли адекватен. Стоит нам подумать о других материях — скажем, о годах ссылки Бахтина, когда он служил в потребкооперативе и наслушался живой и, уж конечно, нецензурной речи кустанайских колхозников, — и мы вступаем на более верный путь. С концепциями можно спорить; с опытом души спорить нельзя. То, что мыслитель, в трудный для себя час увидевший и полюбивший простых людей такими, какими они были — «черненькими», а не «беленькими», с такой верностью

сохранил и с такой силой выразил теплоту своего отношения к непроницаемому для господствующих правд ядру народной души, само по себе факт истории русской культуры. Только факт этот должен быть увиден в своем настоящем, невыдуманном контексте. Мужество, с которым Бахтин отнесся к собственной судьбе, не только лежит в основе его построений; оно куда несомненное, чем они.

1988

