

ЛИТЕРАТУРА

1. Бондаренко, В. Н. Виды модальных значений и их выражение в языке / В. Н. Бондаренко // Науч. докл. высш. шк. Филол. науки. – 1979. – № 2. – С. 54–61.
2. Фефилов, А. И. Немецкий язык для аспирантов : учеб. пособие по переводу с немецкого языка на русский / А. И. Фефилов. – Ульяновск : УлГУ, 2017. – 156 с.
3. Молочко, Г. А. Лексика и фразеология русского языка / Г. А. Молочко. – Минск : Нар. асвета, 1974. – 144 с.
4. Fleischer, W. Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache / W. Fleischer. – Leipzig : VEB Bibliogr. Inst., 1982. – 250 S.
5. Виноградов, В. В. Лексикология и лексикография : избр. тр. / В. В. Виноградов. – М. : Наука, 1977. – 312 с.
6. Ольшанский, И. Г. Лексикология: современный немецкий язык = Lexikologie. Die deutsche Gegenwartssprache / И. Г. Ольшанский, А. Е. Гусева. – М. : Академия, 2005. – 416 с.

Л. В. Левшун

г. Минск, Беларусь

КАТЕГОРИЯ КОМИЧЕСКОГО В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКИХ ОНТОЛОГИИ И СОТЕРИОЛОГИИ¹

Комическое можно отнести к числу тех «закрытых категорий», о которых в свое время А. В. Михайлов сказал: «Если зайти вглубь теории литературы в собственном смысле слова, то мы встречаем множество слов, начиная с какого-нибудь “метода” или “стиля”, которые почти закрыты... Между тем, у них есть своя история, и пришло время, когда нужно вот эту историю выводить на поверхность и постигать» [1, с. 213].

Анализируя и классифицируя все известные ныне в философии и эстетике точки зрения на категорию комического, польский исследователь Б. Дземидок обозначил несколько основных теорий: теория негативного качества комического объекта и превосходства субъекта познания комического; теория деградации; теория контраста; теория противоречия; теория отклонения от нормы; теории пересекающихся мотивов (теории смешанного типа). При этом Б. Дземидок справедливо отмечает, что в основе всех этих теорий в общем лежит одна идея – *идея отклонения от нормы* как сути всякого комического [2, с. 12–60]. Известно, что *komikos* восходит к греческому κῶμος, обозначавшему группу переодетых людей, участвовавших в карнавальной шествии с пением и музыкой на празднике Диониса в Древней Греции. Поэтому комическое определяется в целом как такая эстетическая категория, через которую художественными средствами обнаруживаются вещи и феномены, имеющие какое-то несоответствие ожидаемому

¹ Исследование выполнено при поддержке БРФФИ (проект Г20Р-383).

(эстетическому идеалу, историческому ходу событий, признанному этикету и т.д.), вместе с тем дается их оценка через смех в той или иной форме. Б. Дземидок, разделяя в данном случае мнение целого ряда исследователей комического, отмечает, что такое определение, по сути верное, является, однако, слишком широким: отклонение от нормы есть необходимое, но явно недостаточное условие для определения комического; и далеко не всегда смех бывает признаком комического, как и не всегда комическое проявляется через смех. Учитывая это, Б. Дземидок, продолжая известную традицию исследования комического, предлагает уточнить содержание понятий «комическое» и «смешное», отделив смех как явление физиологическое от явления эстетического [2, с. 12–60].

Но есть и другая сторона проблемы, на которую также периодически указывали исследователи: отклонение от нормы отнюдь не всегда порождает именно комический эффект. В основе трагического – то же несоответствие ожидаемому, как то видим почти во всех трагедиях от произведений Эсхила до современных драматургов. Ведь и понятие τραγῳδία происходит от τράγος, ‘козел’ и ᾠδή, ‘пение’, и это те самые «козлиные песни», которые исполнялись на торжествах, посвященных Дионису, хором танцующих, переодетых козлами – то есть части κῶμος. Думается, именно поэтому противопоставление комического трагическому не абсолютно и не помогает дать четкое определение категории «комического», что доказал, в частности, Я. Пропп: «Противопоставление комического трагическому и возвышенному не вскрывает сущности комизма и его специфики» [3, с. 8].

«Трагическое и комическое, – по мысли М. С. Кагана, с которой нельзя не согласиться, – ценностное свойство конфликтных *ситуаций*¹, а не тех или иных объектов (растения, животного, человека, вещи). Трагическим и комическим смыслом обладает *действие* – и жизненно-реальное, и изображенное в искусстве... И суть этого действия – то или иное разрешение конфликта между человеческими идеалами и жизненной реальностью» [4, с. 168].

Действительно, несколько упрощая, можно сказать, что комическое несоответствие ожидаемому отличается от трагического лишь характером этого несоответствия: ничтожное, выдающее себя за высокое, низкое – за возвышенное, лишенное ценности – за ценное и т.п., – в общем, безобразное (во всех смыслах этого понятия) выдающее себя за прекрасное (опять-таки во всех смыслах этого понятия), порождают комическое; но высокое, побораемое ничтожным, или возвышенное, вынужденное уступить низкому, или ценность, гибнущая под напором лишенного ценности и т.п. – в общем, прекрасное (во всех смыслах этого понятия), обряженное в одежды безобразного (исконный признак именно κῶμος!), порождает трагическое, и показательно, что первое осознание трагического возводится исследователями к мифу об «умирающем и воскресающем боге» (Думузи-Таммуз, Баал, Аттис, Осирис, Адонис, Загрей, Дионис), где траги-

¹ Здесь и далее курсив наш.

ческое и комическое представляют собой обязательные полюса, но вместе с тем и этапы одного и того же торжества – смерть бога и его победа над смертью: высокое и могущественное, побораемое ничтожным, – и последующее изобличение ничтожного, выдававшего себя за высокое. Заметим: в мифе об «умирающем и воскресающем боге» и связанных с ним ритуалах в основе трагического – всегда некая скрытая уловка, некий сознательно не замечаемый до поры (ритуальный) обман, комический по своей природе, поскольку само представление о том, что бог может умереть, что тело бога можно растерзать и съесть, – оксюморонно. А если еще бог предстает юным и хрупким (а в случае с Дионисом – вообще младенцем), на которого набрасываются существа невероятной мощи (подземные демоны в шумерском мифе; буйный вихрь – в вавилонском; персонификация смерти и владыка преисподней Муту в Угарите; огромный вебрь у финикийцев; титаны у древних греков), то этот скрытый ритуальный комизм проступает сквозь видимую трагичность еще сильнее. И чем сильнее обманное переживание ужасной, жестокой «смерти бога», тем сильнее радость разоблачения этого обмана.

Однако контрапунктом перехода от трагического к комическому в мистерии «умирания и воскресения бога» всегда выступает обратный переход от комического к трагическому: комична уверенность титанов (в каком бы виде они не персонифицировались в разных мифологиях) в их победе над очевидно (для них) ничтожным противником и трагична последующая их страшная гибель. Впрочем, «догадки об органичности такого рода переходов, – замечает К. Г. Исупов, – высказаны Зольгером, Шопенгауэром, Кьеркегором, Ф. Т. Фишером, Банзеном, а в России – Достоевским <...> нисходящая кривая комического мироотношения незаметно переходит в шаг возрастания типов трагического, образуя общую синусоиду в смысловом пространстве “серьезно-смехового”» [5, с. 347]. В целом, думается, в любой комической, как и в любой трагической ситуации одновременно присутствуют оба полюса, и лишь от настроенности «зрителя», то есть воспринимающего сознания, зависит превалирование того или другого. Иначе говоря, комическое и трагическое не противостоят друг другу, а являются разными восприятиями одного и того же «события», органичной частью друг друга. Поэтому трудно согласиться с умозаключением К. Г. Исупова, что «в отличие от трагического, комическое *не субстанционально и не первородно*, оно паразитирует на готовых феноменах, выявляя возможности их трансформации или палингенезиса, подтверждая утраченную смысловую актуальность» [Там же, с. 346], тем более, что исследователь сам же и опровергает это свое суждение, замечая: «генезис комического уходит в опыт до-рефлексивной реакции на простейшую наличность привечающего бытия (младенцу смешно, что мир существует). Смех (наряду с речью и творческим умением) – *исключительно человеческая прерогатива* и человеческий принцип защитной девальвации страшного и ужасного» [Там же] и, значит, относится к основополагающим принципам бытия.

Напомню: Я. Пропп в своей известной работе «Проблемы комизма и смеха» выводит весьма важный «методологический постулат: в каждом отдельном случае надо определять специфику комического, надо проверять, в какой степени и при каких условиях, всегда или не всегда одно и то же явление обладает комизмом» [3, с. 9]. Вторым важным методологическим постулатом в исследовании комического является, по-видимому, допущение, что смех – лишь *один из способов* реагирования на комическое, присущий мировосприятиям лишь определенного типа.

Однако определить специфику комического, как и трагического, оставаясь в сфере эмпирии, в сфере явлений, думается, невозможно, как невозможно понять законы системы изнутри самой этой системы; нужно выйти на более высокий уровень – умозрительный, где объект изучения рассматривается не как нечто завершенное, но в его становлении.

Проникнуть в сущность комического позволит, как видится, обращение к христианской онтологии (учение об основах и законах бытия) и сотериологии (учение о спасении-богоуподоблении человека), явно пока недооцененных исследователями. И такое отношение к проблеме объясняется, во-первых, уже упомянутым отождествлением комического и смешного; во-вторых, убеждением, что, мол, «Христос никогда не смеялся» (В. В. Розанов в его значенитом докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»), возводимым обычно к словам св. Иоанна Златоуста: «Часто бывало, что Его видели плачущим, а чтобы Он смеялся, или хотя мало улыбался, этого никогда никто не видел, – почему и ни один из евангелистов не упомянул о том» (см. Толкование на св. евангелиста Матфея. Беседа 6:6). Поэтому преобладает мнение, что христианская культура будто бы принципиально и полностью отрицательно относится к смеху, так что искать и исследовать в ней комическое невозможно. На самом деле, истоки такого отношения к смеху, вероятнее всего, восходят к Платону, который считал комическое негодным для свободных граждан идеального государства, противопоставляя смешное серьезному, а также – к Аристотелю, который считал смешное частью безобразного («Поэтика», 1448 в).

Бахтинская концепция «освобождения через смех» как будто также подтверждает невозможность активного использования этой категории в христианском искусстве. В частности С. С. Аверинцев отметил, что наличие феномена «невольного смеха», т.е. такого, который временно отменяет действие личной свободы человека, заставляет нас признать: не каждый акт смеха является освобождением от чего-то, ведь если личная воля не действует, то смех превращается из волевого акта в пассивное психологическое состояние (не то, что я делаю, а то, что со мной делается). Таким образом, замечает исследователь, переход от несвободы к свободе вносит момент некоторой новой несвободы [6, с. 9] и, значит, не освобождает, а лишь изменяет форму несвободы. Из чего приходится заключить, что комическое (точнее «смешное») не может служить христианской педагогике, призванной как раз освободить человека от земных пристрастий, в первую очередь – от неконтролируемой эмоциональности.

С. С. Аверинцев также отметил, что по той же причине (если смех есть переход от некоторой несвободы к некоторой свободе) трудно ожидать, чтобы Христос – единственное во Вселенной абсолютно свободное существо – мог бы от чего-либо освобождаться через смех, поскольку «в пункте абсолютной свободы смех невозможен как избыточный» [6, с. 8]. Подобно тому – доведем до логического вывода мнение исследователя – и художники христианской культуры (согласно иконологии – святые отцы) как будто не имеют оснований для смеха, так как, соответственно словам Самого Христа (Ин. 8: 32), они через знание Истины также свободны от всего того, от чего несвободный человек якобы может освободиться через смех.

Как раз здесь и очерчивается теоретическая недостаточность в определении как собственно комического, так и отношений между смешным и комическим. Прежде всего, если евангелисты не описали, как Христос смеялся, то не исключено, что не сделали они этого по той же причине, по какой и нынешние христиане отказывают Христу в способности смеяться: благоговение перед Спасителем человечества и память о Его страшной жертвенной смерти, которая наполнила все радостные мысли об общении с Иисусом такой болью, что вспоминать о них было трудно. Вместе с тем и задача у евангелистов была не написать биографию Учителя, а сообщить людям весть о спасении и его условии – искреннем покаянии. А покаяние через осознание комичности своих неправедных деяний едва ли возможно.

И все-таки, если евангелисты и не изобразили Христа смеющимся, то они описали массу комических ситуаций, наблюдая которые или даже попадая в них Сам, Учитель наверняка то и дело улыбался, будучи не только совершенным Богом, но и совершенным Человеком, которому, следовательно, ничто человеческое, кроме греха, не было чуждо. Например, разве не комичным выглядит усилие протолкнуть верблюда в самые узкие воротца Иерусалима, которые потому и называли «игольными ушами», или, по иной версии перевода, продеть канат в игольное ушко (Мф. 19:24)? Разве не комичным выглядит Закхей, «начальник мытарей и человек богатый» (Лк. 19:2), который из-за малого роста забрался на смоковницу, чтобы увидеть Христа; и разве можно увидеть человека в богатой одежде, сидящим на дереве среди иерусалимских мальчишек, и без улыбки сказать: «Закхей! сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме» (Лк. 19:5). Разве не комично недоумение самарянки: Христос в ответ на ее удивление, что иудей обратился с просьбой к «нечистой», ответил ей: «Если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай мне пить, то сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую» (Ин. 4:10), а она удивилась еще больше: «тебе и почерпнуть нечем, а колодец глубок; откуда же у тебя вода живая?» и т.п.

Но все эти комические – причем, очевидно, типично комические, едва ли не фарсовые! – ситуации, однако, не вызывают «освобождающего смеха» ни у Христа, ни у читателей Евангелия. И если в «абсолютной свободе» Христа, по мысли С. С. Аверинцева, «смех невозможен как избыточный»,

то о Его окружении, даже об апостолах-евангелистах, а тем более – о поздних читателях евангельских рассказов этого сказать нельзя. Однако и они не смеются, а лишь время от времени улыбаются.

Например, в Синайском патерике (Лимонарь, или «Луг духовный» блаженного Иоанна Мосха) в рассказе о преп. Герасиме и его льве повествуется, как старец, после того как лев не уберег его осла, заставил самого льва выполнять ослиную работу – носить воду в монастырь. Представьте царя зверей, навьюченного, как осла – не комично ли, не смешно ли? Однако ни Мосх, ни его читатели не смеются, а умиляются и вдохновляются смиренным подчинением хищного зверя преподобному старцу и открывают для себя великую тайну: человек, чистый сердцем, может повелевать самыми опасными зверями, совсем как Адам до грехопадения.

В Скитском патерике, например, читаем об авве Спиридоне, будущем епископе Тримифунтском: он по послушанию пас овец, однажды в полночь пришли воры, но были связаны невидимой силой и так пробыли у овчарни всю ночь. На рассвете авва Спиридон пришел к овцам, увидел связанных, узнал от них о случившемся, развязал воров и, внушив им, что следует жить честным трудом, подарил им овцу и отпустил со словами: «Чтобы не подумали, что вы даром стерегли овчарню». Разве не комично представить связанных воров в качестве сторожей, да еще заплатить им за охрану? Но реакция со стороны как аввы Спиридона, так и читателя патерика, на этот комизм – не смех, а радость: авва порадовался вразумлению воров; читатель – проникновению в «простой» закон бытия: абсолютное беззлобие, милосердие и нестяжание защищают от воров лучше замков и оружия.

Подобных примеров комического, воспринимаемого и оцениваемого не через смех, можно отыскать великое множество в византийских и более поздних западноевропейских агиобиографических повествованиях.

В отношении же культуры восточнославянского средневековья категория комического как таковая вообще пока не исследовалась; да и на материале художественных произведений раннего нового времени научные устремления исследователей сосредоточивались исключительно на проблеме *смеха и смешного* в так называемой демократической сатире (см. Исследования Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, Н. В. Понырко, Ю. М. Лотмана, Б. Успенскага и др.), при создании в ней разного типа культурных «антимиров» и «антиповедения», маргинальных по своему характеру [7].

Между тем уже в самых ранних оригинальных произведениях *slavia orientalis* мы находим массу комических ситуаций, выписанных с большим мастерством. Например, «Житие преп. Феодосия Печерского» – настоящий клад комического. Напомню несколько характерных ситуаций: у матери преп. Феодосия голос был очень низкий, мужеподобный, и агиобиограф отмечает: если кто ее только слышал, но не видел, то думал, что говорит мужчина. Комично? Да. Смешно? Нам, сегодняшним, вероятнее всего, да, мы готовы над этим посмеяться. Но древнерусские автор и читатель, да и нынешние религиозные люди, не станут смеяться, разве что улыбнутся

и удивятся упорству юноши, который сумел не только противостоять мужеподобной матери, выбрав свой путь, но и в конце концов склонить ее к иноческой жизни.

Другой эпизод: возница принял бедно одетого игумена за нищего и велел вместо себя сесть на козлы; преп. Феодосий всю ночь вез его, а когда утром возница увидел, какие почести воздают этому нищему приехавшие в монастырь бояре, испугался, но игумен приласкал его и велел накормить перед обратной дорогой. Разве не комично? Но никто не смеется, а изумляется смирению и доброжелательству святого Божия.

Еще эпизод: великий князь Киевский приехал в монастырь к Преподобному, а привратник не впустил его, выполняя повеление преп. Феодосия никого не впускать в те часы, когда братия отдыхает. Не комично ли? Но никто и не думает смеяться, а сам князь удивляется, насколько послушны насельники слову смиренного игумена.

Подобных эпизодов в Житии множество. И везде реакция на них – не смех, а радостное узнавание истинных законов бытия: не силой побеждает христианин, а смирением, верой и любовью.

Другой кладезь комического – Киево-Печерский патерик. Например, в «Слове о Григории чудотворце», описывается сразу несколько весьма комичных ситуаций. Например, такая: воры пришли к келье Григория и стали стеречь, когда тот пойдет к заутрене, чтобы обокрасть его; Григорий услышал, как они пришли, поскольку не спал, проведя в молитвах всю ночь; помолился он и о пришедших ограбить его ворах: «Боже, дай же сон рабам твоим, которые напрасно утомились, угождая врагу», т.е. сатане (и нужно оценить чувство юмора Григория!), и по той молитве воры проспали целых 5 дней, пока сам Григорий их не разбудил, но они за это время так ослабели, что не могли идти, так что преподобному пришлось их еще и накормить, чтобы у них хватило сил добраться домой. Комичен ли этот случай? Безусловно! Смешон ли он? Да. Но смех этот если и освобождает, то от страха, от беспомощности, от ощущения незащищенности в этом испорченном людьми мире. И в отличие от карнавального смеха это освобождение – не временное, а навсегда: Истина прикасается к сердцу читающего и «делает его свободным», а значит и причастником Царства небесного, где «все новое».

В «Слове о преподобных святых отцах Федоре и Василии» рассказывается, как преп. Федор заставил бесов носить бревна для постройки церкви. Оцените комичность ситуации: бесы строят церковь! Но это опять-таки вызывает у читателей-христиан не смех, а восхищение тем неоспоримым фактом, что праведный человек не только не страшится бесовских наваждений, но получает силу подчинять себе бесов. И это – не освобождение от страха перед бесовскими кознями (хотя оно, безусловно, присутствует), а прежде всего – опознание иного типа бытия, к которому призывает и ведет Христос.

Замечательно, что эта «серьезность» – на самом деле мнимая – касается не только создателей и читателей Евангелий, не только произведений средневекового христианства, но и всей христианской культуры, в которой коми-

ческие ситуации по какой-то неизвестной нам пока закономерности никогда не вызывают «освобождающего смеха», но только добрую улыбку-открытие, улыбку-узнавание, улыбку-приобщение – эффект совершенно обратный ожидаемому: не освобождение, а приобретение; не отрицание, а обогащение.

В конце концов, разве само по себе воплощение Бога не комическая ситуация? Разве это не лукавая насмешка Бога над дьяволом? Спасительная для человечества насмешка, за которую Богочеловек заплатил страданиями и кровью! И тем не менее разве это – не повод для радостной улыбки людей, которые вдруг осознали, что Тот, Кого не могут вместить небеса, уместился в лоне девы, а после рождения – в скотных яслях; Тот, Кто обвит бесконечной славой, завернут в пеленки и т.п. Разве это – не фарс? Разве не самое талантливое в истории комического *qui pro quo*?!

Проницательное указание на «некротическую функцию смеха как орудия мирового Зла в руках “Божьей Обезьяны” – Сатаны» [5, с. 347] вместе с тем указывает и на то, что комическое, одной из реакций на которое является смех, создан именно Творцом, и в руках Создателя оно совершает нечто прямо противоположное некрозу.

Вопрос в другом: если в христианстве с комическим все хорошо, то почему же христианская культура представляется исследователям эдакой «несмеяной»? И как потом из этой упорной «несмеянности» вдруг возникает – таким *deus ex machine* – демократическая сатира Нового времени? Создается впечатление, что комическое в христианской культуре не просто иное, чем в секулярной, но, перефразируя того же С. С. Аверинцева, «в другом смысле» комическое.

Полагаем, что обращение к христианской иконологии (учение о художественном образе) может дать нам основания как для теоретической разработки категории комического, так и для выяснения отношений комического и смешного во всех его разновидностях, причем не только в средневековой культуре, но и вообще в истории мирового искусства.

Образ в христианском искусстве выполняет роль структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы мироздания. В частности, по мнению Климента Александрийского, основоположника теологии образа в христианской культуре, Бог в этой системе – исходный пункт образной иерархии, Архетип всех иных образов. Логос, невидимый и чувственно невоспринимаемый, является первым, максимально изоморфным образом Архетипа. В свою очередь образом Логоса предстает духовная сущность человека. А образами духовной сущности человека являются созданные им художественные образы, которые зависят от модуса бытия художника (т.е. от степени проявленности его духовной сущности – подобия Божия) и целей художественного творчества [8, с. 156–165]. Так что любое художественное изображение, созданное согласно канону христианской культуры, является, прежде всего, образом своего первообраза, который, в свою очередь, есть образ Логоса, порожденный Самим Творцом. Проще го-

вора, любой канонический художественный образ христианской культуры изображает не столько саму вещь или явление в ее земном сбывании, сколько «мысль Бога» об этой вещи. Понятно также, что такой художественный образ никак не может быть адекватным выражением «мысли Бога», а является лишь символом, который эпифанически (от греч. ἐπιφανεῖα, ‘показываю’, ‘обнаруживаю’) приобщает реципиента к ней и, значит, к Самому Творцу вселенной [8, с. 126–139]. Исходя из такой иконологической концепции, унижение и осмеяние кого бы и чего бы то ни было в художественном творчестве мыслится – причем вовсе не метафорически, а буквально! – унижением и осмеянием Творца. Следовательно, христианские художественные образы в основе своей принципиально «не смехотворны», то есть сознательно и целенаправленно исключают смеховую реакцию, однако, как мы имели возможность убедиться, – отнюдь не комическое.

Каков же механизм возникновения комического в христианском художественном сознании?

Прежде всего, понятно, что комическое в христианстве имеет характер не социальный и не этнокультурный, как в секулярном художественном сознании нового времени, а онтологический, хотя в основе комического в христианской культуре лежит, по большому счету, то же *qui pro quo*, что и в секулярной. Как ни парадоксально, в христианском сознании комическое внешне очень близко к тому самому дионисическому *komos* (группы переодетых в *tragos*), но «переодетость» (собственно «комичность») здесь особого рода: не «низкое» облачается в одежды «высокого», как обычно означают суть комического в секулярной культуре, а принципиально наоборот – «высокое» смиряется до «низкого», Царство Божие снисходит на землю «в рабьем зраке» (Фил. 2:6–7), в виде юродивого. Оно само (как и приобщенные к Нему) не согласуется с человеческими узаконениями и представлениями; Оно – «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Поэтому участники и свидетели Царства Божия – от Самого Христа и до последнего святого юродивого – которые воспринимаются миром «чувственными очима», как выразился св. Варлаам в «Повести о мудром царе» (Сказание о Варлааме и Иоасафе), выглядят если не сумасшедшими, то простоватыми бедолагами и вызывают к себе снисходительную жалость. В этой-то снисходительной жалости, которую земное чувствует к небесному, временное – к бессмертному, греховное – к святости и обретается хрупкая спасительная комичность (для тех, кто понимает!) канонического христианского искусства. Именно через комическое самоумаление входит Царство Божие в наш мир, так как без этого кенозиса (греч. κένωσις, ‘опустошение’, ‘истощение’) Ему просто не втиснуться в «игольные уши» человеческой греховности. Недаром же Христос учил своих апостолов: «Кто хочет между вас быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20:26 и парал.), положив в основу человеческих отношений опять-таки типично фарсовую ситуацию: хозяин прислуживает своему слуге, начальник –

подчиненному, правитель – подданным. Но фарс в данной ситуации вызывает не оценку, не катарсис, не освобождение, а чистую радость узнавания, приобщения и утешения: вот Оно, Божье Царство, в самом деле среди нас, «внутри нас» (Лк. 17:21)!

Таким образом, причина того, что в христианской культуре исследователи не видят комического, заключается вовсе не в «серьезности христианства», а в том, что категория комического в нем имеет иное происхождение, иную структуру и иное целеполагание, и поэтому строгий этикет мира принимает онтологический комизм, свойственный христианскому мировосприятию, за безумие или за покушение на основы бытия (хотя, по правде сказать, так оно и есть). Но ни безумие, ни покушение на существующий порядок, разумеется, не могут восприниматься ни как комическое, ни как смешное. Убежденность в том, что Христос никогда не смеялся можно, таким образом, считать своеобразным водоразделом между христианским сознанием и секулярной религиозностью, где под маской «серьезного христианства» на самом деле скрывается, скорее всего, воинствующий гуманизм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Михайлов, А. В. Несколько тезисов о теории литературы / А. В. Михайлов // Литературоведение как проблема. Тр. Науч. совета «Наука о литературе в контексте наук о культуре». – М. : Наследие, 2001. – С. 201–279.
2. Дземидок, Б. О комическом / Б. Дземидок. – М. : Прогресс, 1974. – 223 с.
3. Пропп, В. Я. Проблемы комизма и смеха / В. Я. Пропп. – М. : Искусство, 1976. – 183 с.
4. Каган, М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1997. – 544 с.
5. Исупов, К. Г. Комическое и трагическое в аспектах исторической эстетики / К. Г. Исупов // В диапазоне гуманитарного знания : сб. к 80-летию профессора М. С. Кагана. – СПб. : С.-Петерб. филос. об-во, 2001. – С. 346–355. – (Сер. «Мыслители», вып. 4).
6. Аверинцев, С. С. Бахтин, смех, христианская культура / С. С. Аверинцев // М. М. Бахтин как философ. – М. : Наука, 1992. – С. 7–19.
7. Сайнаков, Н. А. Общекультурологическая концепция смеха и исторический анализ маргинальности (по материалам медиевистики) / Н. А. Сайнаков // Методологические и историографические вопросы исторической науки : сб. ст. / отв. ред. Б. Г. Могильницкий. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – Вып. 26. – С. 101–112.
8. Левшун, Л. В. Введение в теоретическую поэтику восточнославянской средневековой книжности / Л. В. Левшун. – Минск : Беларус. навука, 2009. – 451 с.