

А. В. Голозубов

Св. Франциск в контексте теологии смеха

Практически в каждой работе о смехе последних десятилетий комическое не просто рассматривается в соотношении с трагическим, так повелось со времен Аристотеля, но в самом комическом обнаруживаются все более явно те признаки, которые традиционно относились к трагедии¹. Сам смех приобретает черты гримасы, становится выражением не столько сиюминутной эмоции, сколько мировоззренческой позиции. В этом плане противоположность между смехом и радостью как эмоцией и нравственным отношением нивелируется, исчезает. Смех приобретает не менее, а в том направлении теологии, о котором мы собираемся говорить, даже более характерные признаки этического, онтологического и метафизического явления. Особенно это заметно при анализе не комедии как жанра или явления, а комических персонажей. Одни и те же герои могут выступать и как наделенные высшим божественным или философским знанием и авторитетом, медиаторы между Богом и человеком или же медиаторы между человеком и угрожающим ему потусторонним миром или даже дьяволом. В любом случае мы имеем почти всегда дело не с однозначными оценками, а с полутонами, с амбивалентностью и внутренним противоречием. Хотя многие авторы опираются в своем анализе на особенности комедии как сценического представления или по крайней мере произведения, написанного для театра, тем не менее в своем анализе они не просто выходят за пределы драматургии, а вовсе оставляют ее в стороне. Даже если речь идет о театральных масках, маска понимается не как

¹ J. Morreal, *Comedy, tragedy and religion*, 1999; J.L. Styan, *The Dark Comedy*, 1968; Wes D. Gehring, *American Dark Comedy: Beyond Satire (contributions to the Study of Popular Culture)*, 1996; G. Clark, *Rhetorical Readings, Dark Comedies, and Shakespeare's Problem Plays*, 2007; Giacomo LaMantia, *The Dark Comedy*, 2006; Norman Bein, *Three Dark Comedies*, 2007.

условность, принятая в результате подразумеваемой договоренности между зрителем и комическим актером, а как личина, намеренно или в силу существующего порядка вещей надетая зрителем, нами, а комик, наоборот, пытается ее то ли содрать, то ли приподнять. Но чтобы мы приняли этот императив шута, он должен быть обоснован и оправдан. Такое обоснование и оправдание и дает нам теология смеха. Что мы понимаем под этим? Это работы, появившиеся в основном начиная с 1960-х годов, сопровождаемые эпохой постмодерна в культуре, либерализацией в общественной жизни и реформами в католической церкви. Все эти факторы характеризуют в первую очередь западный мир, то есть католическую и протестантскую парадигму, а не православную культуру. Если на христианском западе теология радости более или менее прочно утвердилась в научном обиходе², а теология смеха как понятие, хотя и реже, но встречается в некоторых книгах и статьях³, то для православной традиции, для культуры, вдохновленной этой традицией, и церкви, охраняющей эту традицию, подобные словосочетания остаются странным образом табуированными. Кроме того, сегодня теология в западной культуре скорее отношение, чем доктрина, а значит, может быть атрибутировано различными понятиями – теология радости, теология смеха, теология противоречия, теология ужаса; теология Нового Завета (Р. Бультман); теология греха и страдания [4, р. xvii]; теология работы [Edwin J. Kaiser]; теология Креста [Mark Heim]; теология брака и др. Сама комедия, как мы сказали, также скорее метафизическое, мировоззренческое отношение, чем жанр драматургии. В книге Видби фигурируют такие определения,

² Mondin, B. *A theology of joy; apostolic exhortation Gaudete in Domino*. L'Osservatore Romano (English Edition), Aug 14, 1975, no. 33[385], p.7; *Theology of joy*. Ed. by Johan Baptist Metz and Jean-Pierre Jossua. N.Y.: Herder & Herder, 1974.

³ См. библиографию в статье: Теология смеха в постхристианском мире (к постановке проблемы). // Вісник НТУ «ХПІ»: Тематична збірка наукових праць «Філософська антропологія і філософія культури». – Харків: НТУ «ХПІ», 2002. – №15. – С.74-84.

как «комедия ужаса» [5, р. 164]; «комедия ошибок» [5, р. 108], «комедия освобождения» [5, р. 172]. Научная литература последних нескольких десятилетий уверенно опровергает когда-то несомненный факт об абсолютной неприемлемости смеха для христианской средневековой культуры. Доказано наличие различных смеховых форм в литературе, ритуальной практике и повседневной жизни средневековья, не только среди клириков, но и в собственно религиозной среде и даже в монашеской жизни, хотя общая направленность монашеского мировосприятия на уединение и молитвенное сосредоточение не подвергается сомнению. Тем не менее теология смеха идет дальше. Современные авторы приходят к выводу, что теология смеха есть модернистский или, скорее, постмодернистский феномен, и ее суть не в том, чтобы иногда позволять смеху раздаться в церкви, но в том, чтобы предоставить ему надлежащее место в разговоре о Творце. [4, р. xix] К.Дж. Кушель сам признает, что «есть что-то забавное в том, чтобы стремиться к созданию порядка в царстве смеха». [4, р. xvi] Тем не менее он добавляет свою собственную теорию к уже существующим, и теория эта не есть теория смеха как такового, но подход к миру как к божественной комедии⁴, где отношения и персонажи сосуществуют и созидают при всей их многозначности и противоречивости. Одним из проявлений постмодернистского духа стал культурный синкретизм, обращение к традициям Востока, в том числе в отношении смеха⁵. Именно восточная философия и религия дали образцы парадоксального юмора. Герман Гессе в «Степном волке» еще в 1926 году написал: «Беспокойные степные волки, эти вечные горькие страдальцы, которым не дано необходимой для трагизма, для прорыва в

⁴ Определение Данте: «Совершенно ясно, почему настоящая работа [Commedia] называется комедией. Ибо мы исследуем тему, которая в начале темная и пугающая, как сам ад; в конце же, счастливая, желанная и радостная, как сам рай.»

⁵ *Asian laughter: an anthology of oriental satire and humor*, 1971; Blyth, Reginald H. *Oriental humour*. Tokyo: Hokuseido Press, 1959; Conrad M. Huysers. *Zen and the comic spirit*. Lnd.: Rider and co., 1974.

звездный простор мощи, которые чувствуют себя призванными к абсолютному, а жить в абсолютном не могут, – у них, если их дух закалился и стал гибок в страданиях, есть *примирительный выход в юмор ...*» [1, с. 29] Правда, иногда создается впечатление, что Запад ищет в восточной культуре не столько то, что является сущностной характеристикой последней, сколько то, чего не хватает самой западной культуре. Так, некоторые интернет-сайты предлагают к продаже фигурки смеющихся будд и бодхисатв⁶. Одна из них демонстрирует четыре настроения Будды, но при этом на фото к нам обращено именно то лицо, которое просто-таки излучает радость, а никак не печаль⁷. На всем протяжении прошлого столетия философия и литература констатировали, иллюстрировали и анализировали ироническое мироощущение человека XX в. (вспомним высказывание Х. Ортеги-и-Гассета по этому поводу) в эпоху постмодерна, в общую характеристику которой мы не намерены сейчас вдаваться, ограничившись хронологической констатацией эпохи. Тем не менее эта ирония, как правило, была отмечена печалью или даже отчаянием и сопровождала восприятие мира как абсурда и марионетки то ли Бога, то ли другой, гораздо более неумолимой и непостижимой силы. Лишь теология смеха позволила дать позитивный ответ страданию и отчаянию человека в абсурдном мире, и поставила под вопрос не благодать Бога, а саму эту абсурдность. Каков же генезис западной теологии смеха и место в ней св. Франциска Ассизского?

Первый аспект теологии смеха и первый шаг в этом направлении – это актуализация радостного духа христианства в целом, утверждение в своих правах теологии радости Дж.Б. Метца и др. Это известная книга Х. Кокса 1969 года, воспевающая христианство как торжество празднества и фантазии. «Празднество шутов» вышло в эпоху расцвета

⁶ См., например,

http://www.religionfacts.com/buddhism/deities/laughing_buddha.htm
; <http://www.piffe.com/inspiration/three-laughing-saints.php>.

⁷ <http://www.findgift.com/gift-ideas/pid-125375/>

движения хиппи, сопровождавшуюся возвращением к природе, естественности, честности, пацифизмом. В то же время либеральные идеи проникали не только в общественно-экономическую, но и религиозную жизнь, где начались реформы II Ватиканского Собора. В целом все это способствовало утверждению оптимистического мировосприятия, ориентированного на современного человека или даже постмодерного, на молодое поколение того времени, не ангажированное, желающее жить в мире, свободном от всякого диктата, насилия и несправедливости. Однако подобная мировоззренческая доминанта открыла путь и к переосмыслению смеха, чему способствовали, в свою очередь, философия игры в целом (Й. Хейзинга) и ее проекция в область собственно культуры (М.Бахтин), а с другой, теологии, приведшая к формированию т.н. теологии игры (Ю. Мольтман, Д. Миллер, С. Кин и др.). В этом же контексте вполне логичным выглядит оживленный интерес к концептам игры, карнавала и, соответственно, тем персонажам, которые воплощают смеховой мир карнавальской культуры, отсюда бум интереса к средневековой, новый медиевизм⁸, прежде всего те его аспекты, которые имеют прямое отношение к смеху, карнавалу и тем персонажам, которые воплощают это смеховое начало, прежде всего св. Франциску Ассизскому, восприятие которых, очевидно, не тождественно средневековому отношению к святому, но вполне вписывается в охарактеризованный контекст постмодерной культуры.

М.М. Бахтин публикацией своей книги обратил внимание на гротескное тело народной смеховой культуры и оказал огромное влияние на западную гуманитарную науку. Правда, во-первых, сама работа Бахтина была посвящена

⁸ Bayless M. *Parody in the Middle Ages: the Latin tradition*. Univ. of Michigan Press, 1996; Billman C. Grottesque humor in medieval biblical comedy. *The American Benedictine review*, December 1980, pp. 406-417; Coletti T. *Naming the rose: Eco, medieval signs, and modern theory*. Ithaca, N.Y., 1990; *Risus medievalis: Laughter in medieval literature and art*. Louvain, 2003; *The Medieval World and the Modern Mind*. Ed. by M. Brown & S.H. Harrison. Dublin, 2000.

раблезианскому смеху, который мы не можем в полной мере отождествлять со средневековым смехом; во-вторых, Бахтин противопоставил народную смеховую, карнавальную культуру культуре официальной, серьезной, церковной. Эта парадигма была впоследствии поставлена под сомнение или даже опровергнута, но она пробудила огромный интерес именно к средневековому смеху, а опосредованно к проблеме смеха в христианстве в целом и провоцировала сакрализацию карнавала. Небольшая работа Р. Гвардини о литургии, наоборот, стала симптомом карнавализации ритуала. В целом перед нами предстает комическое видение Библии и христианства (Дж. Айчель, В. Видби, К. Хайерс, М. Скрич и мн. др.) На уровне текста характерным проявлением этого комического видения является прежде всего анализ иронии в Библии, Ветхом Завете и Новом Завете: игра слов, преувеличение, повторения и т.п. Чаще всего объектом рассмотрения становятся книга Бытия, Исход, Песнь Песней, Иона, даже Иов и Екклесиаст.

В этом контексте именно св. Франциск и францисканцы предстают в работе Х. Кокса и статьях 1960-х годов как апостолы радости, празднества и фантазии. Харвей Кокс отводит францисканцам решающую роль в возрождении жизненных элементов в культуре. Но прототипом является Христос. «Введите Христа – арлекина, воплощающего празднество и фантазию в любую эпоху, утратившую оба этих ощущения. Предстоящий перед нами в окружении ореола и в гриме, этот Христос способен затронуть утомленное сознание современного человека в такой степени, в какой это недоступно для других образов Христа» [2, р. 209]. Nathan A. Scott считает, что симпатия, которую христианское воображение испытывает по отношению к свидетельству комедианта, объясняется в значительной степени общим для комедии и христианства здоровым материализмом. Христианская вера в творение и воплощение ведет к глубокому уважению к природе, времени и истории. [3, р. 65] В св. Франциске есть ирония, и это тема специального исследования, в нем есть радостный дух христианства. Не случайно его неоднократно представляли как

хиппи, миротворца, кинозвезду, сопоставляли с Карлом Марксом и т.п.⁹ Он может быть рассмотрен в контексте либеральной теологии и либерализма в общественной жизни в целом, так же как пацифизма и экологической этики. Мы можем вспомнить проповедь св. Франциска, обращенную к птицам, или его гимн Брату Солнцу как еще один аспект общий для его проповеди и современных подходов к христианству. Отношения с природой, животными являются частой темой Ветхого и Нового Завета. Ной собирает животных на свой ковчег. Бог обращается к киту прежде чем к Ионе, мы видим животных в ситуации, угрожающей для человека (Даниил и львы) или как постоянных спутников определенных святых. Эта тема присутствует в Ветхом Завете и потенциально в Новом. Возможно, это совпадение, но уже после Франциска животных стали изображать не просто как фон, но как участников творения. Другая тенденция видеть животных как подчиненных человеку существ или как такой объект природы, который может быть освежеван, разделан и предложен вниманию художника как вкусное блюдо голодному человеку; животные как мертвая природа, как мясо на продажу [still live]. До прошлого столетия животные никогда не были предметом столь пристального интереса, так же как и дети. Хотя уже в культуре романтизма и всего XIX века мы видим сочувственное внимание к ребенку, но именно в постмодерне детство стало пониматься прежде всего как время в жизни человека, в наибольшей степени открытое игре и фантазии. Основатель Салезианского ордена итальянский святой Дон Боско понимал это и использовал в своей деятельности. Вряд ли Христос понимал так детство,

⁹ Brighton R. St Francis, atomic peacemaker. *Catholic Home Journal*, n. 50 (Oct 1950), p.3; Wesolowski, Lorraine. The hippie from Assisi. *Sisters*, vol. 54 (Oct 1982), pp.72-75; Sheridan, J. St. Francis: hippie with a difference. *Our Sunday Visitor*, n. 62 (July 29, 1973), p.1; Pius, Father, O.F.M.Cap. Francis and freedom. *Month*, vol. 16 (Jan 1983), pp.19-22; Russell W.H. St Francis and democracy. *Catholic Educator*, vol. 18 (Oct 1947), pp.97-100; Pieper, Lori. St. Francis as movie star. *Catholic Digest*, vol. 55 (Oct 1991), pp.98-103.

когда говорил своим ученикам «Будьте как дети». Скорее тогда под этим понималось во-первых, свобода от глупости и греха взрослого человека, ребенок как своеобразная чистая доска, еще не святой шут, но также и не глупец. Тема детства в литературе и искусстве практически отсутствовала. О детстве Христа мы почти ничего не знаем. Он изображается как уже обладающий всей мудростью не просто взрослого человека, но самого Бога. Христос выражением лица и пропорциями тела скорее напоминает взрослого. Период детства короткий. Люди раньше вступали в брак, шли на охоту и на войну, практически в детском возрасте, по нашим меркам. Глупость не тождественна детству, глупость скорее понималось как свойство, которое приобретается в сознательном возрасте, скорее отношение к Богу, истине и другим людям, а безумие как воздействие вселившихся бесов. Сумасшествие понималось не как медицинская проблема. Т.е. «будьте как дети» значит не будьте глупы, а будьте мудры, пусть глупость будет только внешней, для мира, но не для Бога. Св. Павел говорит: «...на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Кор., 14:20).

Однако само по себе комическое видение не есть Божественная комедия, как ее понимает Данте, не есть целостное мировосприятие и не есть целостная картина мира. Оно требует дополнения, признания существования противоречия, света и тени, и тень эта падает от того, что есть потенциально опасным и деструктивным в комедии, в смехе и тех персонажах, которые являются его носителями. Кто же это?

Во-первых, сам Христос. Обратившись к смеху в христианстве, авторы теологии смеха обратили свое внимание прежде всего на гностические теории. Новый импульс этим исследованиям придали тексты, обнаруженные в Наг-Хаммади в 1945 г. Именно эти тексты всерьез ставят под сомнение утверждение о том, что Христос никогда не смеялся, можно сказать наносят сокрушительный удар этой доктрине. Мы не можем сейчас подробно говорить о содержании этих текстов, но по крайней мере два примера в равной мере очень характерны для этого теологического поворота к смеху и достаточно известны. Во-первых, смех Христа-ребенка в Евангелии от Фомы, и во-вторых, смех Христа над Симоном, якобы распятым

вместо него. После того, как недавно было обнародовано Евангелие от Иуды, мы увидели, что Христос смеется и там тоже. В самом определении «теология смеха» заложена отсылка к логосу, одному из ключевых понятий гностиков. Примечательно, что полемика по поводу аристотелевского текста о комедии и всего средневекового понимания смеха есть центральный пункт романа У. Эко «Имя розы», а св. Франциск здесь в интерпретации Вильяма Баскервилльского предстает главным протагонистом смеховой культуры в христианстве. Этот вопрос никогда не являлся предметом для дискуссий во францисканской литературе, но для постмодерна оказался вполне уместной темой.

Наделение смеха религиозным значением и смыслом означало и сакрализацию соответствующих персонажей. «Область смеха и тех, кто символизирует и провоцирует его – клоун, шут, трикстер, комедиант – в общем относится в теории и на практике к периферии религиозного сознания» [3, р. 6]. Как во всякой теологии, в теологии смеха прототипом стал Христос, который был увиден как арлекин, шут, клоун, святые как хиппи. С другой стороны, клоун и подобные персонажи были интерпретированы как некие медиаторы, проводники высшего, а значит религиозного, священного сакрального, метафизического смысла, именно потому что лишали повседневность стабильности, предсказуемости и осмысленности с точки зрения подлинных ценностей и человеческого потенциала. Проблема человека стала центральной для всей философии XX века, человека в абсурдном мире, а в таком мире интересен не трагический герой, преодолевающий обстоятельства. Те обстоятельства, в которых оказался человек в прошлом столетии, невозможно преодолеть героическим усилием. Только отстраненность от обстоятельств, преодолевающая экзистенциальную тошноту, или игра с обстоятельствами, но игра по правилам абсурдного мира и в том образе, который этот мир навязывает человеку, в образе клоуна, арлекина, шута. В любом случае характерным признаком всех этих персонажей стала амбивалентность, внутренняя противоречивость, открытость сразу двум мирам, свобода от всех табу и противопоставление всем нормам, а значит неизбежно

деструктивный или даже демонический элемент. Хотелось бы заметить, что вообще тема демонического смеха заслуживает отдельного рассмотрения и определения своего места в конструкции теологии смеха. Если есть демонология в принципе, так же как учение об ангелах, то полезно будет прояснить характер смеха тогда, когда та самая граница, о которой говорят теоретики клоуна как архетипического персонажа, перейдена и негативный потенциал превращается в данность. В этих условиях теология смеха попыталась дать альтернативу интеллектуальной клоунаде и шутовскому гротеску модернистской культуры. Составляющими этой альтернативы стали апология радостного духа христианства в теологии, в католической периодике, медийном пространстве; призывы священнику, проповеднику не пренебрегать шутовством, быть шутком Господним; наконец, обращение к образу св. Франциска как воплощению Святого Шута, святой глупости. Нужно заметить, что сама тема глупости и безумства, впервые осмысленная в контексте высшего знания романтиками, получила в XX веке новый интерес, новое толкование (М. Фуко). Именно шут становится своеобразным фокусом всей этой конструкции, а остальные персонажи его вариациями или кривым зеркалом, которое концентрирует все зло в гротескной маске клоуна и персонифицирует его в антагонистах Бога и человека. В средневековом дискурсе можно найти какое-то теологическое основание только для одного из них – глупца, о глупости в Библии говорится действительно много и свое оправдание она получает только когда является мнимой и скрывающей подлинную мудрость. Шут – тот персонаж, который сосредотачивает в себе необыкновенно много возможностей и подвержен самым разным толкованиям. Святые безумцы, подобно священным клоунам, побуждают людей видеть вещи и размышлять о них по-новому. Вызывая в других смех, они изгоняют из их души беспокойство и освобождают пространство для высших истин. Они учат божественным примером. Они смеются над ритуалом, молитвой, песнями, священными существами и сакральными предметами. Они шутят, высмеивают и ведут себя противоречивым образом. Их поведение не поддается описанию и оправданию с точки зрения

привычных ритуальных схем. Они создают дисбаланс и беспорядок в мире посреди устоявшегося социального порядка, но без вносимой ими сумятицы сам этот порядок представляется не столь очевидным и оправданным. Клоун открывает о Боге больше чем то, что содержится в священных ритуалах. Шут Господень – шут ради Христа и в то же время ради человека, ради попытки своеобразным культурным шоком от пренебрежения шутком, юродивым всеми социальными нормами встряхнуть человека, пробудить в нем мысль, веру и достоинство. Шут Господень имеет свои вариации, но мы полагаем, что именно в образе святого Франциска, а не, например, в византийском юродстве этот образ нашел свое завершение. Шут Господень, так же как его первообраз Иисус Христос, возможно, не смеется открыто и часто, но он наполнен игрой, иронией и радостью и наполняет этим мир и других людей. В европейской философии смех и радость рассматривались дискретно на протяжении долгого времени, только религиозный дискурс дает уникальный шанс соединить их в новой Божественной комедии. «Теология смеха может быть оправдана только в свете теологии радости с Богом и человеком... если смех не имеет характера насмешки, презрения или исключительности, но освобождающей и искупительной радости, которая разрушает барьеры и приносит воссоединение» [4, р. 92]. Правда, иногда этой и освобождающей радости предшествует понимание собственной ничтожности и даже унижение, которое, например, испытывает миллионер, когда, «исполненный чувства собственной значимости и достоинства, неспешно идя вниз по улице, вдруг поскальзывается на не замеченной им банановой кожуре и таким образом ему приходится вспомнить, что он прежде всего обыкновенное человеческое существо, подвластное закону гравитации наряду со всеми остальными людьми» [3, р. 58].

Прежде всего мы должны заметить, что смех, исходящий от Бога и обращенный к нему, может быть смехом симпатии, и именно он проникнут духом радости, тогда радость – это отношение, мировоззренческая установка, а смех – ее проявление, но такое проявление, которое не является профанацией или снижением своего оригинала, но его

продолжением и естественным выражением. Но смех может быть и насмешкой, даже ирония может выражать насмешку, как мы это видим в книгах пророков в Ветхом Завете, но и в других текстах. Мы считаем, изначальная установка смеха *над* или *с* определяет и характер того персонажа, к которому он относится, его место в Божественной комедии и характер самого божества. Каждый из карнавальных персонажей амбивалентен, содержит в себе противоречие, так же как и каждый человек, но шут не притворяется, что он не осведомлен об этом, наоборот, он наслаждается своей двойственностью и превосходством над своими зрителями, которые не хотят признаться себе в этой двойственности. Он обнажает наготу мира и человека. Мы будем понимать шута в самом широком смысле, как такой архетипический персонаж, который содержит в действительности или в возможности огромный набор масок, личин, вариантов. С этой точки зрения в зависимости от того, как он соотносится с Богом, сами эти маски приобретают негативное или позитивное содержание. Он [клоун] не революционер, но смутьян, восстающий против порядка вещей [3, р. 79] [подобно св. Франциску]. Он не является ни ребенком, ни слугой Господним. Его господин – «Господин беспорядка», как называли дьявола в средневековой литературе [3, р. 83].

Бог, о котором Христос говорит в своих притчах, не тот Бог Ветхого Завета, смех которого разделяет, отделяет и осуждает. Наоборот, радость, которую испытывает Иисус перед людьми и особенно детьми, основана на его собственной радости и наслаждении в Господе и в радости самого Господа. Не смех над человеческими существами, но радость, которая не обязательно выражает себя в смехе, но которой смех не чужд. «Смех Иисуса есть выражение свободы для Бога, который взрывает границы и ломает табу» [4, р. 79]. Такой смех Бог разделяет с клоуном, трикстером, юродивым и праведником. Перемена может быть увидена в истории Авраама и Сарры: от скептического смеха над Богом к освобождающему смеху, который каждый разделяет с Богом. Такой смех творческий, смех творца при создании мира, смех радости человека от процесса и результатов творчества. Такое творчество выражает комическое видение существующего мира и в таком творчестве

создается новый мир, мир, проникнутый оптимизмом, искуплением. Это мир утопии и мир карнавала как торжества искреннего духа празднества и фантазии, о котором говорит Кокс¹⁰. Но смех Бога может быть направлен и на плута, глупца и грешника нередко именно потому, что они пренебрегают им или насмеваются над ним. В Книге Екклесиаста глупец противопоставляется мудрецу. Что же характеризует глупца? Среди прочего его смех, который есть проявление его легкомыслия и скудного разума. Этот смех есть знак его легкомыслия и скудости мысли. «Ум глупца подобен треснувшей банке; он не удержит знания». (Sirach 21:14). Для палестинских учителей мудрости смех глупца является также выражением его порочного удовольствия [4, р. 63]. Тогда торжествует негативный карнавал, трагическое, эсхатологическое видение, антиутопия, насилие. Карнавал превращается в разрушение, разгул, вакханалию, которая разрушает доверие Бога человеку, а затем уже сам Бог разрушает восставший против него мир (Вавилонская башня) или народ, восставший против Израиля и его пророков. Тогда Бог кажется непостижимым, загадочным, таинственным, жестоким. Может возникнуть мысль, что это вовсе не Бог, а жестокий и насмевающийся тиран. Уже древние боги способны на насмешливый смех. Смех гностического бога и античных богов был синкретичен, *над* и *с* в одно и то же время. В христианстве природа смеха зависит от намерений Бога и человека, и тогда. «Священное, лишенное комизма, тем не

¹⁰ По нашему мнению, утопический идеал был во многом рожден карнавальным опытом. М. Бахтин отмечает, что без знания языка карнавальных форм и символов «невозможно всестороннее и полное понимание литературы Возрождения и барокко. И не только художественная литература, но и ренессансные утопии, и само ренессансное мировоззрение были глубоко проникнуты карнавальным мироощущением и часто облекались в его формы и символы» [М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – С.].

менее, прокладывает свой собственный путь к демонизму, подобно комическому, лишенному всякой святости» [3, р. 22]. Там, где для Шута Господня смирение и уничтожение, там для духа зла подчинение и унижение. Вера и осознание себя человеком со всеми человеческими слабостями и противоречиями, но человеком, не предоставленным самому себе, помогает не превратиться тревожному потенциалу смеха в разрушение человека, Бога и мира.

Какое же место занимает в этой системе св. Франциск? Мы полагаем, что он является ее антропологическим центром, уравновешивающим божественный центр. Он подражает Богу в Его иронии и преодолевает ограниченность и противоречивость шутовства. Концентрируя в себе святого, мученика и шута, он не может быть сведен ни к одному из этих культурных типов. Он вне социальных и карнавальных ролей, и в то же время они все собраны в нем. Если Св. Франциск шут, то Шут Господень. «Самый необычный пример сопоставления священного и комического – и пример, который открывает дальнейшие возможности этого отношения, – следует искать в традиции святой глупости» [3, р. 19]. Хайерс относит начало этой традиции к греческой православной церкви начиная с VI в., но считает, что расцвета она достигла в русской православной церкви в XIV-XVI вв., то есть Хайерс имеет в виду явление юродства. Он не говорит здесь о св. Франциске, но именно благодаря последнему мы можем сказать, что подобное явление имело место и на католическом Западе.

Summary

Golozubov A.V. St. Francis in the context of theology of laughter

Article characterizes essence and genesis of the phenomenon in the western culture, which has received the name of theology of laughter, and St. Francis in this context. In the postmodern perception of the prominent saint we can see influence of various factors, among which theology of play and festivity; the new attitude to the nature, the childhood, and also the splash of interest to the Middle Ages itself as a whole and in particular to the characters who embody medieval concepts of the laughter, first of all God's Fool. In our

opinion, relation between God and a man is a crucial criterion of the modern theology. St. Francis is an anthropological focus of this system.

Список литературы

1. Гессе Г. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. Санкт-Петербург, Северо-Запад, 1994.
2. Cox H. *The Feast of Fools. A theological essay on festivity and fantasy.* Cambridge, 1969.
3. Hyers M. Conrad. *Holy Laughter.* New York: Seabury Press, 1969.
4. Kushel K.J. *Laughter: A Theological Reflection.* N.Y.: Continuum, 1994.
5. Whedbee J. William. *The Bible and the Comic Vision.* Cambridge, 1998.