

Фёдор Шербаков

Поэтика смеха у Платона:
к вопросу о генезисе философской иронии *

FYODOR SHCHERBAKOV

THE POETICS OF LAUGHTER IN PLATO:

TO THE PROBLEM OF GENESIS OF THE PHILOSOPHICAL IRONY

ABSTRACT. The article considers the specifics and genesis of Socratic irony. In contrast to most modern scholars, the author doesn't try to define an ahistorical or generic essence of laughter in Antiquity in general, and of irony in particular. Rather, an attempt was made to understand what the preconditions of the emergence of irony were, specifically in its Socratic version (in other words, in its philosophical edition). A brief review of the history of laughter in Antiquity shows that the Greeks before Plato understood it mythologically, that is, without dividing it into its various aspects and functions. The article proves the thesis that if we undertake to break down this "monolithic" understanding of the archaic laughter into at least three aspects, then the roots of Socratic maieutics, irony, and aporetics become more intelligible. The author deems that these parts of Platonic method were corresponding with the archaic ritual laughter, the laughter-expression, and the alogical laughter as the aspects of archaic mythological laughter. The article in no way claims to fully explain the nature of Socratic irony through its genetic reduction to these aspects of the archaic laughter, but, nevertheless, it shows the alternate ways of possible investigations in this field. KEYWORDS: alogical laughter, laughter in Antiquity, maieutics, ritual laughter, Socratic irony, Plato, Propp.

В настоящей статье нас будет интересовать вопрос о генезисе сократовской иронии. По всей видимости, ирония есть уже у Гомера (если встать на сторону унитаристской версии в гомеровском вопросе), так же, как у него есть и весьма разрозненные

© Ф.Б. Шербаков (Санкт-Петербург). fkylov@mail.ru. Санкт-Петербургский Горный Университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.02

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00749 «Символ на границе между смешным и серьёзным в византийской экзегетике».

и смутные моменты комического¹. Вряд ли можно всерьез сомневаться и в наличии иронии у Аристофана, так тонко играющего на контрасте реалий современной ему афинской жизни и требований архаического ритуального театра². Но именно у Платона она приобретает, во-первых, системный и специальный характер, а во-вторых — ее качество уже настолько отлично от типов и оттенков иронии у предшествовавших авторов, что вполне правомерно говорить об иронии, рожденной заново и в другом качестве. Под этим рождением далее мы будем иметь в виду трансформацию традиционных для архаики аспектов смеха, которые у Платона зазвучали по-новому и впервые приобрели философскую глубину (и в этом смысле ее стоит рассматривать в более самостоятельном смысле, нежели иронию у того же Гомера или Аристофана, у которых ирония скорее играла на контрасте мифа и повседневности). Тем не менее, мы не будем заниматься *сущностью* сократической иронии и выводить окончательное и наиболее полное ее определение — в рамках небольшой статьи выполнить эти задачи невозможно. Также мы не будем подробно касаться всех случаев иронического употребления у Платона, пытаться дать им развернутое и всестороннее истолкование. Мы будем лишь весьма предварительно говорить о семиотике и прагматике смеха у Платона и — в той мере, насколько это будет необходимо, — в предшествующую ему эпоху, чтобы начально поставить вопрос о механизме возникновения иронии нового, т.е. «философского», типа у философа. Таким образом, вопросу о сущности сократической иронии у нас будет предшествовать вопрос об условиях возможности ее возникновения — он-то и станет предметом нашего исследования. Но чтобы оправдать такой ход мысли, нам необходимо сделать несколько оговорок, касающихся: 1) проблем определения смеха как такового; 2) понимания его древними; 3) модификации его аспектов в философии Платона.

¹ О юморе и комизме у Гомера см. Лосев 1996: 234–238, 246–248, 357–379; Halliwell 2008: 51–99.

² Halliwell 2008: 226.

I

Многочисленные исследования смеха, предпринимавшиеся еще со времен Аристотеля (и частично даже самого Платона)³, показали, что говорить о смехе *вообще* — чрезвычайно трудное и едва ли целесообразное занятие. Смех есть феномен коллективного и индивидуального человеческого бытия, а значит, он уже тем самым погружен в историческое измерение. В разное время люди смеялись над разным, одно им было смешно, другое — нет; нет никакой возможности заявлять о какой-то априорной сущности смеха, которая имела бы равные права во все эпохи развития человеческого сознания. Как пишет С. Халливелл, «герметично запечатанное определение смеха невозможно, особенно в свете исторической эволюции этого понятия и трудности установления совместимой лексики юмора между разными языками, как древними, так и современными»⁴.

Пытаясь дать однозначную дефиницию смеху, мы неизменно сталкиваемся с тем, что смех принципиально ускользает от однозначных определений. В попытках «поймать его за хвост», узреть его сущность, смех становится еще более неуловим, поскольку такова сама его материя. Изучение смеха можно сравнить с изучением анатомии живого организма: расчленив его, мы можем понять из каких органов он состоит, но мы перестаем понимать, в чем же состоит его жизнь. В этой связи уместно привести наблюдение С.С. Аверинцева:

Смех — на то и смех, на то и стихия, игра, лукавство, чтобы в своем движении смешивать разнородные мотивации, а то и подме-

³ Определение смеха Аристотель дает в *Ро.* 1449a34–36: «смешное — это некоторая ошибка и безобразия, никому не причиняющее страдание и ни для кого не пагубное; так, чтобы не далеко ходить за примером, комическая маска есть нечто безобразное и искаженное, но без выражения страдания» (пер. В.Г. Аппельрота). Возможно, здесь он апеллирует к «дефиниции» смеха у Платона в *Phlb.* 48a, в которой комическое определяется как смесь удовольствия с печалью и страданием. В *РА* 673a8 Аристотель пишет о человеке как о единственном *animal ridens*.

⁴ Halliwell 2008: 6.

нять одну мотивацию — совсем другой. Начав смеяться, мы словно поднимаем якорь и даем 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 живет⁵.

Многочисленные философско-спекулятивные теории смеха, если и не обернулись полным крахом, то оставили после себя сильное чувство неудовлетворенности⁶. С другой стороны, кропотливый анализ и дотошное изучение эмпирических фактов, к которому так призывал, например, В.Я. Пропп⁷, так же мало позволяют понять то основание, на котором зиждется наше общее (пусть и бесконечно приблизительное) предпонимание смеха. Дело усложняет и то, что в античной литературе мы практически никогда не знаем, какой эпизод из того или иного произведения был действительно смешон для читателя и в какой период. Для исследователя античного смеха соблазнительно думать, что, может быть, если в самом произведении персонажи смеются в ответ на какую-то шутку, то подобное физиологическое выражение является безошибочным маркером комического. Это верно, но только отчасти, потому что тогда для нас, например, останется закрытым феномен иронии, которая заведомо ни в коей мере не сопровождается физиологическим смехом со стороны того, кто иронизирует. В этом отношении есть опасность, что мы можем подразумевать у Платона гораздо большее количество иронических мест, чем, может быть, автором задумывалось на самом деле. Или же, напротив, при анализе феномена обрядового (или ритуального) смеха подобная апелляция к физиологической реакции вряд ли релевантна: смех во время обряда звучит, однако при этом ничего собственно комического не наблюдается; что в таком случае обозначает этот смех? В ходе исследования на ма-

⁵ Аверинцев 1992: 7–8.

⁶ Их обзор см., в частности, Козинцев 2007: 9–71; Рюмина 2010: 12–72.

⁷ Пропп 1997: 85–100.

териале античного обрядового смеха мы убедимся, что комическая и смеховая ситуации не всегда тождественны, а значит, не могут быть друг для друга решающими средствами взаимного распознавания (в дальнейшем мы будем придерживаться такого разделения: любую *смеховую* ситуацию отличает открыто звучащий смех, а любую *комическую* — игра противоречивых смыслов, который имеют «смехотворный» эффект).

В какой-то степени картину упрощает разграничение смеха на *психофизиологический* смех, для которого вполне достаточно только физиологических причин (например, смех от щекотки или геластический приступ эпилепсии), и *культурный* смех, который, включая в себя и физиологическую реакцию, всё же возбуждается игрой ума, интерпретированной в рамках определенной культуры⁸. Однако даже при таком разграничении объем материала совершенно неподъемный: если попробовать вообразить себе все возможные ситуации, которые могут вызвать смех, то их количество окажется практически неограниченным. Чуть ли не любая сфера человеческой деятельности может потенциально быть смешной для реципиента — был бы только соответствующий эмоциональный настрой и способность воображения. Верно пишут исследователи⁹, что животные смешны постольку, поскольку мы проецируем на них схожие черты человеческого, и оттого представители фауны становятся для нас комичны. Однако ограничения, которые обычно накладываются на сферу растительной или неорганической природы (дескать, она не может служить объектом для смеха), тоже оказываются бессмысленными: для этого достаточно только найти такую ситуацию, в которой растение может быть антропоморфизировано — а на это, скажем, вполне может быть способен человек с серьезными когнитивными отклонениями и имеющий в силу этого собственную таксономию мира. В конце концов, мы ведь не можем гарантировать того, что лю-

⁸ Рюмина 2010: 128. Впрочем, не все исследователи смеха соглашаются с такой его дуалистической интерпретацией. Ее критику см. Козинцев 2007: 85–100.

⁹ Пропп 1997: 35–41; Бергсон 1999: 1279–1280.

ди эпохи палеолита не надрывались от смеха, видя какие-нибудь странно растущие деревья или скалы диковинной формы. Поэтому и представляется по сути невозможным положить предел всем действительным и потенциальным комическим ситуациям. Предмет расплывается до такой степени, что его тематизация оказывается принципиально под знаком вопроса.

Что остается делать в этой ситуации? Неужели вопрос о смехе в античности и, в частности, у Платона невозможно даже поставить? Действительно, вопрос о *сущности* смеха *per se*, по всей видимости, для нас закрыт. Но, тем не менее, мы можем поставить вопрос о прагматике и семиотике смеха: как смех *функционировал* в античном обществе и что смех *означал* для реципиента. Если угодно, это ход феноменологический: мы не задаемся вопросом о том, что составляет смысловое ядро смеха, пребывает ли оно в объекте или в субъекте, или же оно существует общезначимо для всех; мы спрашиваем только о том, как смех являл себя в античной культуре архаического и классического периодов. В ситуации, когда в нашем распоряжении есть только тексты, а также множество косвенных данных из культурной антропологии смеха рассматриваемого периода, у нас не остается другого выхода. Тем не менее, ошибочно полагать, что занимаясь феноменологией античного смеха, причем представленного не в каком-то «документальном» виде, а в философско-художественной обработке Платона, мы не добудем никакого нового знания. Это знание будет достижимо в том случае, если культуру античного смеха архаического и классического периодов мы будем рассматривать в тесной связи с другими протекающими в это время ментальными сдвигами. Почему мы настаиваем именно на сдвигах интеллектуальной истории эллинов, а скажем, не социально-экономической истории? Потому что сам смех есть феномен прежде всего *ментальной* культуры человека, он рождается именно в сознании, а не в реальных объектах, кажущихся смешными (напоминаем, что чисто физиологический смех мы сейчас не рассматриваем), его прерогатива — именно ре-

акция на игру противоречащих смыслов, вызывающую чувство комического. А потому постичь смех исходя только из эмпирических фактов и ничуть не достраивая в уме принципы его работы будет невозможно. Некоторая доля философской спекуляции в рассуждениях о смехе необходима — хотим мы того, или нет.

II

Итак, мы говорим о прагматике и семиотике смеха. В античности смех был обязательным атрибутом социальной жизни во множестве ее аспектов: на пирах, на судебных тяжбах, на комедийных представлениях, во время разнообразных праздничных церемоний¹⁰. Здесь не место давать полную картину смеховой культуры рассматриваемого периода — достаточно обратиться к энциклопедическому труду С. Халливела¹¹ по этой теме. Мы будем касаться только самых общих проблем типологии смеха. Разговор о них значительно упростится, если мы *ретроспективно* выделим в античной смеховой культуре VIII–IV вв. до н.э. те аспекты смеха, которые самими древними в этот период еще не различались (насколько мы можем судить по сохранившимся свидетельствам), но которые помогут нам пролить некоторый свет на специфику иронии у Платона. Отметим, что подобных аспектов при желании можно было бы выделить и больше (например, комический смех, пародийный смех, добрый смех и др.), но мы пока что остановимся только на трех, в основном опираясь на классификацию, предложенную В.Я. Проппом¹²:

1) *Обрядовый смех*. Этот аспект смеха, в отличие от всех остальных, был строго регламентирован и пространственно, и темпорально. Участникам обряда разрешалось смеяться только в специально определенных случаях при наступлении ритуального (или мифологического) времени, иначе смех не попадал мог расцениваться не только как сурово наказуемый хюбрис, но и как прямая

¹⁰ Rosen 2015: 455.

¹¹ Halliwell 2008.

¹² Пропп 1997.

угроза миропорядку, который воссоздавался всякий раз заново во время ритуального действия¹³. По этой причине этот смех можно считать принудительным и в известной степени даже репрессивным. Тем не менее, его основная функция — жизнеподательная: для архаического мифопоэтического сознания он в совершенно буквальном смысле слова был побудителем и провокатором новой жизни, а его физиологическое выражение служило ярким и ясным маркером возникновения новой жизни¹⁴. Есть масса свидетельств, что во время таких эллинских праздников, как Анфестерии, Стении, Элевсинские мистерии, празднества в честь Дамии и Авксезии на острове Эгина и многих других, непременно звучали смех и так называемая айсхрология — ритуальное сквернословие, которое можно считать предварительным этапом мистерияльного таинства¹⁵. Обычай сквернословить с повозок входил и в состав Дионисийских торжеств, грубость которых вошла в поговорку — τὰ ἐκ τῶν ἄμαξων¹⁶ («[ругань словно] с повозок»). Однако в наибольшей степени ритуальное осмеяние было характерно для женского праздника Фесмофорий, во время которого женщинам полагалось ритуальное обнажение вкупе с произнесением непристойностей в адрес мужчин. Похожие параллели мы можем обнаружить и в других регионах мира, например в составе древнеиндийского обряда ашвамедхи. Напомним, что его кульминацией была сцена, во время которой царица имитировала под покрывалом соитие с задушенным конем, а ее служанки в это время отпускали весьма непристойные шутки по этому поводу и демонстративно смеялись¹⁷.

2) *Смех-высказывание*. Семиотически и прагматически такой смех выступает как коммуникативное действие (в широком смысле слова), как форма межличностного взаимодействия и общежития. Это смех, который звучал во время судебных прений, во вре-

¹³ Топоров 1988: 15–20.

¹⁴ Пропп 1999.

¹⁵ Буркерт 2004: 483.

¹⁶ Burkert 1997: 253, п. 18.

¹⁷ Васильков 1996.

мя состязаний и всяческих агонов, публичных представлений, на симпозиях — человеческих и с участием богов (т.н. теоксений), и потому он имел порой большие социальные последствия. Надо отметить, что в Греции архаического и классического периодов особенно остро стоял вопрос об издевательском смехе, который служил актом индикации определенных людей или вещей как «срамных» и «непристойных». Генетически он, по всей видимости, восходил к ритуальному смеху при смерти¹⁸. Представляется, что этот его родовой признак и объясняет непреходящую обеспокоенность по поводу непонятности и непредсказуемости смеха как такового, которая остро чувствовалась всей греко-римской цивилизацией¹⁹. Очень показательны, что первые этические предписания по поводу смеха, которые встречаются уже у «Семи мудрецов» (сер. VI в. до н.э.), носят отчетливо запретительный или ограничительный характер. Так, например, Хилон Спартанский запрещал смеяться над бедствующим — τῶι δυστυχούντι μὴ ἐπιγέλα (A 10.3.11 DK). Клеобул из Линда увещевал: «Насмешкам остряка не смейся (μὴ ἐπιγέλας τῶι σκώπτοντι), не то будешь ненавистен тем, на кого они направлены» (A 10.1.19 DK). Наконец, У Питтака Митиленского встречаем: «О том, что намерен делать, не рассказывай: не выйдет — засмеют (ἄποτυχῶν γὰρ μὴ καταγέλασθήσῃ)» (A 10.5.2 DK)²⁰. Тем не менее, смех-издевка — это лишь одна из граней смехового высказывания. Смех, вообще говоря, может быть и «добрым»²¹, но эта тема в рассматриваемую эпоху лежала скорее на периферии культурного сознания. Поэтому, чтобы избежать некоторой априорной исследовательской оценки, а также для того, чтобы подчеркнуть нарочитую функциональность, т.е. социальную действенность указанных двух видов смеха, мы объединяем и «добрый», и «злорадный» смех в один смех-высказывание. По сути, в античности он

¹⁸ Рюмина 2010: 146.

¹⁹ Rosen 2015: 458.

²⁰ Во всех случаях перевод фрагментов из семи мудрецов А.В. Лебедева.

²¹ Пропп 1997: 195–205.

представлял собой металингвистический способ выражения и отдельный речевой жанр (или, по крайней мере, составляющую часть его). Как писал М.М. Бахтин²², жест, мимика, выразительный взгляд могут лучше всякого убедительного и логически точного словесного высказывания донести сообщение до своего адресата. Таким образом, в определенных ситуациях (прежде всего, при всенародном осмеянии) публичный смех может быть вполне самостоятельным сообщением, даже при отсутствии четко выраженного вербального уровня.

3) *Алогический*²³ смех (или смех как игра смыслов). Это понимание смеха для нас более привычно и понятно: смех вызывается тогда, когда реципиент обнаружил какие-либо смысловые сбои и противоречия в том, что кажется ему смешным. Алогический смех обычно реагирует на любые проявления человеческой глупости как таковой²⁴, но в более узком смысле он есть реакция именно на чисто логическую абсурдность и несуразность без привязки к какому-либо конкретному человеку. В этом случае, в терминологии В.Я. Проппа, это алогизм открытый²⁵, поскольку он виден сразу, без процедуры семантического разоблачения. В раннегреческой мысли подобные алогизмы на вербальном уровне фиксировались и передавались прежде всего в форме грифосов (т.е. в широком смысле «игр в слова», как это понимает Н.Н. Казанский²⁶). Этот излюбленный греками фольклорный жанр, помимо различных безделиц и забав чисто языкового свойства, включает в себя и всевозможные загадки и апории, которые часто имели для греков комический эффект в силу своей заведомой неразрешимости. Подобные фольклорные грифосы были профанными репликациями космологических загадок, чья роль хорошо засвидетельствована в индоевропейской мифоритуальной

²² См. Бахтин 1986.

²³ Пропп 1997: 133–143.

²⁴ *Ibid.*: 134.

²⁵ *Ibid.*: 133.

²⁶ Подробнее см. Казанский 1997.

поэтике²⁷. В этой связи далеко не случайными представляются напрашивающиеся параллели между раннегреческой гномической мудростью, выраженной в вопросе-ответной форме (по типу «Что трудно? — Познать самого себя», «Что самое приятное? — Достичь того, чего желаешь», и т.д.) и протофилософскими спекуляциями некоторых гимнов «Ригведы» (например, Х.129) и ранних «Упанишад» (особенно «Брихадараньяки» и «Чхандогьи»). Профанные реплики таких космологических загадок, с одной стороны, становятся комическим, «балаганным» слоем фольклора, а с другой — к V в. до н.э. превращаются в чисто логические задачи для ума, став достоянием уже раннегреческой мысли. Теперь, входя в состав какого-либо философского учения, они используются для демонстрации ошибочности противоположной философской позиции. Вспомним, что апории и софизмы в разных их видах были особенно характерны как раз для доплатоновской эпохи, а конкретно — для «Семи мудрецов», Гераклита Эфесского, элейской школы и софистического движения, но также и для Сократа, который испытал значительное влияние «странствующих учителей мудрости». Й. Хейзинга указывает на прямую генетическую зависимость апорий Зенона Элейского от сакральных загадок мифопоэтической эпохи, а софизмов — от загадок²⁸. При этом, учитывая чрезвычайную распространенность и системный²⁹ характер алогизмов в фольклоре самых разных регионов мира, можно сделать предположение, что софисты изобретали свои уловки на основе обработки местного фольклорного материала.

Повторимся, что можно было бы выделить еще множество более мелких «подвидов» смеха, различные их смежные варианты, но нас здесь интересуют именно *идеальные типы* смеха — прежде всего, для удобства работы с ними. Реальные же типы смеха на практике постоянно перемешивались вплоть до полной неразличимости. Где, например, пролегает граница между обрядовым

²⁷ Хейзинга 1992: 124–138.

²⁸ *Ibid.*: 167–174.

²⁹ Пропп 1997: 139.

смехом и высмеивающим смехом в комедиях Аристофана? Точного ответа никто не знает. Понятно только то, что комедиограф намеренно играет с едва различимыми оттенками того смеха, который принят и допустим в нормативных рамках полисного благочестия, утвердившегося в Афинах, и оттенками того смеха, который настолько развратен и непристойен, что, пожалуй, ни в какой регламент общегосударственного праздника он уже влезть не может. Как пишет С. Халливел, в этом по большей части и состоит ирония аристофановых комедий³⁰.

Итак, *указанная трехаспектность архаического смеха видна только для нас как исследователей, сами эллины ее не различали* — в этом состояла специфика античной смеховой культуры до Платона. В коммуникативной практике архаического периода всё это был *единый* смех — и как сила, и как действие, и как игра. Причина этого была в том, что смех, как и всякое другое явление, воспринимался мифологически, а значит, комплексно: в нем не были еще различены субстанция и признаки, причина и следствие, объект и субъект, образ и смысл³¹. Поэтому нельзя гарантировать, что даже сам основатель Академии до конца и последовательно различал эти грани смеха — это может показать только отдельное специальное исследование. Тем не менее, если не окончательное размежевание, то существенную их модификацию мы у него всё же находим.

III

Чем же можно объяснить своеобразное отношение к смеху у Платона? Исследователи отмечают необыкновенную запутанность этого вопроса. Так, в частности, С. Халливел пишет: «Смех используется Платоном как одна из составляющих целого репертуара маркеров для какого-либо персонажа, его настроения и личных

³⁰ Halliwell 2008: 206–214.

³¹ Об этих качествах мифологического мышления см. подробнее: Мелетинский 2012: 145–154; Кассирер 2011: 41–164; Фрейденберг 1997: 50–111; Голосовкер 2010: 99–170; Топоров 1988: 38–44.

отношений. Более того, его функция в многослойной текстуре платоновского письма усложнена ускользящим и противоречивым концептом сократической иронии»³².

С одной стороны, большинство его диалогов, особенно «ранних», буквально пропитаны смеховой атмосферой: в них есть и смех собеседников, и намеренно комическая двусмысленность, и затаенная ирония, и едкий сарказм. С другой же, почему-то именно Сократ, многократно дурачивший собеседников и позволявший прилюдно себя унижать издевками³³, высказывается, тем не менее, против открытых и шумных проявлений смеха, которые свойственны скорее его оппонентам софистам³⁴. Особенно много таких ригористичных заявлений обнаруживается в «Государстве». В разных местах диалога философ говорит:

они [*sc.* дурные люди], как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые (*R. III, 395e*)³⁵.

следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и по сейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что, когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне, у тогдашних остряков тоже была возможность посмеяться над этим (*R. V, 452a–e*).

Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь про-

³² Halliwell 2008: 293.

³³ Как писал Э. Адкинс (Adkins 1960: 155), уже само то, что Сократ позволял себя публично высмеивать, составляло для его эпохи факт совершенно беспрецедентный.

³⁴ Halliwell 2008: 304.

³⁵ Здесь и далее пассажи из «Государства» цитируются в переводе А.Н. Егунова.

тиворечиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щетки, разрывают на части всех, кто им подвернется... Ну, а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку (*R. VII, 539b*).

вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными (*R. VIII, 563a*).

Похожие рассуждения есть и в «Законах». Так, например, в *Lg. XI, 935de*, рассуждая о позволительности смеха без гнева, Афинянин (не Сократ!) говорит:

Не разграничить ли нам здесь две стороны: забаву и ее противоположность? Например, в виде забавы всякому будет дозволено говорить о любом человеке смешные вещи, однако без гнева; тому же, кто высмеивает неприязненно и с гневом, это не будет разрешено, как мы только что сказали. Вопрос этот никак нельзя оставить в стороне: надо определить законом, кому разрешается осмеяние, а кому нет. Комическому, ямбическому или мелическому поэту вовсе не разрешается ни на словах, ни с помощью жестов, всё равно, делается ли это с гневом или без гнева, высмеивать кого-либо из граждан. Ослушника устроители состязаний изгоняют из страны в тот же день³⁶.

Тем не менее, несмотря на все эти инвективы смеху, в *Lg. VIII, 816d* тот же Афинянин говорит:

без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным.

Наконец, и сам Сократ называется ироником устами Алкивиада (*Smp. 215a–216a, 221d–222a*) и Фрасимаха (*R. I, 337a*), притом оче-

³⁶ Здесь и далее пассажи из «Законов» цитируются в переводе А.Н. Егунова.

видно, что оценка Сократа этими персонажами едва ли не полярна. В первом случае Алкивиад произносит развернутый философский панегирик Сократу. Сначала он уподобляет мудреца деревянной фигурке Силена, внутри которого оказываются изваяния богов, а заканчивает он свою речь такими словами:

в самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства³⁷.

Во втором случае «сардонически» усмехающийся Фрасимах восклицает:

О Геракл! Вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься протачком и станешь делать всё что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит.

Безусловно, могут быть различные трактовки подобной непоследовательности у Платона по отношению к приему иронии в частности и к смеху как таковому³⁸. В частности, А.Ф. Лосев полагает, что Платон выступает только против грубого площадного юмора, а «забавное настроение по поводу разного рода невинных событий жизни», «высоко настроенный и глубоко содержательный смех мудрого философа» и «благородный юмор богов»

³⁷ *Smp.* 221d–222a. Перевод С.К. Апта.

³⁸ См. краткий обзор современных версий интерпретации сократической иронии: Прокопенко 2016: 11–15 и литературы о ней: Halliwell 2008: 277, п. 30; Пресс 2013: 20, прим. 50.

он одобряет³⁹. Это мнение, хотя, безусловно, и имеет под собой некоторые текстуальные основания, всё же представляется нам сильным упрощением ситуации: одно только вышеприведенное высказывание в *Lg.* VIII, 816d о пользе изучения диалектики смеха и серьезного чрезвычайно запутывает всю картину.

Однако, как мы уже сказали, нас интересует не столько сущность сократовской иронии, которую мы в данном исследовании как бы «заключили в скобки», сколько условия возможности ее появления (путем трансформации традиционных аспектов смеха). Ключевым моментом здесь является то, что Платон, по всей видимости, уже научился специфицировать некогда единое античное понимание смеха, научился различать некоторые его грани. Более того, он сумел их модифицировать под свои философские нужды. Смех во всех трех его аспектах — как *породительная сила*, как *высказывание* и как *алогическая игра смыслов* — у Платона как бы «интериоризируется», обращается к внутреннему зрению, к душе. Это новое понимание смеха дается в оболочке образа Сократа — это он главный ироник, он главный насмешник, он же и главный путаник; однако характерно, что сам Сократ почти не выражает смех физиологически⁴⁰. Итак, смеется только «внутренний» Сократ, только его мысль, а «внешний» Сократ сохраняет учтивость и доброжелательность. Такой поворот смеха обусловлен, прежде всего, общим, если можно так сказать, «интериорным» пафосом платоновской философии. Он заключается в том, что истинное познание себя самого является залогом истинного познания чего бы то ни было, и наоборот. Человек должен заглянуть в себя самого, чтобы осознать ограниченность своего знания и тем самым заронить в своей душе семя будущей добродетели⁴¹. Таким образом, *условно* модификацию трех аспектов можно представить в следующем виде: *породительный сакральный смех у него превращается в майевтику, издевательский смех — в скрытую иро-*

³⁹ Лосев 2000: 619.

⁴⁰ Редкие исключения мы можем наблюдать, пожалуй, в *Phd.* 84d, 115c.

⁴¹ Протопопова 2019: 93.

нию, алогический смех — в апоретику. Однако в текстах философа все три аспекта смеха тесно связаны и постоянно подразумевают друг друга, они в буквальном смысле образуют *contextus*, то есть сплетение платоновских смыслов, — и это объясняет, на наш взгляд, известное бессилие исследователей понять «аналитически» природу и функции сократической иронии. Получается, что если на уровне эленхоса-разоблачения чаще звучит ирония (т.е. модифицированный смех-высказывание, а конкретнее — смех-издевка), то на уровне философского «родовспоможения» смех выступает в аспекте своей провокативной силы для рождения новой мысли (модифицированный обрядовый смех); при этом апория (т.е. модифицированный алогический смех) призвана поставить собеседника Сократа в тупик, дабы он добровольно признал ограниченность своего знания и «повернул очи ума». Конечно, мы одинаково далеки и от того, чтобы как-либо противопоставлять эти три элемента сократического диалога, и от того, чтобы логически выводить один из другого. Дело в том и заключается, что действенность свою они имеют, только работая в целом, функционируя как единый механизм: понятно ведь, что единство работы механизма не исключает, а как раз *предполагает* некоторую раздельность и несхожесть его деталей. Разумеется, можно спорить с отдельными подробностями в логике реконструирования этого механизма, которую мы здесь попытались воспроизвести, но, тем не менее, общая траектория исследования, на наш взгляд, была выстроена правильно.

Вспомним теперь, что в ряде диалогов (в частности, «Кратил», «Федон», «Пир», «Федр», «Государство») Сократ выступает как мистагог души⁴², он как бы служит проводником для подвизающихся в постижении мудрости. Не сохранилось достоверных свидетельств о том, был ли Платон посвященным в какие-либо таинства, хотя можно найти косвенный намек на его возможное участие в Элевсинских таинствах в *Ep.* VII, 333e. Во всяком случае, Д. Лауэнштайн обнаруживает значительное количество аллюзий

⁴² См. Протопопова 2019: 86; Курдыбайло 2015: 110–114.

у Платона на мистериальную символику и его хорошую о ней осведомленность⁴³. Мистериальная метафорика обнаруживается и в других диалогах. Так, например, в *Euthd.* 277d Сократ иронически сравнивает софистические игры с ритуальной пляской корибантов: «Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они всё то, что бывает при посвящении в таинства корибантов, когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен»⁴⁴. Пролить некоторый свет на это сравнение может предположение о том, что корибанты платоновской эпохи, так же, как и куреты (с которыми они часто отождествлялись), во время посвящения спускались в пещеру. В таком случае этот пассаж надо понимать таким образом: согласно Платону, софисты компетентны только в постижении «зримого мира» (то есть они находятся на предваряющей стадии таинства познания), а вот в деле высшей мистерии познания «умопостигаемого мира» только Сократ может считаться истинным мистагогом. Поэтому их «мистагогия» на самом деле ложная, и «посвящают» они в лишь кажущееся знание. Таким образом, ритуал (возможного) спуска корибантов в пещеру здесь выступает как символ погружения в чувственно-мнимое знание, и в таком случае он весьма недвусмысленно отсылает к философскому мифу из *R.* VII. Итак, скорее всего Платон хорошо чувствовал совместную мистериально-породительную семантику архаического смеха. Навряд ли в его эпоху она представлялась столь уж сложной для «дешифровки», ведь даже в самом мифе об основании Элевсинских мистерий смех Деметры ясно знаменует собой выход богини из затяжного состояния скорби и пробуждение сил природы к их новой жизни⁴⁵. Но и во время самих таинств (в той мере, насколько мы можем их весьма недостаточно реконструи-

⁴³ Лауэнштайн 1996: 12–17.

⁴⁴ Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн.

⁴⁵ Очень похожий миф мы находим даже в Японии. См. Пропп 1999.

ровать) сексуальный и смеховой аспект были совершенно очевидны и нераздельны. Например, эпизод с непристойной шуткой Баубо и смехом Деметры по всей видимости разыгрывался мистами на мосту над одной из речушек близ Элевсина в ночь на двадцатое число месяца Боэдромиона⁴⁶, о чем свидетельствует соответствующий глагол осмеивания $\upsilon\epsilon\phi\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ (от $\upsilon\epsilon\phi\upsilon\rho\alpha$ — «мост»). Ликующий смех, скорее всего, также звучал и в момент кульминации всего Элевсинского таинства, когда иерофант возвещал рождение нового божества и показывал эпоптам и мистам срезанный колос⁴⁷. Роспись гидрии, найденной на Родосе, показывает, что одним из Элевсинских божеств являлся младенец Плутос⁴⁸: его рождение может указывать на то, что вся мистерия должна пониматься как период некой «панкосмической беременности», который заканчивается в итоге «божественными родами». Страдания мистов, обязательные при таинствах⁴⁹, также могут символически указывать на постоянную переключку майевтических и мистагогических смыслов в ритуале.

Кроме того, высказанные мысли позволяют сделать предположение о том, что в Древней Греции, возможно, так же, как и у многих других народов⁵⁰, существовал обычай смеяться при родах младенца. К сожалению, нам не удалось обнаружить эмпирических свидетельств существования такого обряда у эллинов, как и его отсутствия. Однако косвенно в пользу его существования говорит, во-первых, известная консервативность греческого культа, его некоторая даже «классичность» по отношению к культурам других соседних народов; во-вторых, известно⁵¹, что греки и римляне уделяли особое внимание именно праздникам рождения ($\tau\grave{\alpha}$ $\upsilon\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\lambda\iota\alpha$; *dies natalis*) и вряд ли они могли обходиться без исконной ритуальной составляющей смеха. В целом можно сказать, что

⁴⁶ Буркерт 2004: 489.

⁴⁷ *Ibid.*: 490.

⁴⁸ Нильссон 1998: 83; Буркерт 2004: 490.

⁴⁹ Буркерт 2004: 477.

⁵⁰ Например, у эскимосов. Подробнее см. Пропп 1999.

⁵¹ Morgan 2007: 302.

семантическая связка *рождения-плодородия-смеха-мистерии* является культурно-антропологической универсалией, что показано в трудах Дж. Фрэзера, В.Я. Проппа, О.М. Фрейденберг, М.М. Бахтина, М. Нильссона, Е.М. Мелетинского, В. Буркерта, С. Халливела⁵² и многих других на эту тему. Если допустить, что такой обычай у греков всё-таки был, тогда становится понятным постоянное сопровождение сократической майевтики вспышками смеха в диалогах Платона: в таком случае философ решил образно «обыграть» этот обычай эллинов смеяться при рождении новой жизни, и потому участники его диалогов постоянно и экстерно, и «интериорно» (т.е. иронически) смеются, дабы бесперечь провоцировать рождение новых смыслов у различных собеседников Сократа. Смех был важен Платону не только на уровне высвечивания и указания на отдельные концепты, но и как общий празднично-восторженный свет бытия, размыкающий собеседникам их смыслы и души.

Таким образом, мы видим, что эллины архаической и классической эпохи воспринимали смех мифически, в контексте его разветвленных семантических связей: *рождения-плодородия-мистерии*. Десакрализация и рационализация мифопоэтической картины мира привели к распаду мифологических образно-смысловых единств, что в том числе вызвало спецификацию разнообразных космических феноменов. Точно так же и смех в ходе этих процессов приобретает многоаспектность; однако в силу своей принципиально неуловимой природы частично он сохраняет свою мифологическую образность и для нового рационалистического дискурса платоновской философии. В иронии, апоретике и майевтике Сократа мы наблюдаем переозначивание и модификацию традиционной смеховой семантики, которая теперь инкорпорируется в сам философский метод и существенно влияет на саму поэтику платоновских диалогов. Это и дает нам право говорить о рождении качественно новой, *философской иронии*.

⁵² Фрэзер 1998: 358–467; Пропп 1999; Фрейденберг 1997: 77–82, 92–106, 162–167; Бахтин 2015: 257–360, 477–564. Нильссон 1998: 31–88; Мелетинский 2012: 193–197; Буркерт 2004: 99–214, 476–520; Halliwell 2008: 155–263.

Литература

- Аверинцев, С.С. (1992), “Бахтин, смех, христианская культура”, in Л.А. Гогтишвили, П.С. Гуревич (ред.), *М.М. Бахтин как философ*, 7–19. М.: «Наука».
- Бахтин, М.М. (2015), *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М.: ЭКСМО.
- Бахтин, М.М. (1986), “К философии поступка”, in Id., *Собрание сочинений в семи томах*, Т. 1, 7–68. М.: «Русские словари»; «ЯСК».
- Бергсон, А. (1999), “Введение в метафизику. Смех”, in Id., *Творческая эволюция. Материя и память* (пер. В. Флеровой, И. Гольденберга), 1172–1404. Минск: Харвест.
- Буркерт, В. (2004), *Греческая религия: Архаика и классика* (пер. М. Витковской, В. Витковского). СПб.: «Алетейя».
- Васильков, Я.В. (1996), “Ашвамедха”, in М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянский (ред.) *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь*, 70–71. М.: «Республика».
- Голосовкер, Я.Э. (2010), “Имагинативный Абсолют”, in Id. *Избранное: Логика мифа*, 7–170. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Казанский, Н.Н. (1997), “Греческое *υῖφος*: «игра в слова» в поэзии и в жизни”, *Philologia classica* 5: 131–145.
- Кассирер, Э. (2011), *Философия символических форм*. Т. II: *Мифологическое мышление* (пер. С.А. Ромашко). М.: «Академический проект».
- Козинцев, А.Г. (2007), *Человек и смех*. СПб.: «Алетейя».
- Курдыбайло, Д.С. (2015), “От игры к мистерии: об интерпретации этимологии в диалоге Платона «Кратил»”, *Платоновские исследования* 3.2: 92–116.
- Лауэнштайн, Д. (1996), *Элевсинские мистерии* (пер. Н. Федоровой). М.: «Энигма».
- Лосев, А.Ф. (1996), *Гомер*. М.: «Молодая Гвардия».
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ.
- Мелетинский, Е.М. (2012), *Поэтика мифа*. М.: «Академический проект»; «Мир».
- Нильссон, М. (1998), *Греческая народная религия* (пер. С. Клементьевой). СПб.: «Алетейя».

- Пресс, Дж. (2013), “Постановка вопроса в платоноведении” (пер. А.В. Гарраджи), *Платоновские исследования* 1: 8–47.
- Прокопенко, В.В. (2016), “Сократ, ироник?”, *Платоновские исследования* 4.1: 11–23.
- Пропп, В.Я. (1997), *Проблемы комизма и смеха*. СПб.: «Алетейя».
- Пропп, В.Я. (1999), “Ритуальный смех в фольклоре. (По поводу сказки о Несмеяне)”, in Id., *Проблемы комизма и смеха*, 220–256. М.: «Лабиринт».
- Протопопова, И.А. (2019), “Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория”, *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.
- Рюмина, М.Т. (2010), *Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность*. М.: «Либроком».
- Топоров, В.Н. (1988), “О ритуале. Введение в проблематику”, in Е.С. Новик (ред.), *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, 7–60. М.: «Наука».
- Фрейденберг, О.М. (1997), *Поэтика сюжета и жанра*. М.: «Лабиринт».
- Фрэзер, Дж. (1998), *Золотая ветвь* (пер. М.К. Рыклина). М.: АСТ.
- Хейзинга, Й. (1992), *Homo Ludens. В тени завтрашнего дня* (пер. В.В. Ошица). М.: «Прогресс».
- Adkins, A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, W. (1997), *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Halliwell, S. (2008), *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Kozintsev, A.G. (2007), *Man and Laughter*. Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian.)
- Kurdybaylo, D.S. (2015), “From Game to Mystery: On Interpretation of Etymologies in Plato’s *Cratylus*”, *Platonic Investigations* 3.2: 92–116. (In Russian.)
- Morgan, J. (2007), “Women, Religion, and the Home”, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, 297–311. Blackwell Publishing.
- Rosen, R.M. (2015), “Laughter”, in P. Destrée, P. Murray (eds.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, 455–471. Wiley-Blackwell.
- Prokopenko, V.V. (2016), “Plato, the Ironist?”, *Platonic Investigations* 4.1: 11–23. (In Russian.)
- Protopopova, I.A. (2019), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: *elenchos* and *aporia*”, *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)