

# ПРАГМАТИКА СМЕХА В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Д. КОЛЕСНИКОВ

Саратовская государственная юридическая академия  
Саратовская государственная консерватория  
kolesnikovid@mail.ru

---

ILYA KOLESNIKOV

Saratov State Law Academy; Saratov State Conservatory (Russia)  
PRAGMATICS OF LAUGHTER IN HELLENISTIC PHILOSOPHY

**ABSTRACT.** The article deals with the philosophical possibilities of laughter in the Hellenistic age. At first, we specify the role of laughter in various genres of philosophical speech, and then we divide different types of laughter. Further, we analyze the use of laughter for liberation, however, we notice not the general anthropological aspect of “Culture of popular laughter”, but the specific philosophical possibilities of this liberation. If the whole world is a comedy, then philosophical laughter overcomes the private perspective – not to the “Collective body”, but to the perspective of the divine view. Finally, we explore the relation between laughter and the concept of godlikeness (*homoiosis theoi*).

**KEYWORDS:** Laughter, Hellenism, freedom, Lucian, Menipp, theatrum mundi, godlikeness.

---

Плутарх в *Застольных беседах* говорит, что «люди ораторствуют посредством слова, а философствуют даже когда молчат и забавляются, и даже – Зевс свидетель – когда острят и насмеваются»<sup>1</sup>; и «высшее благоразумие – когда философствуешь, не выглядеть философствующим, и, когда шутишь, достигать серьёзных вещей»<sup>2</sup>. Служит ли философу смех лишь средством и прикрытием для более серьёзных задач, или же есть философские вопросы, смех не только позволяющие, но и предполагающие его? Принимает ли философия смех только в качестве промежуточного очищения, или же у философского смеха могли быть бóльшие права? Данная статья ставит себе це-

---

<sup>1</sup> Plut. Q.C. 613f.

<sup>2</sup> Plut. Q.C. 614a.

лью не столько ответить на эти вопросы, сколько очертить их более конкретно на материале философии эллинизма. Слова Плутарха выбиваются из общего тона, поскольку философы обычно смехом пренебрегают, и хотя имеются исключения вроде Демокрита, который, глядя на сограждан, не мог удержаться от смеха (но ведь это всё-таки абдериты), или Демонакта, приправлявшего речь аттической солью, уже древние заподозрили философию в агеластичном мироощущении, причём не только в эллинистическое время, когда философа можно угадать по угрюмому виду, но и в эпоху «высокой классики» (примеров достаточно у одного только Аристофана).

С тем, что философы тоже смеялись, не спорит никто, но проблема заключается в самом этом «тоже», ведь философский смех рассматривается обычно в общем культурном (шире – антропологическом) контексте, когда он ничем по существу не отличается от риторических или карнавальных смеховых практик. Разумеется, после исследований О.М. Фрейденберг, М.М. Бахтина и других было бы наивно целиком пренебрегать «смеховыми» пластами народной культуры, однако полное сведение философской комики к последней искажает общую картину и упрощает её. Допустим, у Лукиана и впрямь много традиционных образов смеховой культуры, но Бахтин утверждает, что образы эти у Лукиана «всегда говорят вопреки замыслам автора, и они всегда несравненно богаче его»<sup>3</sup>. Нас же интересует не то, насколько адекватно Лукиан обходится с традиционными образами, а сам смех Лукиана (или иного философа – в той мере, в какой он именно философ, а не носитель народной культуры). Вопросу о народных истоках философского смеха в данном исследовании, поэтому, отведено второстепенное место, в то время как главный вопрос заключается в следующем: чем смех мог быть полезен для философии эллинистического периода?<sup>4</sup>

### Риторические возможности смеха

В жанрах трактата и диалога, записок и писем, изречений и извлечений смех применялся для опровержения вражеских доводов и для укрепления своих. В таком смехе мало собственно философских черт; он, к тому же, служит ответной *реакцией* на какие-либо суждения или действия. Смех этот, во-первых, может означать несогласие, когда он обнажает или несостоя-

---

<sup>3</sup> Бахтин 2010, 223.

<sup>4</sup> Учитывая цели данной статьи, можно указать на подход Ф. Щербакова, который ставит вопрос не о смехе самом по себе, а о «прагматике и семиотике смеха» (Щербаков 2021, 37).

тельность обвинения либо защиты, или их *безвредность*<sup>5</sup>. Во-вторых, он может сопровождать речевое опровержение, зачастую в форме карикатуры и пародии: один из участников спора сводит доводы оппонента к бессмыслице, поскольку многие положения можно довести до весьма необычных следствий, либо возвести их к неправдоподобным предпосылкам. Этот метод полюбился скептикам и академикам<sup>6</sup>: с помощью пародии высмеивал догматиков Тимон в своих *Силлах*<sup>7</sup>, был в ней силён и Бион<sup>8</sup>; потому Афиней и говорит, что среди философов злоречивых было куда больше, чем среди комедиографов, и приводит далее подробный перечень<sup>9</sup>. В-третьих, смех может быть бессловесным опровержением: Цицерон говорит об одной аналогии, что она достойна скорее смеха, чем словесного опровержения<sup>10</sup> (в скобках заметим, что иногда этот смех, замещающий речь, был слабой позицией: например, в свидетельстве Лаэртия о том, что Сократ в силу риторического превосходства часто бывал не только бит, но также подвергался осмеянию и презрению)<sup>11</sup>.

В рамках данной темы представляет интерес и биографический жанр. Имеется множество античных свидетельств, указывающих на то, что смех осуждался; по крайней мере, существовала устойчивая «агеластическая» тенденция («говорят, его никогда не видели смеющимся»)<sup>12</sup>. Хотя в большинстве случаев это общее место биографических жанров, следует задаться вопросом, почему это общее место так прижилось. Смех в таких свидетельствах рассматривается как страсть, а значит, человек в нём пассивен, он *подвержен* приступам смеха и не до конца владеет собой – но если кто-либо никогда не смеётся, а позволяет себе лишь тончайший намёк на улыбку, то это образец самообладания. Не исключено, что такой подход особенно прижился в связи с философским взглядом на аффект (правда, если у кого-либо вообще отсутствовало чувство юмора, то это было подозрительным тоже).

---

<sup>5</sup> Так смеялся Пол над утверждением Сократа о том, что лучше претерпевать несправедливость, чем творить её (Pl. Grg. 473e), так смеялись Эсхин и Филократ во время речи Демосфена (D. 19.23), так должны были смеяться и оппоненты Цицерона, он особенно часто спрашивает: «rides?».

<sup>6</sup> См. подробнее: Bett 2019.

<sup>7</sup> D.L. 10.11.

<sup>8</sup> D.L. 4.52.

<sup>9</sup> Ath. 220af.

<sup>10</sup> Cic. Fin. 4.31.

<sup>11</sup> D.L. 2.21.

<sup>12</sup> Roskam 2019, 227 ff.

В биографических жанрах философ зачастую оказывается в комичных ситуациях, а то и вовсе становится предметом насмешки. Философская биография начинает перенимать черты анекдотического жанра на заре эллинизма: например, у Аристоксена – одного из первых авторов, избравших темой историю философии (впрочем, некоторые исследователи возводят привлечение анекдотической традиции к Аристотелю<sup>13</sup>), а также у Дикеарха, который написал биографию Пифагора с целью разоблачить этого кумира академиков<sup>14</sup>. Нас же интересуют случаи, где философы смеются сами – но и здесь, как кажется, положение у них не исключительное, большинство таких историй оформлено в жанре хрий и апофтегм: «когда его спросили... он, рассмеявшись, ответил...». Смех здесь принадлежит жанру, но к самой философии имеет мало отношения: точно так же, «засмеявшись», отвечают вообще все достойные мужи. В подавляющем большинстве случаев остроумное суждение из уст философа не содержит совершенно ничего, что было бы связано с его (или вообще) философией.

В жизнеописаниях смех становится жестом, высказыванием, когда он воспринимается не хуже, чем достойное выражение лица. Неприятную новость можно встретить гордо, не меняясь в лице, но можно встретить её и с насмешливой лёгкостью. Тогда смех так же благороден, как достойная поза, а мужественное принятие дурных известий столь же остроумно, как насмешливый ответ. Достоинно принимает смертный приговор Сенека, но не менее достоин Петроний, который перед смертью в беседе с друзьями избегал всего серьёзного и того, чем мог добиться славы о своей непоколебимости; он не касается бессмертия души и мнений мудрецов, а вместо этого просит друзей спеть ему легкомысленные песенки<sup>15</sup>. Такой смех выражает победу над опасностью, а не бегство от неё<sup>16</sup>; в изложении Тацита свидетельство о Петронии вполне созвучно описанию тем же автором последнего дня Сенеки, и Петроний ведёт себя не менее героично, пусть и в «другой тональности».

Но бывает и ограниченный смех. Так Сенека говорит о некоем Сателлии Квадрате, «прихлебателе, угоднике и, соответственно (*quod sequitur*), насмешнике»<sup>17</sup>. Это хорошая аналогия, ибо общество вполне может терпеть насмешника, который находится в зависимом положении, а потому безвре-

---

<sup>13</sup> Arrighetti 2007, 90–97.

<sup>14</sup> Bénatouïl 2016.

<sup>15</sup> Tac. Ann. 16.19.

<sup>16</sup> Можно упомянуть и Мениппа с Диогеном, которые – по Лукиану – единственные, кто вошёл в царство мёртвых *смеясь* (Luc. DMort. 4).

<sup>17</sup> Sen. Epist. 27.7.

ден. Слияние характеров философа и парасита неоднократно изображалось Лукианом, и то же самое можно сказать о положении образованного грека в римском доме: умный, но безвластный<sup>18</sup>. В подобной ситуации насмешка и опровержение становятся как бы частями комического характера, не более вредоносного, чем ворчливый старик в средней комедии: тогда киники высмеивают богатство именно потому, что их за это кормят богачи<sup>19</sup>. Литературная традиция предоставляет обширный материал с не очень удачными остротами, и это позволяет в очередной раз убедиться в том, что смех не всегда гарантирует позицию победителя.

Следует обратиться от формальной к содержательной стороне философского смеха, а также к его разновидностям. В первую очередь, это *смех как негодование*; он имеет мало общего с «чистым» смехом и отличается от гневного возмущения лишь интонацией и некоторым присутствием остроумия. С тем, на кого эта гневная насмешка направлена, ничего не происходит, как ничего не происходит и с самим «насмешником». Только присутствующие при этом событии, или о нём читающие, видят, что объект насмешки оказался в «невыгодном положении» (в некоторых случаях есть надежда, что этот человек впоследствии образумится). Более интересная разновидность – *смех как презрение*. Если в порицающей насмешке обе стороны находятся на одном уровне, то презрение всегда, даже если только по видимости, возносит одного человека над другим. Предмет насмешки является – или становится в самом акте осмеивания – безвредным.

### Смех и освобождение

Смех неразрывно связан с понятием свободы. Согласно С.С. Аверинцеву, античный героизм предполагал свободу от страха и надежды, а «логический предел такой свободы может быть символизирован двояким образом», через смех и готовность к смерти – тем самым, человек разделяется со страхом и с надеждой<sup>20</sup>. Сенека говорит: когда поймёшь, что день и век – одно и то же, начнёшь смотреть на всё свысока и думать о смене времён с

<sup>18</sup> König 2012, 247. Не менее интересна в этом свете и биографическая традиция о льстеце-парресиасте Аристиппе.

<sup>19</sup> И. Куин обращает внимание на то, что когда киник делает что-то смехотворное, он проявляет неуязвимость к смеху. Киника невозможно поднять на смех, он всегда остаётся по ту сторону смеха (Kuip 2019, 269). В сущности, он подрывает социальные функции смеха, и в этом отношении киник как раз агеласт, так как указывает на тщету насмешки, пусть даже и слабый, но сам сильного смеха не предлагает.

<sup>20</sup> Аверинцев 1997, 70.

*громким смехом* (*cum multo risu*) – тогда тебе не будут страшны ни изменчивость, ни непостоянство<sup>21</sup>. Следует отметить, что освобождение через смех неоднородно: мистериальный опыт, как и всякий карнавальный опыт, среди прочего даровал и свободу от страха путём снятия запретов<sup>22</sup>. В случае философского смеха речь идёт о большем: смеющийся философ преодолевает ограниченную смертную природу, положение слабого существа, с которым играет фортуна. Формы карнавальной культуры также преодолевают страх смерти, но в карнавальном опыте человек обретает бессмертие в «коллективном теле», через природу. Случай эллинистического философа потому сложнее, что он выступает в качестве одиночки (за исключением эпикурейского круга друзей, но и этот случай ближе ко второму, чем к первому).

У Лукиана философ советует Мениппу бросить свободу и паррессию, а также беззаботность, благородство и смех, ибо все вокруг плачут – но Гермес уверяет, что Менипп может оставить их при себе<sup>23</sup>. Для нас важно не только соседство свободы, паррессии, благородства и смеха, но также и то, что смех не отнимет даже смерть. Харон жалуется Гермесу на Мениппа, что тот весь путь смеялся над остальными, пока те плакали, а Гермес возражает, что это муж совершенно свободный<sup>24</sup>. Другой пример из Лукиана – Демонакт. И. Куин обращает внимание на одно место у Евнапия, где сказано, что привыкший к смеху Лукиан написал биографию Демонакта в «серьёзном духе»<sup>25</sup>. Этот исследователь полагает, что в корпусе Лукиана смех Демонакта значительно сложнее и масштабнее, чем у всех остальных киников<sup>26</sup>. Демонакт предоставляет собеседнику возможность переменить взгляд, он разубеждает, а не переубеждает. Можно сказать даже, что смех Демонакта свободен, в то время как у прочих киников остаётся собрание не поддающихся осмеянию положений.

В античных теориях смеха подчёркивалось значение непристойного<sup>27</sup>: смеются над тем, что не имеет ценности. Можно серьёзно относиться к политическим делам, религиозному культу, философскому учению, и предаваться смеху, когда речь идёт о прочих видах деятельности, поскольку они «несущественны». Вопрос заключается в том, можно ли смеяться, не остава-

---

<sup>21</sup> Sen. Epist. 101.9.

<sup>22</sup> Бахтин 2010, 103.

<sup>23</sup> Luc. DMort. 10.

<sup>24</sup> Luc. DMort. 22.

<sup>25</sup> Eun. VS. 2.1.9.

<sup>26</sup> Kuin 2019, 281–282.

<sup>27</sup> Cic. De or. 2.236.

ясь серьёзным ни в каких вопросах, насколько смех может быть тотальным? Даже такой ценитель остроумия, как Цицерон, настаивает на том, что в делах серьёзных и важных нужно сохранять *gravitas*, а в одном из писем сообщает, что не считает гражданином того, кто в такие времена мог бы смеяться<sup>28</sup>. Старая аттическая комедия и мим долгое время были свободны от ограничений (ограниченный смех перестаёт быть собой, он становится чем-то иным), но даже тогда ничем не сдерживаемый смех всё-таки должен был быть ограничен местом и временем: периодами религиозных празднеств и театральных зрелищ, а также во время пира. Гораций задаётся вопросом: кто запретит говорить, смеясь, правду?<sup>29</sup> Сатире и миму никто, но подлинно философский смех должен быть смехом без жанра, а значит, и без ограничений. Разумеется, жанр можно рассматривать не только как ограниченную требованиями и уместностью речь, но и как самостоятельную форму её существования. «Несерьёзный» характер речи ещё не означает, что она не окажется действенной – как в случае с Солоновой элегией о Саламине<sup>30</sup>. Разница в том, что, согласно этой легенде, у Солона была определённая «серьёзная» цель, а притворное безумие заодно с элегией служили лишь средствами.

### Comoedia vitae

Выше было сказано о смехе как поступке через высказывание в жанрах «риторических», и как о высказывании через поступок в «биографических»; остаётся рассмотреть смех и созерцание. В первую очередь, нас здесь интересует метафора мирового театра (*theatrum mundi*), а если точнее, то её разновидность «мир как комедия»<sup>31</sup>. В таком мире философу остаётся лишь рассмеяться, и смех этот можно разделить надвое. Во-первых, когда он является *итогом познания*. Мы встречаемся с такой мудростью, например, в знаменитой эпиграмме Паллада: «Сцена и шутка – вся жизнь. Потому – иль

<sup>28</sup> Cic. De or. 2.248; Cic. Fam. 2.4.

<sup>29</sup> Hor. Sat. 1.1.24–25.

<sup>30</sup> D.L. 1.46.

<sup>31</sup> В. Пухнер пишет, что топика мирового театра стала очень важной у киников (затем и у стоиков), и предлагает классификацию её применения: 1) Сцена учит, что великие несчастья постигают богатых и могущественных. 2) Учитесь у хорошего актёра, который одинаково удачно исполняет все роли; так и играйте хорошо те, что дала вам судьба. 2а) Учитесь у хорошего актёра, когда нужно вовремя остановиться. 3) Актёр учит, что роли меняются. 4) Учитесь у актёра, что внешнее великолепие – лишь пустая видимость (Puchner 2006, 95).

умей веселиться, бремя заботы стряхнув, или печали неси»<sup>32</sup>. К этой разновидности можно отнести и предание о Демокрите, который осмеивал всё: как малое, так и великое<sup>33</sup> (правда, затем он уходит в гневное и целиком «серьёзное» обличение человеческой глупости)<sup>34</sup>.

Во-вторых, смех сам становится *способом мироотношения*, созерцания. Здесь мы можем говорить об определяющей восприятие предрасположенности к смеху, и особенно показательным в этом ключе является творчество Лукиана. М.М. Бахтин, сопоставляя загробные миры Лукиана и Рабле, пишет: «Смех у Лукиана абстрактный, только насмешливый, лишённый всякой подлинной весёлости... Традиционные образы обескровлены и поставлены на службу отвлечённой моральной философии стоицизма»<sup>35</sup>. Бахтин часто подчёркивает, что ненародный смех утрачивает амбивалентность, а вместе с ней и порождающую силу, это негативный смех. Но, как уже было сказано, нас интересуют не народные истоки Лукиановой комедии, а значение смеха для философии.

Следует обратить внимание на два основных случая, где Лукиан говорит о смехе, обращаясь к театральной метафоре, – в *Мениппе* (параллельная топика загробного царства в *Разговорах мёртвых*) и *Икаромениппе*. В первом диалоге Менипп рассказывает, что он отправился в загробное царство с целью *узнать* у Тиресия, как ему следует жить. Мудрый старец отвечает, что лучше всего жить жизнью простого человека, и прибавляет, что Мениппу следует «смеяться (γελῶν) проходить мимо множества вещей, ни о чём не заботившись (ἐσπουδακώς)»<sup>36</sup>. Служит ли здесь смех средством для освобождения от *σπουδή*? – или он является итоговой созерцательной установкой? В контексте *Мениппы* ясно, почему не стоит гнаться за почестями и богатством: всё это лишь наряды, которыми судьба временно наделяет людей. Тот, кто был Агамемноном, сыном Атрея, или Креонтом, сыном Менекея, на деле оказывается простым актёром («Полом, сыном Харикла, или Сатиром, сыном Теогитона»)<sup>37</sup>. Разоблачение показывает, что перед смертью равны все<sup>38</sup>. В *Мениппе* происходит инверсия общественной иерархии: в загробном

<sup>32</sup> AP. 10.72 (Пер. Л. Блуменау).

<sup>33</sup> Нр. Ер. 10.

<sup>34</sup> Некоторые исследователи готовы предположить, что смех проистекал из осознания древними абсурдности существования, однако мы бы не стали заходить так далеко (Halliwell 2008, 335–337).

<sup>35</sup> Бахтин 2010, 415.

<sup>36</sup> Luc. Men. 21.

<sup>37</sup> Luc. Men. 16.

<sup>38</sup> Luc. DMort. 30.



мире больше страдают те, кто в этом был богатым и властным. Можно согласиться с замечанием Бахтина, что смеховой составляющей здесь действительно мало, и такую же инверсию совершенно серьёзно предсказывает, скажем, и Сократ в *Горгии*<sup>39</sup>. Мениппов смех вызван несоответствием бывшего величия нынешнему положению, это мир наизнанку, не меняется в котором только сам Менипп<sup>40</sup>: Крез, Сарданапал и прочие жалуются, что всё утратили, и Менипп насмеяется над их неразумием<sup>41</sup>. Причём скорбят кроме Мениппа практически все – удивительно, что к общей массе Лукиан относит даже Сократа, который вдруг выказывает малодушие<sup>42</sup>. Немногочисленные исключения: сам Менипп (причём смех – его отличительный признак<sup>43</sup>), Диоген и отчасти семь мудрецов, которые остаются «беспечальными и радостными»<sup>44</sup>.

Применяется театральная метафора, причём многократно, и в *Икаромениппе*, где тот же герой отправляется к богам, чтобы *узнать истину* о мире. Сначала Менипп вынужден остановиться на Луне, где перед ним разворачивается зрелище земной жизни, причём в двух аспектах: во-первых, всё великое из-за смены перспективы оказывается малым, а во-вторых, всё тайное становится явным. И хотя смешной казалась жизнь царей, жизнь частных людей оказалась и того смешнее (Менипп получил удовольствие от этого пёстрого и многообразного *зрелища*, *θέα*)<sup>45</sup>. То, что происходит на земле, Менипп уподобляет нестройному и сбивчивому пению, в котором люди участвуют до тех пор, пока хорег не устранил их со *сцены*; и далее ещё увереннее: то, что происходит в этом пёстром и многовидном зрелище (*θέατρον*), было смехотворным (*γέλοιος*)<sup>46</sup>. Насмотревшись и насмеявшись, Менипп покидает Луну и отправляется прямо к богам<sup>47</sup>, где он смотрит уже не на земную жизнь, а на то, с какими мольбами смертные обращаются к Зевсу (вновь мотив снятия покровов) – судя по всему, здесь мы имеем дело с устоявшейся топикой «дурных молитв», которую встречаем также и у дру-

<sup>39</sup> Pl. Grg. 524e–527a.

<sup>40</sup> Впрочем, он даже возвышается: Гермес приглашает Мениппа (на лодке Харона) занять место подле кормчего, на возвышении, чтобы оттуда наблюдать (Luc. DMort. 20).

<sup>41</sup> Luc. DMort. 1; 3; 6.

<sup>42</sup> Luc. DMort. 4.

<sup>43</sup> Luc. DMort. 1: «γέλῳ δ' ἀεί».

<sup>44</sup> Luc. DMort. 6: «ἄλυτοι καὶ φαῖδροι».

<sup>45</sup> Luc. Icar. 16.

<sup>46</sup> Luc. Icar. 17.

<sup>47</sup> Luc. Icar. 19.

гих философов. Наконец, Менипп передаёт Зевсу жалобу Луны на философов, и Зевс на общем собрании раздражается гневной тирадой о несоответствии их жизни их же учениям. Философы подобны трагическим *актёрам*: если снять с них маску и шитые золотом одежды, останется *смехотворный* человек, нанятый на состязания за семь драхм<sup>48</sup>.

В этом беглом обзоре просвечивает устойчивая связь следующих черт: Менипп – искатель истины, он обращается к тем, кому она доступна, кто видит и знает больше (Тиресий, Луна, боги). Когда он узнаёт правду, то обнаруживает несоответствие с былой видимостью, и далее происходит всеобщее разоблачение: достойные зависти владыки оказываются ничтожными, а достойные подражания философы – мелочными. Но неверно делать вывод, что смех Мениппа вызван усмотрением этой «изнанки»; напротив, только смех и позволяет ему взглянуть на вещи под другим углом. Иными словами, смех – не следствие, а способ созерцания истины.

#### Смех и уподобление богу

В метафоре *theatrum mundi* человек может восприниматься или как зритель, или как актёр. О первом случае мы уже сказали выше, поэтому остановимся пока на втором: отношение к себе самому как к актёру в «комедии жизни» позволяет перестать воспринимать всё всерьёз (в смысле тревог, забот, тягот и пр.). Даже серьёзно настроенные философы ценили самоиронию в духе Сократа, такая насмешка позволительна. Если зритель мировой комедии вроде Мениппа дистанцируется от зрелища, то «соучастник» относит к этой комедии и свою жизнь, он дистанцируется и от неё. В таком случае, смех может выполнять совершенно ту же роль, что и «серьёзное» пресечение всяческих привязанностей, практиковавшееся стоиками (как мы уже говорили, Сенека и Петроний делают одно и то же). Оставаясь в границах комедийной стороны метафоры *theatrum mundi*, мы должны спросить: если человек относится к себе самому с насмешкой, то для кого разыгрывается эта комедия? Разумеется, когда эллинистические философы используют эту формулу, речь идёт не о том, чтобы потешить зрелищем кого-то другого, а о том, чтобы переменить собственный взгляд; нужно перестать смотреть «своими глазами». Когда философ говорит, что каждый – только актёр в комедии, он при этом дистанцируется от «актёрского» в себе, сосредотачиваясь на созерцательном модусе. Чтобы Менипп мог по-настоящему смеяться, он должен быть свободным от серьёзности к самому себе, иначе

---

<sup>48</sup> Luc. Icar. 29.

мир опять будет разделён на то, что подлежит смеху, и то, где он неуместен (что, как сказано, уничтожает саму природу смеха).

Менипп смеётся над зрелищем земной жизни, глядя на неё *из другого места* (пространственное смещение Лукиан, судя по заглавиям некоторых сочинений Мениппа, воспринял у предшественника)<sup>49</sup>. Это уже не вполне человеческий взгляд, и раскрывается перед ним значительно более полная картина. Мы бы осмелились назвать такой взгляд близким к божественному: Менипп смотрит с той же позиции, что Тиресий, Харон, Зевс и другие боги<sup>50</sup>, и правда о мире открывается ему не в меньшей степени, чем спускающимся в подземное царство Одиссею с Энеем.

Остаётся рассмотреть, какие возможности предоставляет смех для того, чтобы приблизиться к богам; был ли это «только» художественный вымысел Лукиана, или то же самое наблюдается у других философов? Озвученный Платоном<sup>51</sup> призыв к уподоблению божеству (ὁμοίωσις θεῶ) был подхвачен эллинистической философией, причём у такого уподобления имеется две стороны: 1) уподобление через знание и 2) через совершенство<sup>52</sup>.

Согласно Х. Мерки, пара «γνώσις – ὁμοίωσις» отсылает к Посидонию<sup>53</sup>, однако такое уподобление не является новшеством эллинистической философии, так как преодоление «частной» человеческой перспективы сопровождало всю античную философию – раннегреческая мысль (будь то Гераклит, Парменид или пифагорейцы) тоже пыталась постичь мир, глядя как бы «чужими» глазами. В истории о Демокрите примечательно то обстоятельство, что абдериты решили, будто философ безумен, именно из-за его непрекращающегося смеха, который был следствием иного взгляда; отсюда же и смех Мениппа у Лукиана. При этом в случае уподобления божеству через знание остаётся открытым вопрос, является ли смех итогом познания (Менипп узнал, как обстоят дела в загробном царстве, и стал смеяться), или же именно смех вообще позволил Мениппу узнать об этом (мы склоняемся ко второй версии, ибо Менипп смеялся и в «земной» жизни).

Вторая сторона – уподобление божеству в способе существования, то есть, через совершенство, добродетель или блаженство. В этом вопросе

<sup>49</sup> D.L. 6.101.

<sup>50</sup> Заметим, что в настоящее время уже не все исследователи разделяют образ «Лукиана-безбожника» (Kuīn 2020): боги в *Икаромениппе* предстают в ином свете, чем в других диалогах Лукиана. Равно как и киники предстают у него образцами далеко не всегда.

<sup>51</sup> Pl. Tht. 176b; Ti. 90a; R. 613a; Lg. 716.

<sup>52</sup> Jedan 2013, 57.

<sup>53</sup> Merki 1952, 9–10.

представляется невозможным отождествить стратегии  $\delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$  в разных школах, поскольку академики ставят превыше всего онтологическое совершенство божества, стоики – этическое совершенство, автаркию и блаженство, эпикурейцы автаркию и блаженство; это в то же время градация от бестелесного к телесному, от нечеловечного к человекообразному божеству (стоики и академики едва ли согласились бы с утверждением Филодема об общих свойствах богов и людей<sup>54</sup>). Даже у неоплатоников смех выступает важной чертой богов<sup>55</sup>, как в известном месте из *Комментария к Тимею* Прокла, где упоминается гомеровский сюжет о смехе богов<sup>56</sup>, в котором перечислены указанные нами черты смеха: он освобождает, а также ограничивает всякую силу в смысле принуждения и несвободы. Можно предположить, что аллегорическое толкование гомеровского смеха богов у Прокла не единичный пример философской ориентации на этот сюжет. По крайней мере, критика «слишком человеческих» богов была направлена на «порочные» стороны, но не на смех<sup>57</sup>, который является одним из их неотъемлемых свойств. Касаясь известного вопроса, смеялся ли Христос, С.С. Аверинцев замечает: «В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен», поскольку «смех – это не свобода, а освобождение»<sup>58</sup>. Но эпикурейские теологические воззрения в эту схему не укладываются. Со стороны христианства эпикурейских богов можно, конечно, назвать несвободными, однако это суждение уже обусловлено определённой теологической парадигмой. Совсем иной взгляд мы находим у А.Ф. Лосева, который говорит, что смех не является каким-то свойством гомеровских богов, это сама божественная субстанция<sup>59</sup> (а в том, что касается образа богов, помимо их «устрашающих» черт, Филодем или Лукиан не столь далеки от гомеровских представлений).

Благодаря освобождающей силе и перемене взгляда смех действительно может выступить средством для уподобления богу. Во-первых, это проявляется в преодолении волнений и тревог: Пизон у Цицерона говорит, что богам наиболее всего подобает спокойная созерцательная жизнь, устремлённая к познанию природы<sup>60</sup>; Сенека советует подражать богу, а «огромные и достойные божества» преимущества в том, что «не будешь никому подчи-

---

<sup>54</sup> Р.Нерс. 152. Впрочем, сходство богов с людьми и предполагается и самим Эпикуром (S.E. M. 9.178).

<sup>55</sup> Пусть и не такой значимой, как игра: Kurdybaylo 2021, 60.

<sup>56</sup> Procl. in Ti. 3.27.24–27.

<sup>57</sup> За исключением разве что Зоила (Schol. in Hom. Od. 8.332).

<sup>58</sup> Аверинцев 2001, 470–472.

<sup>59</sup> Лосев 2006, 358.

<sup>60</sup> Cic. Fin. 5.11.

няться, ни в чём нуждаться, будешь свободным, храним от ущерба»; всё будет по твоей воле, и не встретишь ничего, что против тебя<sup>61</sup>. Во-вторых, это проявляется в обретении блаженства. Лукреций прямо говорит: «ничто не препятствует тому, чтобы проживать жизнь, подобающую богам»<sup>62</sup>. Уподобление богам – особенно у эпикурейцев – означает жизнь, свободную от забот и серьёзности, жизнь с лёгкостью пира. В случае с эпикуреизмом уместна симпосиальная метафора (как у Эпиктета<sup>63</sup>), причём здесь, как и у стоиков, люди и боги «пируют» совместно<sup>64</sup>. Различие в том, что у Эпиктета мудрец подобен богам своей автаркией, способностью отказаться от мнимых «благ»; у эпикурейцев же прослеживается связь идеала дружбы с уподоблением божественной жизни<sup>65</sup>.

### Заключение

Философский смех, появляющийся у Сократа и значительно развитый философией эллинизма, оказался вновь оттеснённым в апологетике и патристике, представители которой намеренно противостояли смеху и использовали только риторические возможности насмешки (мы не говорим о зрелом и позднем Средневековье, когда смех будет возрождён – но уже в народных, а не философских формах). В неумолкающем смехе нет ничего идиллического, он стал бы предельной неустрашимостью (собственно, такой смех мог бы позволить себе стоический мудрец, не будь стоики в большинстве агеластами). Мы задавали вопрос: возможен ли этот неумолкающий смех у философа, и каковы его пределы? Часть философских школ оставляла смех в тех же границах, в каких он обычно находился: его можно привлекать в качестве риторического или этического средства, но не более того. Но можно утверждать, что у киников и эпикурейцев смех не ограничивался ролью вспомогательного орудия.

---

<sup>61</sup> Sen. Dial. 7.16.

<sup>62</sup> Lucr. 3.322.

<sup>63</sup> Как во время пира не следует слишком уж рьяно тянуться к еде, так и в жизни незачем цепляться за богатство, жену и тому подобное – тогда ты станешь сотрапезником богов; если же тебе удастся, не прикоснувшись, отвергнуть и это, то не только станешь сотрапезником богов, но и сам поделишь их власть (Epict. Ench. 15).

<sup>64</sup> В этой связи стоит упомянуть утверждение Р. Шлезье (на основании роли кратера, смешения) о том, что симпосий объединяет сферы божественного и человеческого (Schlesier 2016).

<sup>65</sup> Rist 1980, 122.

Мы выделили две взаимосвязанные стороны «сильного смеха». Во-первых, смех освобождает от условностей поведения и речи, а также от страха и зависимости. Обрести самодостаточность можно путём непреклонной и отчасти суровой добродетели стоиков, путём бесстрастия, но также и путём насмешки над превратностями жизни. Здесь следует добавить, что приведённая выше реконструкция свидетельствует о том, что путь «освобождения через смех», с одной стороны, не был явно акцентирован в качестве самостоятельного; за редкими исключениями, смех соседствует с другими путями достижения автаркии. С другой стороны, мы видим, что смех занимал законное положение в философском образе жизни, что он преодолел пределы только лишь риторического применения. Философ может самостоятельно освободиться смехом от страха, это индивидуальная победа над превратностями судьбы, а не спасение через коллективное тело, представленное в карнавальном опыте.

Во-вторых, освобождение через смех предполагает смену оптики. Смеющийся становится созерцателем, но смотрит не своими, а как бы иными глазами, и тогда он видит вещи в ином «масштабе» и иных «пропорциях».

В-третьих, в акте смеха – благодаря упомянутой перемене взгляда – философ может уподобиться богам. Освобождение предполагает не только отсутствие серьёзности, как настроения «слишком человеческих» забот и тревог, ибо это лишь первый шаг, за ним должно последовать новое, качественно иное настроение, свойственное жизни богов, а также пиру. Можно сказать, что кратер, будучи местом смешения воды и вина, является в то же время символом пиршественного смешения серьёзного и смешного. Авторы сочинений в симпозиальных жанрах постоянно показывают соседство, чередование смешного и серьёзного (*σπουδαίουγέλοιον*), но и само это чередование включается в игру, которая всецело преобразует «серьёзность» бесед (к тому же, жанр симпосия отграничивался от неуместной серьёзности<sup>66</sup>). Обычно такое настроение было ограничено хронотопом пира, у эпикурейцев же намечено преодоление границ, когда пиршественное настроение может длиться непрестанно. Потому Эпикур и говорит, что смеяться и философствовать следует одновременно<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Вроде рассказа о некоем человеке, который поручил рабам, когда они разносят блюда, цитировать наизусть платоновского *Тимея* (Ath. 382a).

<sup>67</sup> Epicur. Sent.Vat. 41.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (2001) “Бахтин, смех, христианская культура,” *Михаил Бахтин: pro et contra*, Т. 1. Санкт-Петербург, 468–483.
- Аверинцев, С.С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва.
- Бахтин, М.М. (2010) *Собрание сочинений в семи томах. Т. 4(2): Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва.
- Лосев, А.Ф. (2006) *Гомер*. Москва.
- Щербаков, Ф. (2021) “Поэтика смеха у Платона: к вопросу о генезисе философской иронии,” *Платоновские исследования* 14, 32–53.
- Arrighetti, G. (2007) “Anekdote und Biographie. Μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν,” M. Erler, S. Schorn, eds. *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg*. Berlin, New York, 79–100.
- Bénatouil, T. (2016) “Pythagore chez Dicéarque: anectodes biographiques et critique de la philosophie contemplative,” M. Bonazzi, S. Schorn, eds. *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout, 11–36.
- Bett, R. (2019) “Humor as Philosophical Subversion: Especially in the Sceptics,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 208–226.
- Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Jedan, C. (2013) “Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiosis Theoi in Ancient Philosophy and Beyond,” *Numen* 60, 54–70.
- König, J. (2012) *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*. Cambridge University Press.
- Kuin, I.N.I. (2019) “Diogenes vs. Demonax. Laughter as Philosophy in Lucian,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 263–284.
- Kuin, I.N.I. (2020) “Loukianos Atheos? Humour and Religious Doubt in Lucian of Samosata,” B. Edelmann-Singer, T. Nicklas, J. Spittler, L. Walt, eds. *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*. Tübingen, 147–164.
- Kurdybaylo, D., Kurdybaylo, I. (2021) “Playing and laughing gods of Plato's dialogues in the commentaries of Proclus,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 53–63.
- Merki, H. (1952) *Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg in der Schweiz.
- Puchner, W. (2006) “Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch,” *Wiener Studien* 19, 77–113.
- Rist, J.M. (1980) “Epicurus on Friendship,” *Classical Philology* 75 (2), 121–129.
- Roskam, G. (2019) “Philosophy is great fun! Laughter in Epicureanism,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 227–244.

Schlesier, R. (2016) "Kratēr. The Mixing-Vessel as Metaphorical Space in Ancient Greek Tradition," F. Horn and C. Breytenbach, eds. *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*. Berlin, 67–82.

*References in Russian:*

Averincev, S.S. (2001) "Bahtin, smeh, hristianskaja kul'tura," *Mihail Bahtin: pro et contra*, T. 1. Sankt-Peterburg, 468–483.

Averincev, S.S. (1997) *Pojetika rannevizantijskoj literatury*. Moskva.

Bahtin, M.M. (2010) *Sobranie sochinenij v semi tomah. T. 4(2): Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*. Moskva.

Losev, A.F. (2006) *Gomer*. Moskva.

Shherbakov, F. (2021) "Pojetika smeha u Platona: k voprosu o genezise filosofskoj ironii," *Platonovskie issledovanija* 14, 32–53.