

Виктор Левченко

**СМЕХ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ  
КУЛЬТУРЫ**

*Стаття присвячена розгляду феномену сміху в його відношенні до культури у рамках антропологічного бачення. Головними параметрами антропологічного бачення представлені - захист, комунікація і свобода.*

**Ключові слова:** сміх, культура, антропологічний вимір, свобода, комунікація.

*Статья посвящена рассмотрению феномена смеха в его отношении к культуре в рамках антропологического видения. Главными параметрами антропологического видения представлены – защита, коммуникация и свобода.*

**Ключевые слова:** смех, культура, антропологическое измерение, свобода, коммуникация.

*The article is devoted to researching of the phenomenon of laughter in his attitude to culture in the framework of anthropological vision. Defence, communication and freedom are presented as the main parameters of anthropological vision.*

**Keywords:** laughter, culture, anthropological dimension, freedom, communication.

Обнаруживаемые в традиции исследования культуры различные ее определения и выявление генетических истоков введенного в привычном для современного употребления Цицероном латинского термина «культура» из древнегреческой пайдеи как «заботы о себе» предполагают рассмотрение ее именно в гуманистическом измерении. То есть для понимания культуры важен ее антропологический смысл, выявление человеком человеческого в самом себе. Последнее требует нахождения семантических опор в определении человека и человечности, одной из которых и является смех.

Так для Аристотеля, заложившего стандарты научности, на которые мы и по сей день ориентируемся, человек определяется как не только животное политическое и наделенное разумом, но и как животное смеющееся. То, что во втором определении в отличие от первого определяющий признак всего один, указывает на понимание смеха как

уникального свойства собственно человека. То есть человек – единственное животное, которое может смеяться, но скорее всего смех принадлежит и бессмертным. «Мифы говорят, – поясняет Прокл, – что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их относятся к попечению о вещах смертных и бранных, и порой есть, а порой их нет, смех же их знаменует целокупную и вечно пребывающую полноту вселенского действия... Смех мы отнесем к роду богов, а слезы – к состоянию людей и животных» (цит. по: [2, с. 212]). Смех богов, с которым мы встречаемся в мировой мифологии, не безобиден, поэтому смех человека в философско-культурологической, антропологической и этнографической литературе зачастую рассматривается в контексте угрозы по отношению к гармоничности межличностных коммуникаций и выявляется его изначально сакральный смысл (да и сохранивший поныне эту сакральность в криптоформах<sup>1</sup>).

Этнографические материалы и описания результатов проведенных в XIX и XX веках полевых исследований показывают универсальное значение (почти в духе традиции понимания феномена смеха, заложенной в свое время Томасом Гоббсом – как иллюзорное возвышение над ситуацией) смеховых практик в разрешении сложных жизненных проблем<sup>2</sup>. Примерами этого являются – и античные статуи Приапа, защищающие от воров и лихих людей виллы и сады своих владельцев, и фаллосы-фетиши, устанавливаемые перед изображениями святых Космы и Дамиана в церквях Южной Италии, и осмеивающая демонстрация вульвы жительницами Заонежья XIX века при встрече в лесу с медведем, и насмешнические процедуры проводов покойника в традиционном сельском обществе в Украине столетней давности и т. п. [10] Причем для традиционного общества смех выступает не только в коллективных своих проявлениях (именуемых обычно вслед за М. М. Бахтиным «карнавальными»), но и в индивидуальных, сигнализирующих закат народной культуры и перелом культурных времен (ярким примером чего является радостный смех св. Франциска Ассизского [5]). То, что данная защитная функция смеха (рассмотренная мною уже ранее [11]) отнюдь не исчезает в современных десекуляризованных формах социальных практик и проявляется в обнаружении новых способов своего осуществления (флеш-мобы, различные виды смехового реагирования в интернет-сообществе и т. п.) удостоверяет универсальную ее значимость для жизни человека и человечества в целом.

Однако, несмотря на эту укорененность в сакральное (явное или превращенное) переживание традиций определенной культуры, по сути своей для понимания смеха важно видеть его как факт антиповедения, причем в линию этого видения по большому счету вписываются основные философские теории смеха и смешного, начиная от Канта и заканчивая Бергсоном. Недаром С. С. Аверинцев отмечал в свое время, что смех является знаком освобождения, но не свободы. «Переход к свободе по определению – не то же самое, что свобода, что пребывание “в” свободе», «переход от несвободы к свободе вносит момент некоторой новой несвободы» (см.: [1, с. 345]). Из этого положения и вытекает вполне логично тезис о том, что Христос не смеялся, поскольку ему не надо высвободиться – он и есть абсолютная свобода, для которой смех излишен.

Тема свободы и высвобождения человека в ситуации вовлечения его в смеховое состояние является чуть ли не основной для антропологического измерения смеха. Находясь в смеховом состоянии и переживая его, человек символически упраздняет жесткую иерархию социальных ролей и в игровой по своей сути смеховой практике утверждает свое Я, усиливает обозначение своей идентичности. Справедливо отмечает А. Г. Козинцев в своем анализе места смеха в различных состояниях равновесия социальных систем, что «сильно (хотя и до предела) облегчив свой идеал и тем самым частично освободившись от парадоксализма первичного равновесия» (т. е. такого состояния системы, где сфера действия личности, свобода сжаты и принесены в ущерб крайним областям системы – идеалу и анти-идеалу), люди современного западного общества «взвалили на плечи еще более тяжкий груз – свободу» [8, с.157]. Реализация же последней как подлинной делает излишним смех, в чем, в частности, Козинцев неожиданно, но уместно, видит причину жизненной и творческой драмы позднего А. П. Чехова. «Когда выдавливаешь из себя раба до конца, утрачиваешь способность смеяться» [8., с.168].

Освобождение посредством смеха от многих вещей, составляющих каркас культуры, показывает невозможность институционального использования его в формах так называемого «организованного смеха». Смех всегда спонтанен в своем снятии нормативных претензий культуры и невозможно его использовать для узко понятых социально утилитарных целей, например, для сатиры, которая как раз отнюдь не смешна. Являясь стихией тотального снятия, смех всегда спонтанен и не поддается управлению и внешнему указанию. Причем сфера высвобождения посредством смеха очень широка. Как отмечал в свое время Харви

Майндес, смех освобождает от таких вещей как конформизм, комплекс неполноценности, мораль, разум, язык, наивность, социальная запрограммированность, серьезность, самомнение, условности, преклонение перед авторитетами, благоговение перед смертью [14]. Совпадающий в своих границах с границами культуры в целом, смех благотворен, поскольку он временно освобождает нас от ценностных нормативов самой этой культуры. Недаром исследователями подчеркивается, что интенциональность смеха на невербализуемость, каламбуры, оговорки и подобные им проявления и продукты смеховой активности направлена против нормативности языка. Как справедливо отметил эту особенность А. Г. Козинцев, «смех нисколько не стремится быть вербализованным, более того, он этому активно противится. Его цель – прямо противоположная: перекрыть речевой канал и все, что по нему передавалось и передается... Будучи несовместим с речью, он выступает в качестве ее антагониста и временного прерывателя» [7, с. 29] (см. также [9]).

При этом смех очень социален по своей природе, требует присутствия другого, ведь мы очень редко смеемся в одиночестве. Рассказывание анекдотов и разыгрывание юмористических скетчей требует социальных площадок. Без наличия партнера смеховая реакция будет неизмеримо слабее, чем в контакте с ним. При этом коммуникативная специфика смеха требует и соответствующей «культуры смеха». Из-за того, что смех в социуме проявляет себя неоднозначно – с одной стороны, демонстрирует несправедливость и случайность социальных законов и отношений, провоцируя зачастую конфликты и недоразумения, с другой стороны, строит в воображении беспечный мир свободы от условностей, открывает в этом снятии социального напряжения человека миру – требованиями его являются взаимность и ответственность. Именно поэтому, начиная с античности, обязательным требованием является следование рассудительности (фронезису). Так Аристотель в своем рассмотрении чувства юмора (т. е. способности шутить и смеяться и понимать шутки) как добродетели указывал на необходимость понимания того, где, когда и с кем можно шутить (см.: [3, с. 323]). То есть коммуникативный смысл смеха выявляет свою противоречивость – он одновременно заявляет себя как трансгрессивный феномен, стремящийся к выходу за свои границы и пределы, и в рамках «культуры смеха» пытается нащупать границы допустимого и возможности их преодоления. Как игровая негация смех способствует оживлению социальных коммуникаций, ориентирует на восстановление общих смыслов понимания и социальную интеграцию.

Общая контекстная ситуация, порождающая и социально обуславливающая смех, требует для смеющегося совмещение горизонтов понимания и легализации другого. Смех, согласно А. Бергсону, всегда нуждается в эмоциональном и интеллектуальном соглашении и отклике. «Разум, к которому обращается комическое, должен находиться в общении с разумом других людей...» – пишет он, – «Смешное не может оценить тот, кто чувствует себя одиноким» [4, с. 12–13]. Таким образом, смеховое начало, проникая в различные формы и уровни культуры, отражает драматизм существования человека в мире, его фантазии и ожидания. В смехе достигается полнота коллективной со-бытийности человека и культурной системы. При этом данная полнота проявляется как на уровне смехового мира, так и смеховой культуры (популярное в гелологической литературе, начиная с исследований Д. С. Лихачева и А. М. Панченко [12], различение первого как биосоциокультурного явления, характеризуемого как спонтанного, импульсивного и синкретичного, и второго как сложно структурированного культурного феномена).

Из многочисленных принципов, формирующих феноменальность смеха, которые выделяются в различных гелологических теориях, как классических, так и современных, наиболее выражают его онтологию, т. е. его бытийность и со-бытийность, с нашей точки зрения следующие – инконгруэнтность, амбивалентность и абсурд. Эти принципы были внесены в теорию смеха из других областей знания. Так инконгруэнтность была разработана в психиатрии, где «несоответствие, несогласованность», а именно так переводится с латыни «*incongruentia*» рассматривается как состояние, возникающее при рассогласовании сообщения и восприятия реальности. Теория комического рассматривает принцип инконгруэнтности в качестве основного, позволяющего строить разные приемы комического. Любое несоответствие, дисгармония, диссонанс, выявляемые и проводимые в тексте, вызывают комический эффект. Намеренное или произвольное нарушение конвенциональных стратегий и тактик приводит к комическому эффекту, на чем по сути работают и достигают этого эффекта такие виды деятельности в рамках смеховой культуры как пародирование и шутка, в которых инконгруэнтность на разных языковых уровнях (фонетическом, лексическом и тексто-дискурсивном) получает

---

соответствующий результат в процессе языковой игры (от игры звуками до нарушения на уровне композиционной структуры).

Понятие амбивалентности, перенесенное из психоанализа в теорию смеха М. М. Бахтиным, понималась как двойственность отношения к чему-либо, выражающаяся в том, что один и тот же объект вызывает у человека одновременно два противоположных чувства. Введший этот термин в психиатрию Эйген Блейлер считал ее признаком шизофрении, но на самом деле амбивалентность нормальна по отношению к тому, что играет неоднозначную роль в жизни человека. Для Бахтина и следующей за ним традицией амбивалентность смеховой культуры является принципом, позволяющим снимать в качестве медиативных систем оппозиции между священным и профанным, выступающим в качестве рекреации от серьезности официоза, повседневности и трудов, чтобы на какое-то время снять оппозиции между сакральным и обыденным, а затем вернуться к изначальному положению дел.

Абсурд как принцип феноменальной представленности смешного и комического был перенесен в теорию смеха из логики и математики. Абсурд как нелепое, глупое, из ряда вон выходящее наиболее известен способом логического доказательства путем *reductio ad absurdum* («приведения к абсурду»): если из некоторого положения выводится противоречие, то это положение является ложным. Абсурдность жизненных ситуаций и использование абсурда как художественного средства для достижения комического эффекта в произведении искусства связано с обнаружением тупиковости и невозможности стандартных решений. Возникающий логический тупик или несоответствие демонстрируют, что разрешить их, не отказавшись от «правильных» идей и логических построений, невозможно. При этом смешным является не то, что бессмысленно, неправдоподобно, бестолково, с чем обыкновенно исключительно связывают абсурд, а то, что позволяет узнать, понять такое, чего не понимает сам делающий или говорящий это. «То, что одними воспринимается как бессмыслица, для других серьезно, а для третьих (писателя, зрителя, читателя) есть вернейший путь познания таких сторон психики человека, которых он не собирался как будто бы обнаруживать», – отмечал эту особенность применительно к смеховой

стороне творчества Н. В. Гоголя его исследователь И. Д. Ермаков [6, с. 67]. Таким образом, абсурд является принципом, отражающим распад языка и исчезновение связного образа бытия.

Многозначность смысловых переходов в смехе обуславливаются по большому счету многозначностью самой природы человека. «Над чем именно и почему 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, смех и живет» [1, с. 349].

#### Примечания

<sup>1</sup> Архаический «чужой» смех, спрятанный в этих криптоформах, сосуществовал в контексте секулярного «своего» смеха, что порождало ситуацию двойного ряда смыслов, ощущаемого каждым смеющимся.

<sup>2</sup> Недаром, согласно исследованиям «протосмеха» авторитетными этологами, например, ван Хоофом, смех возникает на основе игровой мины при шутовском нападении, а улыбка развивается из мимики страха и подобострастия [13]. Конечно, эти явления были модифицированы на человеческом уровне культурным контекстом.

1. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // Аверинцев С. С. Связь времен. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 342–359.
2. Аверинцев С. С. Язычество // Аверинцев С. С. Софія–Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 1999. – С. 211–213.
3. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 295–374.
4. Бергсон А. Смех. – М.: Искусство, 1992. – 127 с.
5. Голозубов А. В. Теология смеха как феномен западной культуры. – Харьков: ТО «Эксклюзив», 2009. – 468 с.
6. Ермаков И. Д. Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя (Органичность произведений Гоголя). – М.; Пг.: Государственное издательство, 1924.
7. Козинцев А. Г. Об истоках антиповедения, смеха и юмора (этюды о щекотке) // Смех: истоки и функции. – СПб.: Наука, 2002. – С. 5–43.
8. Козинцев А. Г. Смех и антиповедение в России // Смех: истоки и функции. – СПб.: Наука, 2002. – С. 147–174.
9. Козинцев А. Г. Человек и смех. – СПб.: Алетейя, 2007. – 236 с.
10. Лашенко С. К. Заклятие смехом. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. – М.: Ладомир, 2006. – 316 с.
11. Левченко В. Л. Защитная функция смеха // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вып. 3. – Одесса: ООО Студия «Негоциант», 2002. – С. 148–154.

- 
12. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси.– Л.: Наука, 1984.– 295 с.
  13. Hooff J. A. R. A. M., van. A comparative approach to the phylogeny of laughter and smiling // *Nonverbal Communication.*– Cambridge, 1972.– P. 209–243.
  14. Mindess H. *Laughter and Liberation.*– Los Angeles: Nash Publishing, 1971.