

А. Л. Богачёв, М. А. Снежная

ЕСТЕСТВЕННЫЙ СМЕХ

Естественный смех возникает из соединения в нашей душе радости, которую дарит нам полнота жизни, и чувства ее хрупкости. Естественный смех – это когда не ты смеешься, а изменчивый мир смеется тобой. В таком смехе наш мир предстает в своей диалектике: в нем соприкасаются жизнь и смерть. Смех этот начинается с такой «улыбки самому себе», которую невозможно увидеть у шизофреника, поскольку он не живет в подлинном мире. Простой смех над комичным – это еще не естественный смех, если под естественностью подразумевать природность, саму причастность мировому целому... Нам кажется, что в естественном смехе должны присутствовать и острота печали, и острота опасности быть собой, и острота осознания мимолетности самого мига веселья. Естественный смех – это тихий смех удивления, что гармония может побеждать хаос, что мир успешно сопротивляется разрушению. Естественный смех – это не смех Будды, которого уже не интересует мир, и не смех Христа, которому нечего терять, кроме своей земной жизни. (Поэтому-то Христос и не смеется.) Естественный смех не услышишь и из уст ребенка, потому что ребенок – не естественен, а грациозен (как домашнее животное). Взросление ребенка сопровождается утратой невинной грациозности и вращением в человеческую природу, выражением которой может стать настоящий смех.

Настоящий смех – это смех человека, обретшего свое естество; мы бы даже сказали, что это – философский смех. Чтобы понять, в чем суть настоящего смеха, бессмысленно противопоставлять его натужному смеху. Ведь в таком случае можно сказать только одно: натужный смех – смех страха, смех из-за страха быть самим собой среди враждебного окружения, из-за страха перед необходимостью защищать и терять пространство, которое очерчивает собственная личность. Поэтому в натужном, принужденном смехе не слышно радости. Радость не может сочетаться со страхом. Если в естественном смехе чувствуется негативное, то это – скорее всего – острое чувство утраты, чувство конечности и недостижимости личной формой всей полноты бытия. Тем не менее, естественный смех возможен только в состоянии внутреннего спокойствия, достигнутом теми, кто утвердился в самом себе и принимает предначертание *своего* мира. Естественный смех – это рябь на поверхности озера сознания, которая не искажает образы смотрящегося в него неба, а делает их подвижными и живыми. Такой смех передает, на наш взгляд, улыбка Моны Лизы или некоторых японских монахов. Должно быть, по-настоящему смеялся Сковорода. (Жаль, что – насколько нам известно – ни один скульптор или художник не изобразил Сковороду смеющимся.)

Думается, тайну естественного смеха можно понять, если противопоставить его смеху, вызванному комичным. Первый смех – редкий, а смех над комичным – частое явление. Мы в дальнейшем воспользуемся анализом комического смеха в работе Анри Бергсона «Смех», чтобы поставить свой вопрос: а насколько описанный им смех над комичным – настоящий смех?

Очевидно, что смех, вызванный комичным, – не натужный. Но все же он не настоящий. Это, на первый взгляд, удивительно. Разве комичное не является тем, что подмечается острым умом, чтобы выразить его и вызвать непринужденный смех? Нельзя же и вправду считать, что остроумие не связано с умением обнаруживать естественно смешное. Иначе, мы вынуждены будем признать, что смех – это какое-то чудо, которому мы, в лучшем случае, подражаем. Но тогда у естественного смеха должен быть свой особый, не комичный, предмет. А если допустить, что человек по-настоящему смеется лишь тогда, когда «им смеется мир» (а не он *над* чем-то смеется), то не окажется ли сам этот человек, с привычной точки зрения, в комичном положении? Как известно, смех без причины – признак дурачины. Кажется, подозрительное отношение остроумия к

философскому смеху продиктовано, прежде всего, недоумением Аристофана: с чего бы Сократу веселиться? Для остроумного комедианта тут имеются два возможных ответа. Либо Сократ – дурачина, который смеется беспредметно, либо Сократ имеет тайный предмет насмешки: простодушие тех, кто верит в то, что у него имеются непонятные, но возвышенные причины для ведения своих философских разговоров.

Итак, противопоставление философского и комедийного смеха подводит нас к рассмотрению вопроса об отношении предмета смеха и смеющегося. Возможно, умея смеяться только по-аристофановски, мы не сможем увидеть того, что вызывает смех Сократа или Сковороды, поэтому превратим этих философов в предмет насмешки – насмешки над беспричинными весельчаками. Сколько раз вызывали у нас улыбку или насмешку подростки, заряженные беспричинным (как нам видится) смехом. Поскольку предмет веселья подростков нам представлялся лишенным подлинного комизма, мы готовы потешаться над их беспричинной смешливостью: их смех нам кажется механичным: показал палец – и они смеются. Здесь можно вспомнить формулу комедийного смеха, предложенную Анри Бергсоном: *«мы смеемся всякий раз, когда личность производит на нас впечатление вещи»* (1, с. 42.).

Что касается подростков, их пустой смех вызывает комический эффект потому, что между их смехом и предметом этого смеха мы усматриваем что-то похожее на механическую связь. Беспричинный смех смешон, потому что его вызывает – как мы видим – то, на что *личность* не может реагировать смехом. Здесь мы усматриваем некую механическую связь: показываешь любой предмет – в ответ смех. Смеющиеся подростки напоминают механических кукол, которые издают одинаковый звук всякий раз, когда надавливаешь на них пальцем. В отношении упомянутых подростков к предмету смеха не проявляется жизнь личности. Впрочем, подростковую особенность – проявление повышенной смешливости в коллективе себе подобных можно сопоставить с тем эффектом, о котором говорит тот же Анри Бергсон: чем больше зрителей в театральном зале, тем заразительнее смех во время спектакля.

Беспричинный смех означает очевидную подмену комичного предмета случайным предметом. Поэтому беспричинный смех можно точнее назвать пустым смехом – актом, не имеющим соответствующего этому акту предметного содержания. Такой смех мы отвергаем как неистинный, или неестественный. Дети и подростки, как мы уже сказали, почти всегда смеются именно таким образом, и мы можем легко указать на предмет их неподлинного смеха. Можем ли мы так же легко представить другому лицу предмет философского смеха? Думаем, подозрительное отношение Аристофана к Сократу было вызвано как раз тем, что Сократ не походил на ребенка, смеющимся попусту, однако острый ум Аристофана не мог отгадать комичный предмет смеха Сократа. Стало быть, смех Сократа не соответствовал той разновидности смеха, предмет которого всегда найдет автор комедий. Аристофану ничего не оставалось, как заподозрить, что Сократов смех – злорадный. И если бы философский смех сводился к иронии, то в этом была бы доля правды. Однако надо учитывать, что ирония сама по себе даже не предполагает улыбки. Трудно себе вообразить, что Сократ мог бы выдержать Ксантиппу, отвечая ей сугубо иронически. Сократ должен был отвечать спокойным философским смехом.

Предмет естественного смеха будто окутан облаком и невыразим формулой, которую высказал Анри Бергсон. Вероятно, смех здесь слишком личный. Таким смехом вообще нельзя заразиться, в отличие от смеха зрителей комедии. Поэтому Аристофану необходимо уличить смех Сократа в пустоте, иначе смех Сократа уличит в пустоте заразительный смех комедианта.

Вот как описывает Анри Бергсон принцип комичного. «Позы, жесты и движения человеческого тела смешны постольку, поскольку это тело вызывает в нас представление о простом механизме». (1, с. 26.) И еще: «Комический эффект будет тем заразительнее, искусство живописца тем совершеннее, чем теснее заключены один образ в другой – образ

механизма в образ человека». (1, с. 27.) Вывод: комичным будет «живое, покрытое слоем механического». (1, с. 31.) А точнее можно сказать так: комично разъединенное и несоответствующее соприсутствие жизни и смерти, личности и безличности, неповторимого и типичного, эластичного и негибкого.

Следовательно, смех над комичным имеет корректирующее значение. Он призван избавить от дезинтеграции, автоматизма и утраты гибкости. Его целительное свойство состоит в том, чтобы обострить внимания к деталям и стандартам, которые потеряли в чьих-то глазах свой смысл. Анри Бергсон замечает: «Он [смех] тотчас же заставляет нас казаться тем, чем мы должны были бы быть, тем, к чему мы придем однажды, став самими собой». (1, с. 18.)

Может ли в таком случае упомянутый смех заменить сократовский? Как понимать слова Анри Бергсона, что смех над комичным выражает стремление быть самим собой? Думается, эти слова следует толковать с оглядкой на аристофановский масштаб смешного предмета. Этот предмет соотносим с коллективным актом его восприятия, с коллективным субъектом. Смеяться таким смехом – значит подчиняться коллективным стандартам, заражаться коллективной жизнью, замечать существенные для коллектива предметы. (Не случайно, комедия – самый популярный жанр.) Поэтому у Анри Бергсона можно найти следующее разъяснение: «Малейшая *косность* характера, ума и даже тела должна, стало быть, настораживать общество как верный признак того, что в нем активность замирает и замыкается в себе, отдаляясь от общего центра, к которому общество тяготеет. Однако общество здесь не может прибегнуть к материальному давлению, поскольку оно не задето материально. Оно стоит перед чем-то, что его беспокоит, но это всего лишь симптом, едва ли даже угроза, самое большее – жест. Следовательно, и ответить на это оно сможет простым жестом. Смех и должен быть чем-то в этом роде – видом *общественного жеста*. Исходящее от него опасение подавляет центробежные тенденции, держит в напряжении и взаимодействии известные виды активности побочного характера, рискующие обособиться и заглохнуть, – словом, сообщает гибкость всему тому, что может остаться от механической косности на поверхности социального тела. Смех, стало быть, не относится к области чистой эстетики...» (1, с. 20-21.)

И действительно, комедийный смех – это преимущественно феномен социальной жизни. Такой смех представляет собой проявление инстинкта социального самосохранения. Поэтому общественный успех очень часто связан с живым остроумием. В смехе над комичным предметом всегда присутствует какая-то жестокость подростка, возрастной особенностью которого является энергичность и высокая степень зависимости от своего коллектива. Тут можно снова привести слова Анри Бергсона: «комическое для полноты своего действия требует как бы кратковременной анестезии сердца. Оно обращается к чистому разуму». (1, с. 12.)

Итак, остроумие – это умение подчинять несогласованное всеобщему, поэтому оно репрессивно. Остроумие часто больно ранит ради того, чтобы острослов смог занять в обществе выгодную позицию, которая – спору нет – может быть очень разной. Главное здесь то, что острослов умеет отсекал у предмета насмешки то, что не соответствует принятому образу жизни, и выставлять на всеобщее обозрение и оценку жалкий, нежизненный остаток. Таким образом, комичный предмет непременно оказывается чем-то ущербным и противоположным в отношении к остроумному субъекту. И такой «обработанный» предмет оттеняет полноценность, силу, жизнелюбие того, чьим предметом он стал. Наивно тут думать, что такая операция проводится в интересах предмета. Поэтому действительная проблема в следующем: *находит* ли «острый» разум предмет, который является комедийным сам по себе, или же *превращает* его в таковой?

Наш тезис состоит в том, что «чистый разум», который насмехается над комичным, конструирует, а не усматривает свой предмет. Необходимым условием представления комичного является помещение себя в позицию всеобщего, которое не включает в себя, а

исключает особенное. Особенное – это чувство, неповторимая и хрупкая взаимосвязь, история личности и т.п. Абстрактное всеобщее – это социальный стандарт, интерес коллектива, закон приспособления. Тот, кто привык конструировать смешной предмет с позиции абстрактного всеобщего, тот просто не сможет воспринимать предмет, который сам обнаруживает себя в мире, – с той легкостью и неустойчивостью, вызывающей естественный смех.

Если рассматривать смех с такой точки зрения, то в аристофановском смехе мы увидим чистый разум на службе голого социального инстинкта и воли к власти, а в сократовском смехе – проявление в естественном способе жизни философа его единства с миром, когда источник радости находится не *перед* «самостоятельным» разумом, а *в* самом хрупком соответствии между предметом, вплетенным в диалектическую ткань мира, и его усмотрением. Именно такое обнаружение предмета в истинном способе его усмотрения может вызвать радостный смех («мир смеется тобой»), который лишь удостоверяет истинность слов философа и не дает превратить его в комичную фигуру. Поэтому нельзя считать излишним сопровождение философской речи жестом радости и удивления. Ибо этот жест – не заразительный, а рожденный в подлинном философском общении – придает философским словам истинную серьезность.

1. Бергсон А. Смех. – М., 1992.