

УДК159.942.3+316.77+128

Сергей Шевцов

СМЕХ КАК СМЕРТЬ

Предметом статьи является рассмотрение функции смеха в процессе коммуникации. Смех обрывает коммуникацию, исключая возможность ее продолжения. Это оказывается осуществимым за счет того, что смех вскрывает в сообщаемой информации более глубокий онтологический уровень и наглядно демонстрирует несовместимость формы дискурса с подобной онтологической характеристикой. Сделать нечто смешным в сфере идеологии означает тем самым разоблачить онтологические притязания идеологических форм. Отказ от признания за тем или иным явлением онтологического статуса означает обращение его в ничто. В художественной и в повседневных сферах ничто традиционно предстает как смерть.

Ключевые слова: смех, коммуникация, смерть, знание, отрицание, уничтожение, убеждение, представление.

Сопряжение этих понятий не имеет парадоксального характера: В. Я. Пропп, установивший тождество смеха и жизни для архаического сознания¹, в своей книге «Русские аграрные праздники» назвал шестую главу «Смерть и смех» [11, с. 81–123]; «Смех и смерть» назвал раздел своей статьи «О метафизике смеха» Л. Н. Столович [14, с. 253 и сл.]. Хотя в обоих случаях смех понимается как утверждение жизни, речь в этих двух случаях идет о вещах близких, но различных. В. Я. Пропп пишет о присутствии смеха при обрядовом убийстве или обрядовых похоронах мифических существ, чья смерть должна обеспечить воскресение и повышение/сохранение уровня плодородия («древние славяне... приписывали смеху особую магическую силу – способствовать поднятию и усилению производительных сил природы...» [14, с. 123]). Л. Н. Столович пишет о метафизическом уровне – свойстве смеха утверждать жизнь, разоблачая отжившее, устаревшее в современной жизни, при этом на самых разных уровнях, от шуток в отношении жизни отдельного частного человека до революционных преобразований всего общества.

Связь смеха со смертью в рамках изучения культуры уходит глубоко в архаику, где находит различные проявления. Выражение «сардонический смех» (σαρδάνιος) стало поговоркой, относящейся главным образом к людям, смеющимся в момент своей смерти/гибели. Оно встречается у Гомера в «Одиссее», где отнесено к несущему возмездие Одиссею, отвечающему сардонической улыбкой на брошенную в него в качестве «подарка» коровью ногу со стороны одного из женихов Пенелопы². То,

что данное выражение отнесено не к жертве, говорит о давности его существования в культуре, достаточной для переосмысления начального значения. Сам термин, как объясняет Павсаний, возник от растения, которое существует на острове Сардиния: кто его съест, умирает от смеха (X, 17, 13) [9, с. 436]³. Есть другая версия возникновения термина: до появления на Сардинии римлян там жили пунийцы – Sardi или Sardoni (VI–III вв. до Р. X.), считавшие смерть началом перерождения и потому стремившиеся встречать ее с улыбкой или смехом; их культура предписывала убийство стариков, ставших обузой, ритуал убийства сопровождался смехом как исполнителей, так и жертв⁴.

Это не единственный пример ритуализации смеха при обрядах, связанных со смертью. Комическое и смешное было составной частью ряда римских торжественных процессий – как триумфального шествия, так и похоронного, в последнем случае скорбь и торжественность по отношению к памяти усопшего сплетались с «чисто римской, часто непонятной нам потребностью соединять трагическое с веселой шуткой, иногда с шутовством» [13, с. 201]. В. Я. Пропп приводит цитату из С. Рейнака: «Сарды смеялись, принося в жертву своих стариков; троглодиты – побивая камнями своих мертвецов; финикийцы – когда умерщвляли своих детей; фракийцы – когда кто-нибудь из них был при смерти» [10, с. 189]⁵. Соломон Рейнак указывает на свидетельство Геродота о фракийском племени травсов, которые «усаживаются вокруг новорожденного младенца и горюют о том, сколько бедствий ему предстоит еще перенести в жизни. При этом перечисляют все людские горести и заботы. Напротив, погребение покойников у них проходит с шутками и весельем» (V, 4) [7, с. 328–329]. С. Рейнак приводит свидетельства культур и более позднего времени – до XVII века, в которых смерть понималась как переход в лучший мир и сопровождалась улыбками и смехом [21, с. 598(18)–599(19)].

Приведенные свидетельства несколько не противоречат выводу о понимании смеха как жизненной силы, отличительной черте живого, а потому в определенной мере как раз противостоящему смерти. Данная работа также никоим образом не претендует ни на пересмотр теории смеха в целом, ни даже на открытие новых черт или свойств этого феномена. Я хотел бы лишь привлечь внимание к одной из сторон смеха, как представляется, недостаточно раскрытой. Само по себе рассматриваемое свойство достаточно известно, но его механизм и возможности реализации остаются обычно вне внимания исследователей, а потому получают иногда, как представляется, превратное истолкование.

В приведенных выше примерах можно видеть, что смех способен выступать как форма коммуникации – это средство выражения

представлений о своем месте в универсуме (здесь условно назовем этот уровень коммуникации первым – I). Иначе он предстает в речевой коммуникации, которую соответственно обозначим как второй уровень (II). На этом уровне смех одной из сторон (обычно, но не обязательно, адресата) прерывает повествование и делает невозможным его продолжение в той же форме. Это справедливо даже для случаев, когда повествование продолжается и смех учтен как планируемая реакция, например, при выступлении юмористов или сатириков. Говорящему приходится не только пережить смех, но и как бы заново восстанавливать акт коммуникации, даже при продолжении связного изложения. Смех ставит некое подобие многоточия там, где синтаксически оно не предполагается, делит связное повествование на несколько относительно независимых актов коммуникации, пусть и связанных единством темы.

Таким образом, **предметом** данной работы является смех внутри повествовательного дискурса, **проблемой** же выступает способность смеха обрывать нарратив. **Задача** данной статьи может быть представлена как раскрытие способности смеха своим вторжением в повествование (коммуникацию второго уровня) обрывать его. Смерть в данном случае понимается не как прекращение и полная остановка биологических или/и физиологических процессов функционирования вступившего в коммуникацию организма, а как прерывание акта коммуникации второго уровня, при возможном сохранении уровня I.

Будет совершенно правомерным, но слишком прямолинейным свести обозначенную проблему к простому механическому или просто инородному воздействию – вроде вмешательства некой посторонней силы, прерывающей коммуникацию. При смехе одной из сторон коммуникация как целое сохраняется, смех носит в рассматриваемом случае исключительно реактивный характер и является непосредственным ответом, но при этом исключает (убивает) возможность продолжения ее в предшествующем ключе (на уровне II). Оставляя в стороне особые случаи – выступления юмористов или сознательное помещение в повествование шуток или острот – рассмотрим для лучшей постановки проблемы предельно простую модель: А и В находятся в процессе коммуникации, А (донор) в качестве адресанта что-либо сообщает В (реципиенту) как адресату, что вызывает у В смех (что не предполагалось со стороны А). Обычная реакция адресанта в такой ситуации – удивление и возможная обида: то, что говорю я, очень серьезно и совсем не смешно. Не лишне заметить, что чем выше претензия адресанта А на серьезность и важность сообщаемой информации, тем выше уровень обиды в результате подобной реакции. Здесь и удивление и в еще большей степени обида как раз служат

указателем на факт невозможности продолжения повествования в том же ключе. Обида связана с истолкованием реакции собеседника (реципиента) как отказа признать важность и серьезность излагаемой информации. Такая реакция сама по себе не несет угрозы коммуникативному уровню I, но для уровня II она оказывается убийственной: повествование и его тональность оказываются, если не оборваны, то радикально изменены.

Иллюстрацией такой модели может служить фрагмент главы 18 книги Бытия, где говорится о посещении девяностодевятителетнего Авраама и девяностолетней Сарры Господом в виде трех мужей: «И сказал один из них: Я опять буду у тебя в это же время и будет сын у Сарры, жены твоей. А Сарра слушала у входа в шатер, сзади его. Авраам же и Сарра были стары и в летах преклонных; и обыкновенное у женщин у Сарры прекратилось. Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар. И сказал Господь Аврааму: отчего это рассмеялась Сарра, сказав: «неужели я действительно могу родить, когда я состарилась»? Есть ли что трудное для Господа? (...) Сарра же не призналась, а сказала: я не смеялась. Ибо она испугалась. Но Он сказал: нет, ты рассмеялась» (Быт. 18: 10–15).

Здесь достаточно наглядно показано, что смех Сарры не уместен в ответ на слова Бога, так как он ставит их под сомнение. Стоит несколько задержаться, чтобы обозначить роль смеха в данном эпизоде более полно. Он здесь играет важную роль, если не ключевую. Например, В. Я. Пропп толкует его как магический смех, но теперь не вполне понимаемый «вследствие изменения исторической обстановки» [10, с. 187]. С. Рейнак указывает, что имя будущего сына – Исаака – означает «смеющийся», и добавляет, что «Современные (исследователи. – С. Ш.) считают, что имя Yishak было уменьшенной формой имени богоносца Ishakel, означавшего «Бог смеется» и говорят в этой связи о смехе солнца в летнем небе» [21, с. 597 (17)]. При этом С. Рейнак рассматривает смех как элемент ритуала нового рождения в результате жертвы во время римских луперкалий, и видит в библейской истории более древний аналог этого ритуала, хотя и признает наличие неясности в случае с Исааком (смеющимся) и прерванной жертвой Авраама. Он отмечает, что в библейском повествовании представлены три смеха: смех Авраама в ответ на слова Бога о рождении у него сына (Быт. 17: 17), смех Сарры по тому же поводу, но прозвучавший позже (Быт. 18: 12), и смех людей, узнавших, что девяностолетняя женщина родила (Быт. 21: 6) [21, с. 597 (17)]. Если прибавить к этому значение имени Исаака («смеющийся») и наличие жертвы, то едва ли смех здесь случаен. В. Я. Пропп, принимая часть наблюдений С. Рейнака, обращается к смеху Исаака (Исаак не смеется в тексте, его смех – только в значении имени),

толкуя его как смех магический, создающий мир, и, говорит исследователь, «если это так, то Исаак смеется не только как рожденный, но и как родитель, как родоначальник» [10, с. 187].

Исаак получает свое имя по прямому велению Бога (Быт. 17: 19) – это происходит почти сразу после того, как Авраам падает на землю и смеется от слов, что Бог даст ему сына (Быт. 17: 17). Если отвлечься от многочисленных толкований научного и теологического толков, можно предположить, что ребенок Авраама – шутка Бога, а имя его и история с жертвоприношением – ответ на выражение сомнения в виде смеха, так сказать, смех за смех. Бог обиделся. И только полной серьезностью и трагической решимостью Авраам искупает свою оплошность, а Сарра свою – покорностью и ужасным ожиданием. И после этого Бог смеется – Yishak остается жить.

Теперь мы можем вернуться к предложенной модели. Что ужасного заключает в себе смех как ответ на чьи-либо слова? Можно обратиться к современным исследованиям, например, к статье Э. Холт, где предложен анализ действия смеха с точки зрения серьезного и несерьезного по отношению к позиции реципиента и донора в повседневных взаимодействиях. «Смех – самая очевидная манифестация несерьезности во взаимодействии», утверждает автор [18, с. 71] и вместе с тем признает, вслед за многими другими, что очевидность такой манифестации покоится на фундаментальной серьезности самой реакции смеха. Очевидность такого вывода не дает серьезных оснований для сомнений в нем, скорее, вызывает удивление применение для него специальных методов анализа и проверки.

Смех как реакция, безусловно, чрезвычайно серьезен, точнее, искренен, неподделен, и всегда выражает отношение реципиента к донору или предложенной им информации на очень глубоком уровне (конечно, искренний смех). Произвольным жестом и словом всегда можно скрыть истинное отношение, смех, как и произвольный жест его обнажает. Смех выступает как своего рода «детектор лжи», отделяя подлинное от фальшивого, существо от этикетной обертки вежливости.

Это, безусловно, верно, но не приближает нас к сути дела. Значительно лучше направление поисков могут нам подсказать философские работы о смехе. Их много, о смехе высказывался уже Платон, а Аристотелю принадлежит первая теория смеха. (Конечно, теории смеха как таковой у Аристотеля нет, но она реконструируется по отдельным замечаниям в разных работах. Предполагают, что она более-менее полно нашла свое выражение при исследовании комического в недошедшей до нас второй части «Поэтики».) Можно было бы показать, что с точки зрения интересующего нас вопроса, почти все (во всяком случае, известные мне)

теории смеха очень близки. Мы остановимся на понимании смеха, предложенного Г. В. Гегелем, так она раскрывает интересующий нас момент с замечательной наглядностью. Здесь нет возможности излагать взгляды немецкого философа на смех и комическое (он их различает, но признает наличие общих черт [6, III, с. 579]), мы ограничимся лишь выделением нескольких удивительно тонко подмеченных им и интересующих нас черт (тем более удивительно, что смех, комическое и иронию в целом он оценивает невысоко). Гегель пишет, что смех «вызывается противоречием, непосредственно обнаруживающимся вследствие того, что нечто сразу превращается в свою противоположность, следовательно, в непосредственно само себя уничтожающее» [5, с. 122]⁶. Важная черта комического заключается в том, что оно уничтожает нечто само по себе ничтожное и пустое, показывает, «как человек или предметы разлагаются в самих себе» [4, с. 68], а ирония уничтожает не только это, но также все достойное и положительное, «в иронии содержится та абсолютная отрицательность, в которой субъект в своем уничтожении всех определенностей и односторонностей соотносится сам с собою» [6, I, с. 169]. Итак, перечислим выделенные черты: во-первых, смех вызывается противоречием, несоответствием, быстрым переходом чего-либо в свою противоположность и таким образом уничтожением себя, во-вторых, это должно быть противоречие между сущностью и ее явлением, объективным и субъективным, целью и ее средствами, в-третьих, смех, как субъективное начало, содержит в себе абсолютную отрицательность. Не очень ясно, и мне не удалось найти ясное выражение этого в работах других исследователей, предполагает ли Гегель отрицательную составляющую только в самом смехе или также в его объекте. Вероятно, отрицательное начало присуще в определенной мере самому объективному, духу, как элемент его собственного развития (нет свидетельств, что для смеха он вводит иную, особую отрицательность), а уже в силу этого его способно воспринимать и использовать субъективное, то есть человеческое сознание и его формы. Смешным оказывается, по Гегелю, обнаружение претензий на тождество с духом того, что от него отлично или даже противоположно ему. Разоблачение этой претензии составляет собственно комическое⁷. Ироническое же, часто не зная в своих претензиях меры, посягает на уничтожение самого духа и его форм (морали, нравственности, права, религии и т. д.), выставляя в качестве фундаментального начала свое собственное, субъективное начало, самого себя⁸. Смех подлинный (и в определенной степени вечный) присущ богам, спокойно наблюдающим осуществление духа⁹, смех менее онтологичный, но все же настоящий, присущ тем, кто оценивает осуществление разумного начала в истории

человеческого общества и культуры и смеется над попытками противостоять этому процессу или подменить его чем-то ничтожным вроде собственного «я», смех ничтожный может быть вызван чем угодно, он может быть направлен даже на значительнейшие и глубочайшие явления [6, III, с. 579]. Но в любом случае в основе смеха лежит познание истинного (разумного) и ложного, а механизм его построен на отрицании, устранении (как отказе в разумности).

Взгляд Гегеля на природу смеха в выделенных чертах оказывается близок теории смешного Жан-Поля, а также Шопенгауэра, при крайнем расхождении исходных позиций и совершенно различному пониманию природы смеха и возбуждающих его причин. «Смех всегда возникает только из неожиданного обнаружения несоответствия между понятием и реальными объектами, которые в каком-либо отношении мыслились в этом понятии, и сам смех – лишь выражение этого несоответствия», так формулирует А. Шопенгауэр природу смеха в тринадцатом параграфе первого тома своей главной работы [16, с. 194].

Теория Гегеля рассмотрена здесь с целью показать, что едва ли не всеми исследователями признавался тот факт, что смех несет в себе некое отрицательное, уничтожающее начало (возможно, это послужило основанием Платону в «Филебе» вложить в уста Сократа наименование смеха пороком (πονηρία), содержащим в себе зло (τὸ κακόν) (48с)). Вместе с тем это отрицающее или уничтожающее начало могло рассматриваться как преодоление отжившего, сковывающего, мертвого и утверждение жизни в ее полноте. Но нас здесь интересует именно само отрицающее начало в первую очередь. Несомненно, что смех обладает в своем разрушающем действии значительной силой, но остается неясным, за счет чего это оказывается возможным. Физиологическая природа смеха, как бы ее ни понимать, не наделяет его этим качеством хотя бы уже потому, что смех, как известно, может выражать эмоции вне взаимодействия и понимания.

Приблизиться к уяснению отрицающего начала в смехе, на наш взгляд, помогают философские теории смеха, начиная с Платона, увязывающие смех со знанием или пониманием. Здесь в самой терминологии есть некоторая двойственность, которой следует избежать: знание всегда субъективно и всегда направлено на внешний объект, но уровни достоверности его при этом отличаются, поэтому под «знанием» можно понимать очень различные степени соотношения представлений с объективным положением дел. Уже греки отличали терминологически достоверное научное знание (ἐπιστήμη) от представления (δόξα), и оба эти понятия как относящиеся к теоретическому знанию от знания практического

(τέχνη и ἐπιτερία), но это разделение не совсем годится для современных представлений о характере знания и его уровнях. Точное соответствие между знанием и объектом согласно традиционной модели приписывается одному только Богу (в этом иудеи, христиане, мусульмане согласны между собой и с рядом других религий¹⁰). Для человеческого познания можно выделить знания-умения (точные знания в четко очерченных областях) и разные степени знания-представления. Нас будут в данном случае интересовать последние.

С точки зрения самого субъекта, имеющиеся у него знания-представления могут быть разделены – введем для данного случая очень грубое схематическое разделение – на две составные: знание глубокого убеждения (ЗГУ) и знание разных форм обоснования (ЗРФО) (в качестве различия введем принцип наличия памяти субъекта об изменении второго вида знания). ЗГУ не обязательно является осознаваемым, но при определенной практике рефлексии может быть сформулировано. Процесс коммуникации как правило осуществляется на уровне ЗРФО, так как он выстраивается в рамках определенных культурных форм (при этом неважно, насколько искренен говорящий); ЗГУ оказывается доступно артикуляции только через специальные техники – на обладание ими претендуют, например, психоанализ, феноменология, иногда считают, что такое знание проявляет себя в искусстве и т. д.

С учетом такого разделения (при всей его условности) можно сказать, что смех возникает в тот момент, когда для собеседника (реципиента) становится очевидным несоответствие излагаемой донором информации на уровне ЗРФО уровню имеющейся у него ЗГУ. Неожиданность этого обнаружения предполагает, что уровень ЗГУ был до определенной степени скрыт для самого реципиента. Выявившееся несоответствие в силу разницы уровней знания лишает информацию, сообщаемую донором на уровне ЗРФО, соотносительности с референтом (объектом), делает ее бессмысленной. В том случае, если она до выявления своего несоответствия уровню ЗГУ реципиента представляла для последнего некоторую проблему, лишение ее такой соотносительности вызывает у него смех¹¹.

Смех, как проявление физиологической реакции в пространстве культурной коммуникации (уровня II), разрывает это пространство, устраняя тем самым возможность такой коммуникации. Подобная ситуация складывается и при проявлении других физиологических проявлений, если они являются (или рассматриваются) как ответные реакции на передаваемую информацию (зевание, храп, чихание и проч.). Смех выполняет в этом процессе двоякую роль: он обрывает коммуникацию уровня II, наглядно вторгая в нее более глубокий уровень, и недвусмысленно

выявляя некие глубоко фундированные (пред)убеждения реципиента на уровне ЗГУ. У самого реципиента подобное обнаружение собственных фундаментальных предпосылок знания, осознаваемых не как собственные (пред)убеждения, а как объективное положение дел, может вызывать чувство радости, удовольствия или облегчения [15, с. 77]. Продолжение коммуникации на уровне II оказывается невозможным, так как речевые формулы, посредством которых она выражена, утрачивают соотношение с референтом в силу несоответствия глубинным (часто невербализуемым) убеждениям реципиента и вместе с этим утрачивают также и смысл. Налицо ситуация, которую условно можно назвать «смертью коммуникации».

Это можно представить как противоречие (несоответствие) внешнего и глубинного, явления и смысла, культурного и онтологического, понятия и реального объекта, механического и живого, искусственного и подлинного. Так это обычно и представляют философы, используя для этого различную терминологию в зависимости от подхода, которого они придерживаются. В любом случае каждый из этих терминов несет на себе элемент метафоричности. Например, когда А. Шопенгауэр говорит о несоответствии понятия и реального объекта, он имеет в виду не обнаружение их различия (оно и так очевидно), а исключительно неправомерность речевой и логической характеристики представлений реципиента о некоем объекте посредством данного понятия (если рассматривать проблему в рамках его собственной философии). Учитывая, что, согласно философии Шопенгауэра, любой род объектов есть не что иное как формы объективации воли в представлении субъекта, несоответствие между понятием и реальными объектами неустранимо и может отличаться только по степени.

Следует отметить, что подобная разрушительность (отрицательность, Negativität – если говорить языком Гегеля) присуща смеху не только по отношению к коммуникации уровня II. В определенной мере она может выступать и как социальная сила, например, когда она служит основанием для сатиры¹². Но еще в большей мере она проявляет свою разрушительность, когда оказывается внешне облечена в форму простой дескрипции, когда сатирическое начало не заявлено открыто заранее, а представлено как реалистическое. Здесь узнаваемость реалий внешней стороны описания оказывается настолько тесно сплетена с несоответствием форм ее функционирования, действий и проч., что отрицанию (несоответствию уровню ЗГУ) может быть подвергнуто представление о правомерности существования того или иного конкретного общественного устройства или его институтов. Это и есть тот смех Ф. Рабле, о котором писал М. М. Бахтин.

Тот же механизм использовали и последующие сатирические изображения действительности – от Мольера и Гоголя до Гашека и Жванецкого. Бахтин совершенно верно высвечивает вторжение физиологии в пространство коммуникации и вызываемый этим смех как результат своего рода «онтологического очищения» – разоблачения претензий культурных напластований идеологии на естественный бытийный статус.

Представляется уместным отметить тут еще одну важную черту описания смеха у М. М. Бахтина, как представляется, упущенную исследователями. Книгу «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» [3] обычно рассматривают как глубокое и разностороннее исследование исключительно средневековой и возрожденческой культуры. Поэтому и смех в ней рассматривают исключительно под этим углом зрения, как неотъемлемый и специфический элемент именно этой, конкретно-исторической формы культуры (хотя и имеющий корни в исторически более ранние периоды). Такое толкование основано, безусловно, на тексте самой книги, но представляется ошибочным. Карнавальная культура в буквальном смысле может быть и может быть отнесена к конкретно-историческому периоду, но никак не низовая культура, одной из исторических форм которой выступает культура карнавальная. Такой вывод позволяет сделать рассмотрение данной работы М. М. Бахтина в контексте всего его творчества и личности. Амбивалентность смеха и воспевание жизненной силы брутальности действительно присутствует в книге, но такое их представление не является самоцелью и собственным предметом замечательного исследователя. Поэтому замечания А. Ф. Лосева о карнавальном смехе, представленном в романе Франсуа Рабле («Это, мы бы сказали, вполне сатанинский смех» [8, с. 592]) и тем более его общую оценку реализма Рабле как сатанизма [8, с. 592], думаю, разделит бы и сам автор. Несомненно прав и С. С. Аверинцев, писавший о несоответствии идей М. М. Бахтина христианской культуре [1], но прав только отчасти, и совсем неправ, когда говорил об утопичности взглядов исследователя. И уж совсем далеки от истины выводы о теории смеха и карнавальной культуры тех, кто опирается на мнение этих авторов и стремится продвинуться по их пути еще дальше, как, например, М. Т. Рюмина [12]¹³.

М. М. Бахтин в своей работе о Рабле остается философом и философом христианским, даже православным, как это ни парадоксально. И книга его посвящена не смеху как таковому и не низовой культуре самой по себе, а осмыслению феномена революции и самой возможности уничтожения устойчивого православного мира. Можно сказать, это исследование причин возможностей победы тех «бесов», о которых писал Достоевский и которые

волновали Бахтина как теоретика и катком прошли по его жизни как человека. Но естественно, напрямую Бахтин сказать этого не мог. Правильность этой догадки заключается в глубоком проникновении принципов православного мировоззрения в его предшествующие работы¹⁴ и практически полного игнорирования всей проблематики средневековой культуры в его последующем творчестве (переделку текста для издания 1965 едва ли стоит принимать в расчет)¹⁵. Воспевание жизненной силы смеха, веселья и грубости в работе, и это можно было бы показать при текстуальном анализе, совершенно не носит характера любования или оправдания, напротив, автору очень присущ скорее отстраненный тон объективной фиксации наличного феномена, а стремление показать глубинные истоки этой культуры и сдержанные, точно выверенные отсылки к современности недвусмысленно свидетельствуют об универсальности и вечности этого типа культуры, хотя и приобретающего различные формы в соответствии с исторической эпохой. На самом деле это книга о возможности убийства одной культурой другой. Это исследование в рамках физиологии социального, вторжения физиологического в социальное, что в принципе кажется невозможным, но оказывается таковым за счет облачения их в языковые, поведенческие или обрядовые формы культуры. Именно исследование глубинных сущностей, стоящих за текстом и придающих ему ту или иную форму и станет предметом последующих исследований М. М. Бахтина. Здесь нет возможности говорить об этом подробнее.

Смех, таким образом, действительно амбивалентен. Он – до такой степени воплощение жизни, жизненной силы, выход на поверхность поведения глубинных геологических пластов сознания, что в осуществлении этой своей природы часто оказывается беспощаден и смертоносен. Он ничего не боится и ни к чему не знает жалости. Он запросто может убить. Высветление этой его черты и является главным **итогом** данной работы.

Примечания

¹ «Ранняя форма магии смеха основана на представлении, что мертвые не смеются, смеются только живые» [10, с. 203].

² μεῖδιση δὲ θυμῷ σαρκάνιον μάλα τοῖον (Od. 20. 301–302): саркастически улыбнулся про себя на это. В переводе В. А. Жуковского: «...и страшной улыбкой // Стиснул он губы».

³ Вероятно, речь идет о *Oenanthe crocata*, водном сельдерее, настой которого ядовит и вызывает сокращение мышц лица.

⁴ В. Я. Пропп [10] приводит эту легенду со ссылкой на Е. Ферле [17], тот, в свою очередь, ссылается на К. Мюллера [19], приводящего фрагмент из словаря Суды (Σοῦδα), и Р. Петаццони [20].

⁵ Я нашел статью Соломона Рейнака в другом издании [21], во всяком случае с иной нумерацией страниц. Рейнак для каждого примера приводит соответствующий источник. Но не менее интересным кажется и опущенный Проппом дальнейший комментарий французского исследователя: «Древние объясняли эти странности двумя способами: иногда они утверждали, что жертва должна представляться добровольной, чтобы не испортить жертвоприношение; иногда они приписывали пострадавшим философский взгляд, что жизнь – это зло, а смерть – благо, добавляя, что рождение ребенка должно было восприниматься, как у фракийцев, с плачем, а не с весельем» [21, с. 599 (19)].

⁶ Ср.: «Смешон может быть всякий контраст существенного и его явления, цели и средств, противоречие, благодаря которому явление снимает себя в самом себе, а цель в своей реализации упускает себя» [6, III, с. 579].

⁷ Здесь разум посредством комического проделывает по сути ту же операцию, для которой призвана, согласно Канту, метафизика – разоблачать чрезвычайные претензии разума.

⁸ Что, согласно Гегелю, неизбежно ведет к саморазрушению: «Если “я” остается на этой точке зрения (речь идет о позиции иронии Ф. Шлегеля.– С. III.), то все кажется ему ничтожным и тщетным, все, кроме собственной субъективности, которая вследствие этого сама становится пустой и тщеславной» [6, I, с. 72].

⁹ Смех богов у Гомера [6, I, с. 168]. Любопытно, что для С. С. Аверенцева, рассматривающего проблему смеха с христианских позиций, вечный смех оказывается атрибутирован противоположным образом: «Здравомысленная традиция христианских народов может отыскать место для вечного смеха – разве что в Аду, а для непрекращающегося смеха – в непосредственном соседстве Ада, например, там, где адское существо принуждает человека хохотать до смерти» [1, с. 470].

¹⁰ Но не со всеми, так как в ряде религий и боги не обладают полнотой знаний, чему может служить примером Зевс, не знавший, как избежать появления своего преемника, и вместе с тем абсолютно уверенный, что это известно Прометею.

¹¹ Все сказанное здесь и далее не следует понимать как отказ признания автором существования реальных объектов вне субъекта. Но смех рождается и существует исключительно внутри субъекта. Наглядно это демонстрирует сцена из пушкинского «Моцарта и Сальери», где игра

старого скрипача вызывает у Моцарта смех, а у Сальери приступ ярости. В плане объективном, в плане реальных объектов они воспринимают одно и то же, они принадлежат одной культуре и одному времени, и у них, можно предположить, сходное восприятие музыки (музыкальный слух, представления о гармонии и т. д.), но реакции оказываются противоположными. Основная проблема в представлениях об онтологическом статусе: для Сальери музыкальная гармония – абсолют и ее искажение подрывает основы мира, для Моцарта музыка – одна из более-менее удачных форм выражения чего-то более глубокого, и демонстрация ее искажения только выявляет несовершенство музыки как формы выражения абсолюта.

¹² «Формой искусства, которую принимает образ обнаружившейся противоположности между конечной субъективностью и выродившимся внешним миром, является сатира» [6, II, с. 224]. То есть иначе говоря, сатира – это обнаружение несоответствия форм социального бытия человека его природе. На самом деле, может быть и наоборот: несоответствие устремлений и жизненной направленности человека тому, что обычно называют «веляниям времени», а в гегелевской философии может быть охарактеризовано как мир объективного воплощения духа.

¹³ Разбор теории смеха Бахтина см.: [12, с. 210–237].

¹⁴ Здесь нет возможности раскрывать эту тему подробнее, поэтому ограничимся указанием только на одну, но фундаментальную черту – рассмотрение эстетического как онтологического.

¹⁵ Есть еще небольшая статья «Рабле и Гоголь» [2], но основная ее часть (концептуально) была написана еще в 1940 году, и только лишь оформлена в 1970. Едва ли она может свидетельствовать о продолжающихся исследованиях автора в данном направлении.

Список использованной литературы

1. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин: Pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли.– Т. 1.– СПб.: РХГИ, 2001.– С. 468–483.
2. Бахтин М. М. Рабле и Гоголь // Бахтин М. М. Собрание сочинений.– Т. 4 (2).– М.: Языки славянских культур, 2010.– С. 509–521.
3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // Бахтин М. М. Собрание сочинений.– Т. 4(2).– М.: Языки славянских культур, 2010.– С. 7–508.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии.– Кн. 2.– СПб.: Наука, 2001.– 424 с.

5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.– Т. 3.– М., 1977.– 471 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт.– М.: Искусство, 1968–1973.
7. Геродот. История.– М.: АСТ, 2009.– 672 с.
8. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.– М.: Мысль, 1978.– 623 с.
9. Павсаний. Описание Эллады. В 2 т.– Т. 2. Репринт. Воспроизв. Изд. 1940 г.– М.: Ладомир, 1994.– 592 с.
10. Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи.– М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.– С. 174–204.
11. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования).– М.: Лабиринт, 2004.– 176 с.
12. Рюмина М. Т. Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность. Изд. 3-е.– М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.– 320 с.
13. Сергеенко М. Е. Жизнь древнего Рима.– СПб.: Издательско-торговый дом «Летний Сад»; Журнал «Нева», 2000.– 368 с.
14. Столович Л. Н. О метафизике смеха // Столович Л. Н. Философия. Эстетика. Смех.– СПб.–Тарту, 1999.– С. 242–268.
15. Сычев А. А. Природа смеха или Философия комического.– Саранск: Изд-во Мордов. Ун-та, 2003.– 176 с.
16. Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление.– Т. 1. Критика кантовской философии.– М.: Наука, 1993.– 672 с.
17. Fehrle E. Das Lachen im Glauben der Volker // Zeitschrift für Volkskunde. n.s. 1930.– Bd. II.– S. 1–5. Эл. ресурс: <http://www.digi-hub.de/viewer/image/DE-11-001929012/12/>
18. Holt E. “There’s Many a True World Said in Jest”: Seriousness and Nonseriousness in Interaction // Glenn P., Holt E. (Eds.). Studies of Laughter in Interaction.– L.: Bloomsbury, 2013.– P. 69–90.
19. Müller K. W. L. Fragmenta Historicorum Graecorum.– Bd. 1.– Parisii, 1841.
20. Pettazzoni R. La religione primitiva in Sardegna.– Piacenza, 1912.
21. Reinach S. Le rire rituel.– Bruxelles, 1911.– P. 585(5)–602(22). Эл. ресурс: http://www.tpsalomonreinach.mom.fr/Reinach/MOM_TP_112795/MOM_TP_112795_0001/PDF/MOM_TP_112795_0001.pdf

Сергій Шевцов

СМІХ ЯК СМЕРТЬ

Предметом статті є дослідження функції сміху у процесі комунікації. Сміх розриває комунікацію, роблячи її продовження неможливим. Умовою, за якою це може бути здійснено, є той факт, що сміх розкриває у інформаційної складової повідомлення більш глибокий онтологічний рівень та наочно демонструє несумісність запропонованої форми дискурса з подібною онтологічною характеристикою. Зробити щось смішним у сфері ідеології означає тим самим викрити неспроможність онтологічних домагань ідеологічних форм. Відмова від визнання за тим

чи іншим явищем онтологічного статусу означає звернення його в ніщо. В художній і в повсякденній сферах ніщо традиційно постає як смерть.
Ключові слова: сміх, комунікація, смерть, знання, відкидання, знищення, переконання, уявлення.

Sergey Shevtsov

LAUGHTER AS DEATH

The subject of the article is to examine the functions of laughter in a process of communication. Laughter breaks communication, making impossible its continuation. This is possible due to the fact that laughter opens a deeper ontological level in the reported information and demonstrates that ontological characteristics of the subject are incompatible with such forms of discourse. The effect of incompatibility is laughable on the sensual level and on the level of communication laughter interrupts the discourse. This function of laughter is the basis of satire, the purpose of which is to uncover the ontological inconsistency of certain artificially imposed cultural forms. To do something funny in the sphere of ideology means thereby to expose the ontological claim of the ideological forms. Taking away the ontological status of a phenomenon means converting it into nothing. In art and in everyday fields nothing is traditionally presented as death. Laughter is able to expose nothing in the place of being in these areas due to the fact that he realizes a similar function in the field of communication.

Key words: laughter, communication, death, knowledge, denial, destruction, conviction, opinion.

References

1. Averintsev S. S. (2001) Bahtin, smeh, hristianskaya kultura [Bakhtin, laughter, and Christian culture]. *M. M. Bahtin: Pro et contra. Lichnost i tvorchestvo M. M. Bahtina v otsenke russkoy i mirovoy gumanitarnoy myisli*, t. 1, SPb.: RHGI. p. 468–483.
2. Bahtin M. M. (2010) Rable i Gogol [Rabelais and Gogol]. *Bahtin M. M. Sobranie sochineniy*, t. 4 (2), Moscow, Yazyiki slavyanskih kultur, pp. 509–521.
3. Bahtin M. M. (2010) Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovyia i Rennanssa [Francois Rabelais and folk culture of the middle ages and Renaissance]. *Bahtin M. M. Sobranie sochineniy*. T. 4 (2). Moscow, Yazyiki slavyanskih kultur, pp. 7–508.
4. Gegel G. V. F. (2001) Lektsii po istorii filosofii [Lectures on the history of philosophy]. Kn. 2. SPb., Nauka. 424 p.

5. Gegel G. V. F. (1977) Entsiklopediya filosofskih nauk [Encyclopedia of philosophical Sciences]: V 3 t. T. 3. *Moscow*, 471 p.
6. Gegel G. V. F. (1968-1973) Estetika [Aesthetics]. V 4-h tt. *Moscow*, Iskustvo.
7. Gerodot. (2009) Istoriya [History]. *Moscow*, AST. 672 p.
8. Losev A. F. (1978) Estetika Vozrozhdeniya [The Renaissance Aesthetic]. *Moscow*, Myisl. 623 s.
9. Pavsaniy. (1994) Opisanie Elladyi [Description Of Greece]. V 2 t. T. 2. Reprint, Vosproizv. Izd. 1940 g. *Moscow*, Ladomir, 592 p.
10. Propp V. Ya. (1976) Ritualnyiy smeh v folklore (Po povodu skazki o Nesmeyane) [Ritual laughter in folklore (On the tales of Nesmeyana)]. *Propp V. Ya. Folklor i deystvitelnost. Izbrannyye stati*, *Moscow*, Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. . pp. 174–204.
11. Propp V. Ya. (2004) Russkie agrarnyye prazdniki (Opyit istoriko-etnograficheskogo issledovaniya) [Russian agrarian holidays (historical and ethnographic research)]. *Moscow*, Labirint. 176 p.
12. Ryumina M. T. (2010) Estetika smeha: Smeh kak virtualnaya realnost [The aesthetics of laughter: Laughter as virtual reality]. Izd. 3-e. *Moscow*, Knizhnyiy dom «LIBROKOM». 320 p.
13. Sergeenko M. E. (2000) Zhizn drevnego Rima [The life of ancient Rome]. *SPb.*. Izdatelsko-torgovyy dom «Letniy Sad»; Zhurnal «Neva». 368 p.
14. Stolovich L. N. (1999) O metafizike smeha [About metaphysics of laughter] // *Stolovich L. N. Filosofiya. Estetika. Smeh. SPb.–Tartu*. pp. 242–268.
15. Syichev A. A. (2003) Priroda smeha ili Filosofiya komicheskogo [The nature of laughter or the Philosophy of the comic]. *Saransk*, Izd-vo Mordov. Unta. 176 s.
16. Shopengauer A. (1993) O chetveroyakom korne... Mir kak volya i predstavlenie. T. 1. Kritika kantovskoy filosofii [On the Fourfold Root... The World as will and representation. Vol. 1. Criticism of the Kantian philosophy]. *Moscow*, Nauka. 672 s.
17. Fehrle E. (1930) Das Lachen im Glauben der Volker, in *Zeitschrift für Volkskunde*. n.s.. bd. II. pp. 1–5. See also: <http://www.digi-hub.de/viewer/image/DE-11-001929012/12/>
18. Holt E. (2013) “There’s Many a True World Said in Jest”: Seriousness and Nonseriousness in Interaction, in *Glenn P., Holt E.* (Eds.). *Studies of Laughter in Interaction*, *L.*, Bloomsbury. pp. 69–90.
19. Müller K. W. L. (1841) Fragmenta Historicorum Graecorum. Bd. 1. *Parisiis*.
20. Pettazzoni R. (1912) La religione primitiva in Sardegna. *Piacenza*.
21. Reinach S. (1911) Le rire rituel. Bruxelles, pp. 585(5)–602(22). See also: http://www.tpsalomonreinach.mom.fr/Reinach/MOM_TP_112795/MOM_TP_112795_0001/PDF/MOM_TP_112795_0001.pdf