

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.