

Виктор Окороков

РОЖДЕНИЕ СМЕХА ИЗ ЛИКА МУДРОСТИ ИЛИ ГЛУБИН НИЧТО

Смех есть попытка восстановления цельности личности. Человек, собственно, и есть мифологический Сизиф, стоящий на краю пропасти, ибо, с одной стороны, он понимает свою ограниченность как единство и расплачивается за эту цельность, а с другой – в результате воздействия различных инструментов разума (наук и псевдонаук) его сознание испытывает огромный дискомфорт от разрушения этого единства (цельности), вызванный фрагментированностью. Увы, каждый отдельный фрагмент сознания (точнее, психики в целом) – это не только и не столько часть целого единства личности, а скорее отдельный, по сути изолированный фрагмент, по границе которого проходит пропасть (в постструктурализме и экзистенциальной философии говорят о трещине, складке). В таком не совсем обыденном (и уж совсем неклассическом) виде человек есть дитя границы (точнее, границ). И жизнь как таковая есть пограничное явление, всегда располагающееся на границе сред. Он вынужден сравнивать, дифференцировать – проводить границу, заниматься искусством демаркации, выражая раскрывающееся в пограничье посредством языка или смыслов.

Проблема цельности личности в культурном обществе есть проблема выявления единства ее психики. И эта проблема имеет длительную историю.

Во-первых, на протяжении исторического времени (эпохи классического мышления) человек рассматривался как единое нерасщепленное существо. Так, трансцендентальное единство апперцепции – это миф Канта о едином сознании и единстве субъекта.

Во-вторых, в отличие от классического подхода в неклассическом мышлении человек рассматривался как фрагментированная личность, разбалансированная множеством внутренних границ, центрирование которой приходило извне. Часто поэтому в современном мышлении ссылаются на Другого (Я – это Другой; Другой – это сатана, Я – это имя Другого, владеющего моим единством).

В третьих, проблема фрагментированности личности пришла к нам еще из архаичного мышления. Дюркгейм, пытаясь найти науку о первобытном мышлении, устанавливает постулат-догадку о первенствующем значении коллективного начала в образовании архаичных форм сознания, в частности дорелигиозных представлений. Он подчеркивает роль общественности (коллективного начала) как творца всех культурных форм и ценностей [1, с. 614]. О глубинной связи форм культуры с языком писали и Потебня, и Фрейденоберг, и Выготский. Они раскрывают миф как вторичную, надстроенную над естественным языком систему;

более того, у науки есть много общих черт с мифом, что указывает на возможность существования и науки как надстроенной над языком вторичной системы. Опираясь во многом на русскую школу, Леви-Строс обнаружил бриколаж первобытного мышления. Вяч. В. Иванов писал, что первыми филологами всегда были жрецы, и, со ссылкой на Ю. В. Кнорозова, что создание письменности всегда происходит в жреческом обществе [1, с. 622–624]. Миф, регламентирующий бытие общества, оказывается первобытной дологической формой, надстроенной над языком. Все неоднородности и неоднозначности древних языков, в которых одно слово могло иметь до двухсот значений и коннотатов, таким образом, сказывались и на неоднородности сознания, произведенного такой мифологической культурой. И хотя положение несколько улучшилось в научную эпоху, все же неоднородности языка до сих пор довлеют над сознанием и до сих пор фрагментируют его. Беспочвенность культуры буквально и означает ее надстроенность над языком. Но лишь в архаичном обществе, когда жрецы выступали «творцами имен», ибо были подобны Богам и выстраивали мир по «словам» (или языку), они выступали законодателями творения мира и имели власть над миром.

Итак, человек классический предстает перед историей философии как единое нерасчлененное начало (обозначаемое именем «Я»). Наоборот, человек неклассический (современный) уже рассматривается как фрагментированное существо, не имеющее единства, а если, в лучшем случае, таковое и имеется, то оно маркируется извне. Этот неутешительный прогноз раздвоенности, растроенности и даже поливалентности (полифрагментарности) детерриторализированной личности создает образ разорванного и раздавленного высокоразвитым информационным (и массовым) обществом человека. Только в конце XIX в. был разработан психоанализ, а в конце XX в. – шизоанализ, что является, скорее, закономерностью, связанной с естественным пониманием человека, а не случайностью, царившей по данному вопросу в истории.

Современное раскрытие секретов психики показывает, что именно в силу такой многообразности собственной структуры дифференцированная и фрагментированная личность способна переживать, проявлять эмоции (смеяться и плакать). Смех есть результат снятия напряжения между различными слоями или фрагментами психики личности.

И поскольку смех есть одно из самых древних свойств бытия человека, то вывод неутешителен. Классическая культура не знала человека. Как пишет Фуко в знаменитой работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук», человек – это открытие недавнее. Работая над «пылью» гуманитарного знания, неклассические мыслители обнаружили слои культуры и соответствующее им расслоение самого человека. В самом поверхностном смысле это расслоение и можно назвать мировоззрением.

Таким образом, смех есть дитя культуры; это, прежде всего, смех человека над собой и своей неоднозначностью, причастностью к многоликой культуре. Онтология смеха пролегает через сложную топологию личности, которую формирует культура. Это смех из настоящего над своим архаичным прошлым и историей. Смеяться над будущим бессмысленно, ибо оно неясно и трагично. Причем холодный (объектный) мир, в котором нет смысла, не является объектом для смеха (разве что по аналогии). Смех осуществляется в полилогическом пространстве смыслов; его сфера – субъект-субъектные (интерсубъективные) отношения и пространство столкновения Я-Другой-Другой. «Смех оказывается способным не только де-конструировать, но и ре-конструировать мир» [2, с. 7]. Такова физика смеха, сложнее дело обстоит с его метафизикой.

И хотя сама личность фрагментирована, смех является функцией целостности человеческой личности. Как считает Л. В. Карасев, «Человек, научившийся смеяться, – это человек, научившийся применять давным-давно известный ему механизм смеха для выражения чувства смешного, которое не поддается ни его воле, ни самоанализу... В смысле метафизическом сказанное означает, что смех предшествует человеку как некая уже качественно определенная целостность. Ребенок учится лишь тому, как дать этой возможности осуществиться» [2, с. 22]. Воля, видимо, все же воздействует на смех (волевые люди почти не смеются), но то, что смех является порождением древнейших архетипов и в этом смысле детерминирует личность изначально, свидетельствует о его первозданности. В определенном смысле он предшествует сущности человека, ибо порожден теми же архаичными процессами, которые порождают и мышление. И мысль, и смех появились как следствие дифференциации психики, но указывают на ее целостность. Мысль, определяющая смысл явления, основывается на интенциональности. Тогда как смех также имеет направленность, но опирается на разность смыслов. В таком случае он указывает на сложную внутреннюю механику (динамику) взаимодействия смыслов. Смысл всегда контролируется Я, и в случае его расхождения с тем, что заложено в целостности личности, складывается внутреннее противоречие.

В этом глубинном внутреннем пространстве психики, где рождается мышление, происходит постоянно взаимодействие не сводимых друг к другу начал – языка, сущности, существования, мира вещей и мира людей. О расхождении их между собой знали еще греки. Они точно знали о несводимости ряда мыслей и ряда вещей (мышления и существования). «Быть» – это еще не существо (не сущность). Но это и не вещь. В чистом виде оно не применимо к человеку. Бытие проявляется лишь тогда, когда появляется его смысл. Поэтому Dasein – это бросок (выдвинутость

человека) в бытие. Быть походит на объединение (водоем с водой). Жизнь пребывает и идет. Вероятно, поэтому вопрос о бытии преобразуется у Ницше в вопрос о становлении.

Сущность бытия адекватна сути движения. Человек хорошо знает, что такое сущее, и по его фиксации восстанавливает образ мира. Но у него нет органа, который бы мог зафиксировать движение на онтологическом уровне, поэтому определение движения является проблемой, однопорядковой с фиксацией бытия. Именно поэтому для фиксации движения естествознание использует представление о времени (еще Аристотель указал на механизм использования времени, хотя ключевой для него была проблема топоса). Совершенно аналогично для определения бытия Хайдеггер применял ту же категорию, зафиксировав его в горизонте времени. Однако с учетом причастности человека к его фиксации посредством смысла, он использует принципиально иную систему координат. Экзистенциалы, ориентирующие бытие в трех модусах времени (совсем в духе Августина), составляют естество нового представления о бытии. Проблема для человека состоит только в том, что он выступает как тонкий прибор, чувствительность которого позволяет далеко не каждому фиксировать сущность бытия. Только тогда, когда человек тонко настроен на «волну» бытия, оно проявляется в нем в виде смысла и фиксируется в языке, который таким образом, благодаря человеку становится домом бытия. Домом в том качестве, что структура этого дома и позволяет человеку фиксировать содержание бытия; дом как антенна-приемник, позволяющий фиксировать бытие как порыв ветра. Но язык также сам по себе бессмыслен, если нет антенны-человека. Таким образом, язык и бытие – лишь координаты, в которых может быть зафиксирован смысл. В таком качестве бытие-язык есть базисная система координат, над которой надстраивается вся культура (в виде системы смыслов или кодов, зафиксировавших эти смыслы). Видимо, здесь напрашивается аналогия с пространственно-временным миром Минковского, который в корне перевернул наши естественнонаучные представления о природе пространства и времени. Возможно, такой дефисный подход к бытию-языку позволит по-новому взглянуть на пространство культуры и пространство социума.

Подчеркну, что все бытийно-языковые координаты существования человека практически формируют пространство смыслов его существования, то есть того властного поля смыслов, которое позволяет ему реализовывать общий процесс жизнедеятельности. В таком ключе мы можем говорить и о том, что наличие смеха является фундаментальной онтологической проблемой расхождения глубинных бытийно-языковых констант существования человека. Точнее, поскольку смыслы и их расхождение генерируются на столь фундаментальном уровне

существования, можно говорить и о фундаментальной природе смеха. Можно зафиксировать возможность смеха над бытием, ничто, языком, сущим и другими фундаментальными структурами – и все это укладывается в глубинную природу человека. Он смеется не потому, что есть бытие и язык как таковые, а потому, что основой существования (его) бытия и языка является смысл. Более того, как считает американский философ Мармиз, мы пребываем в беспокойстве (из-за того, что не обнаруживаем ничто в основании (почве) того, что мы есть сами) [5, с. 39]. Смех – одна из фундаментальных констант существования человека.

Интерпретация существования человека в координатах бытия-языка позволяет утверждать, что смысл проявляется как власть. Быть, по мнению Мармиза, – это власть [5, с. 40]. И парадокс этой власти в том, что она проявляется как сила невидимая, но постоянно воздействующая. Ибо существо этой силы есть смысл, знание ключей и кодов к бытию. Она, по сути, как пограничное явление есть Ничто. Ведь смысл, как и мысль, нельзя ощутить на уровне чувственности. Он наполняет все, является одной из основ существования, но остается невоспринимаемым как форма. Смысл и есть незримая форма бытия, обладающая силой и властью, так как является инструментом мысли в мире вещей и людей. Посредством смыслов любая вещь объективируется. В таком же смысле материализуется и социум, как некая незримая форма власти над людьми (как механизм проявления Ничто в бытии). Лишь во второй половине XX в. человек научился материализовать формы. Компьютер – это реализованная материализация смыслов, которая стала возможной только в бытийно-языковом континууме. И бытие – это лишь незримая форма полноты вещи и мира (смысла вещей и мира). В таком контексте оно всегда раскрывается как пространство становления мира (и всего в нем), как невидимое Ничто, которое порождает (инициирует) мир. Полноту никогда не видно, ее невозможно зафиксировать. Она – как кенон Демокрита, – невидимый сосуд, задающий форму бытия, за пределы которой не выйдешь.

Формы и смысл есть невидимые проявления Ничто-силы, оформляющей мир и делающей его пригодным для бытия. Система кодов бытия Космоса (сущность Ничто) не меняется (ведь мир существует таким, каков он есть), отсюда и знаменитое ницшеанское «вечное возвращение» – возвращение по воле кодов мира (кодов полноты Космоса, кодов полноты жизни – заданных ключей бытия, которые его оформляют, создают его полноту). «Подобно Сизифу (Камю), люди проявляют себя в следовании проектам, прежде всего таким, что в великой схеме вещей, не видят ничто, не достигают ничего и не помогают никому» [5, с. 49]. – Если исходить из такого проекта (понимания) Ничто, жизнь человека становится бессмысленной. Все коды созданы до всякого времени, и человек во времени лишь их реализует посредством бытия. Все бессмысленно, и жизнь

бессмысленна, если изначально царит Ничто, а не бытие. Именно тот, кто ощущает этот глубинный надрыв Космоса, внутреннюю экзистенциальную природу Космоса, может смеяться смехом «бездны», как Фауст, или меонической свободы, как Бердяев. И свобода как фундаментальная константа бытия в таком измерении уже не является свободой в фундаментальном смысле. Смех из бездны (из ада), смех над Ничто – это смех вечности, от которой мысль останавливается в ужасе. Мы так и не поняли глубинной мудрости Екклесиаста, который из глубины веков вещает нам об ужасах кодов Ничто и бессмысленности существования.

Смысл всегда приходит с поверхности (со стороны формы), и в этом контексте извне, ибо поверхность – это ризома, сочетающая несовместимости. Смысл – явление поверхности (сознания, языка, мысли, понятия, действительности, бытия и т. д.). Бытие как объемная поверхность наполняет действительность, смысл возникает как механизм проявления наполненности в сознании, а сознание – как механизм понимания того, что не может быть понято (механизм смыслового сканирования бытия). И древние буддисты, сканирующие вечность и соприкасающиеся с Ничто, хорошо знали сущность нигилизма. Так что, как считает Мармиз, опирающийся на Ницше, буддизм – азиатский эквивалент европейского нигилизма [5]. Именно в таком контексте еще древние индусы ставили вопрос о допустимости смеха в монашеской среде (среде боддхисаттв).

А разве не из тех же корней произошел даосизм, утверждающий мудрость древнего пути Дао? И не из того ли сосуда черпал и Ницше? И тонкий (порой гротескный) юмор Чжуан-цзы также идет от вечности и знания Ничто (в том же смысле, что и знание Дао). Мудрость Востока идет от знания Ничто, ведь Брахман как вечный Абсолют и есть «сеятель», только Ничто может быть вечным, Ничто как то, что за пределами времени, что не поддается пространственно-временному описанию (сканированию), вечный путь (код) Дао. Европа пришла к этому только в XIX в., потому что путь бытия (путь знания), открытый Пифагором, Парменидом, Сократом и Платоном, заслонил путь Ничто, а Гераклит и Эмпедокл, не сумевшие укротить становление вечности, транскрибировали ее (вечность) как путь знания (диалектику). И христианство склонилось перед греками, разложив Единое в Троицу, ибо загадкой бытия как для индусов, так и для европейцев оставался человек (былинка перед вечностью, но царь Бытия – мыслящее бытие, мыслящий тростник).

Человек и в самом деле обладал удивительными свойствами: Ничто, конечно, он не знал, но Бытие оставалось в его власти. Более того, он обладал способностью видеть и глубину, и поверхность бытия. Поэтому спектр его деяний весьма широк. В противоположность глубины художника, культуролога, например, концентрируется на поверхности, оставаясь, как пишет Мармиз, мелочно преданным действительности [5, с. 56]. А

американский философ Рорти считал предметом озабоченности сатирика описание и переписание опыта (над бытием) различными способами, что фиксируется в языке и в целом становится предметом иронии [5, с. 85]. Поскольку же мы уже первоначально обладаем способностью видеть несовместимость широкого многообразия точек зрения, то обращаемся к чувству юмора [5, с. 135]. Иными словами, способность человека быть единым и фиксировать весь спектр возможностей проявления бытия является одной из основ появления смеха. Смысловое расхождение между различными (чаще всего несовместимыми) проектами описания действительности приводит к внутренним напряжениям психики, что, будучи зафиксированным посредством мысли или языка, приводит к смеху, юмору или иронии (в различных оттенках). Мир смыслов, трансформированный психикой в разность внутренних напряжений, раскрывается в двух противоположных состояниях: трагедии или радости, – что чаще всего реализуется в определенных экзистенциальных состояниях (с одной стороны, ужас, страх и трепет, с другой – смех). Однако все эти экстремальные проявления психики надстраиваются над действительностью. Посредством таких экзистенциалов раскрываются внутренние глубинные возможности человека, позволяющие в приоткрывающемся просвете увидеть истинность и смысл бытия. Таким образом, и смех является одним из мощных способов приоткрывания бытия, точнее, способностью психики приводить внутренние представления о бытии в гармоническое единство. Хотя Мармиз наоборот считает, что юмор связывается с чувством удовольствия и желанием продлить контакт с несовместимостью (вещей или явлений бытия) [5, с. 144–145], продлить чувство эстетического удовольствия от встречи с неожиданно приятным. Речь идет здесь не о различии в определении сущности смеха, а о различных аспектах встречающегося смеха. Ведь юмор, смех и ориентированные на них явления типа шутки или комедии, действительно кажутся связанными с вовлечением неожиданных изменений в наши образцы ожидания [5, с. 147]. Мармиз отстаивает ту точку зрения, согласно которой смех связан с несовместимостью (явлений бытия). Но ведь самим по себе явлениям бытия все равно, что о них думает человек, они безымянны и бессмысленны, пока в их существование не вмешивается человек. И только появление (вмешательство или действие) человека окрашивает эти явления ценностными параметрами, а вместе с такой оценкой проявляется несовместимость. В таком контексте смех адресуется также ко времени и пространству. Ведь «образцы ожидания» хранит память человека; их связанное совокупное единство есть история. Смех сталкивает времена (настоящее с прошлым) и ориентирован на ценностную окраску истории. Таким образом, смех к тому же всегда есть смех над временем и историей (в лучшем случае собственными). Он гармонизирует историю, смягчает

разрывы памяти, то есть осуществляет мягкую терапию психики. Согласно Фрейд, ситуация становится комедийной, когда зрителю (или очевидцу) кажется, что он вовлечен в нее, когда запреты преодолеваются без особых усилий. (Но) смех заканчивается, когда психическая энергия, первоначально сконцентрированная для одной цели, высвобождается, становится ненужной (исчезает необходимость в смехе) [5, с. 148–150]. Соответственно, смех указывает и на здоровое начало в человеке, и, в противоположном случае, на отклонение от нормы.

Существуют внутренние механизмы психики, фиксирующие расхождение смыслов. Психика как единый механизм выстроена для всех людей подобным образом. Эту ситуацию подобия Делез и Гваттари назвали «машинной желанием», которая, правда, у них построена по типу слома. В нормальном виде эта «машина» является испорченной. Но это не вина человека, таким конструирует его общество в тот момент, когда он еще не в состоянии что-либо изменить (в детстве). В обычном виде люди привычным образом реагируют на расхождение смыслов, например, подобным всем образом смеются над удачной шуткой. Но есть детский смех или смех юродивых, который у нормальных взрослых людей вызывает чувство мягкой улыбки или теплой грусти. Психика, как и любой, механизм может быть нарушена. В таком случае ее реакция на окружающий мир становится неадекватной. Так, в массовых явлениях (например, зрелищах, мистериях и т. п.), в которые человек вовлечен помимо воли, его психика выстраивается как подобный механизм в соответствии с волей «масс». В таком случается «образцы памяти» исчезают в горизонте психики и на сцене действительности проявляются «массовые» социальные явления, которые предметно исследовали на примере архаичного мышления Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль и др., а к современному мышлению применили М. Вебер, М. Фуко и Ж. Делез. Иногда целые общества под воздействием таких массовых психозов трансформируют психику своих граждан. В древних обществах жрецы несли слово людям и меняли их психику, в современных массовых обществах то же самое могут делать лидеры элит. Недаром, как утверждает Мармиз, и Фрейд считал юмор формой невроза (юмор смещает эмоции, которые иначе были бы использованы в иных обстоятельствах) [5, с. 154]. Общество имеет множество возможностей трансформировать психику людей однообразным способом. И тогда, когда на лицах людей застывает блаженная улыбка при виде «кровавого» лидера нации (например, Гитлера или Муссолини) или руководителя секты, обладающего харизмой (типа Муна), общество действительно превращается в истеричную однородную массу, способную на самые неожиданные (свирепые или смертельные) действия. Вот уж от гуманиста до зверя один шаг.

В каких же случаях такого рода массовые явления вызывают смех?

Мармиз считает, что шутка построена, а комедия найдена в мире. Комедия, подобно драме, пытается перенести аудиторию в новый мир, который создает художник. Но саму идею он чаще всего находит в истории. У юмориста, по Фрейду, мы находим Эго, ориентированное таким образом, что «принцип действительности» подчинен «принципу удовольствия» (та же самая ситуация неожиданно переинтерпретируется в терминах удовольствия, а не действительности) [3; 4]. Фрейд, пожалуй, один из первых осознал смысловую природу смеха и ее связь с психикой человека. Но у Фрейда, как в дальнейшем и у Бергсона, юмор носит часто отрицательный характер, за что их впоследствии критиковал Бахтин. По мнению последнего, юмористическое отношение способно видеть мир только в радужном свете. Юмор отказывается принимать боли и расстройства мира [5, с. 163]. Очевидно, что сказанное относится к юмору, так как смех сам по себе, как видно из сказанного выше, может выступать в разных ипостасях, неся как позитивную, так и негативную энергию. Более того, на глубинном фундаментальном уровне смех может выступать как экзистенциальное начало, схватывающее границу связи между Ничто и Бытием.

И все же, несмотря на возможность смеховых неврозов в массовых обществах, в целом смех привносит позитивную энергию в мир человека. Юмор, по Бахтину, в самом высоком смысле очищает. В этом его гуманистическое начало. Он очищает человека от нормирующего воздействия традиции и создает условия для раскрепощения личности.

1. Иванов В. В. Очерки по предыстории и истории семиотики // Избранные труды по семиотике и истории культуры: В 4 т.– Т. 1.– М.: Языки русской культуры, 1999.– С. 603–811.
2. Карасев Л. В. Философия смеха.– М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1996.– 224 с.
3. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет: В 2 т.– Т. 2.– Тбилиси: Мерани, 1991.– С. 175–407.
4. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет: В 2 т.– Т. 1.– Тбилиси: Мерани, 1991.– С. 139–193.
5. Marmysz J. Laughing at Noyhing. N.Y.: State University of New York Press, 2003.