

*Людмила Панкова*

## **ПРОБЛЕМА ПОИСКА ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБЩЕСТВЕ**

Важным шагом на пути к раскрытию социальной сущности смеховой культуры как элемента общественной жизни является изучение происхождения данного феномена. Среди специальных исследований, посвящённых проблеме генезиса смеха, преобладает этологическое и эволюционно-психологическое направление, в котором смех рассматривается как наследие животного состояния человека. Так, К. Лоренц видит в смехе механизм торможения и ритуализации исходной животной агрессивности человека [9]. Современный российский исследователь А. Г. Козинцев к основным вехам эволюции смеховой культуры относит социальную игру приматов, архаический праздник, магические представления о благотворности псевдоагрессии, мифы трикстерского цикла, исторически более поздние формы карнавализации, пародии и антиповедения и, как итог развития, комическое [4]. В данном подходе начальное звено эволюции смеховой культуры, относящееся к дочеловеческому прошлому, рассматривается как определяющее суть феномена смеха уже в человеческом обществе. А. Г. Козинцев видит сущность смеха в удовольствии от культурного регресса, от возвращения на примитивную, дочеловеческую стадию развития. Комический эффект возникает на основе одновременного восприятия субъектом самого себя на разных стадиях эволюции [5].

Человек обладает биокультурной двойственностью, в которой А. Г. Козинцев в качестве основополагающего, доминантного начала рассматривает биологию, а культура, в частности смеховая, предстаёт лишь в качестве фиктивного поведенческого комплекса: «...культурные мотивировки вторичны и для нас особой роли не играют, поскольку первичный мотив унаследован от дочеловеческой стадии и бессознателен» [5, с. 111]. Что касается таких принципиально различных проявлений человеческой физиологии и социальности как щекотка и юмор соответственно, то А. Г. Козинцев сводит их к единому основанию, состоящему во временном освобождении человека от бремени речи и культуры [5].

Как нам представляется, такой подход акцентирует именно животную природу человека, переносит сущностный аспект на сферу биологии, что противоречит философскому пониманию человека. Человека от животного, как известно, отличает наличие сознания. Соответственно, философский ракурс проблемы состоит в поиске оснований смеха именно в той сфере, которая формирует сущность человека, выделяет его из животного мира, а

именно – в сфере культуры, социального в широком смысле слова.

Идея А. Г. Козинцева о необходимости временного освобождения человека от культурного бремени при помощи тех или иных практик смеховой культуры представляется бесспорной. А вопрос о том, для чего необходимо такое освобождение, является дискуссионным. Мысль о необходимости регресса на докультурную стадию не вполне способна выдержать критику с позиций философского знания, поскольку перечёркивает социокультурную сущность человека. Существует также точка зрения, согласно которой смех является свидетельством отнюдь не животной, а божественной природы человека. Так, согласно Я. В. Чеснову, досоциальный смех младенца, который находится вне текста и вне культуры – это знак прихода божества [13].

На наш взгляд, пытаясь определить сущность человеческого смеха, не следует исходить из того, чем человек не является. С философских позиций смех как атрибут человека не сводим ни к проявлениям животной, ни, тем более, эфемерной божественной природы. Сущностные и конкретно-исторические смыслы смеховой культуры необходимо реконструировать в соответствии с этапами социально-исторического развития человеческого общества.

Задачей данной статьи является попытка определения первоначальных социокультурных смыслов смеховой культуры, соответствующих ранним стадиям развития общества. Актуальность данной задачи обусловлена необходимостью изучения исторического развития сущностных смыслов феномена смеха в обществе, что, в конечном счёте, будет способствовать созданию более целостной картины современности.

В. Шкуратов в своём исследовании по исторической психологии связывает происхождение смеха с доязыковой стадией развития культуры, а именно – с магией как первой знаково-культурной системой организации человеческой психики. Шкуратов считает магию единственной психокультурной системой, основанной на высвобождении телесной спонтанности из-под контроля социальной нормы и сознания. Архаический ритуальный смех восходит корнями к доязыковой стадии становления человека, и его первоначальная функция близка к магической [14].

Л. В. Карасёв, один из крупнейших исследователей философской природы смеха, говорит о двух ипостасях смеха в человеческом обществе. Первая ипостась смеха связана с выражением радости, «телесного» ликования, с «витальным» энтузиазмом. Такой смех Карасёв называет «смехом тела» и относит его к разряду состояний, характерных не только для человека: нечто похожее можно увидеть и у животных, которым также знакомы радость игры и физическое удовольствие.

Вторая ипостась смеха связана с собственно комической оценкой действительности. Такой смех, представляющий собой соединение эмоции

и рефлексии, получил наименование «смех ума». Если «смех тела» по преимуществу относится к «низу» человеческой чувственности, то «смех ума» – к интеллектуальному «верху». Это область рефлексии, парадоксальной оценки, сфера проявления остроумия. «Смех ума» – это тот самый смех, который имел в виду Аристотель, когда писал о способности смеяться как о специфической черте человека, отличающей его от животного.

Согласно Карасёву, из первоначального смеха, обозначающего радость и энтузиазм здорового, растущего тела, рождается «смех ума», вступающий в конфликт со своим предком-двойником. Обе формы смеха сосуществуют в истории культуры и жизни человека, постоянно переплетаясь и образуя неожиданные сочетания. Карасёв говорит, что такая двойственность смеха при единстве формы выражения как раз и является источником парадоксов и противоречий, не уместившихся в рамках феномена, признаваемого единым и монолитным.

Вариант разграничения «низшей» и «высшей» форм смеха, предложенный Л. В. Карасёвым, позволяет говорить об эволюции смеха наряду с эволюцией человеческого общества. Так, согласно Карасёву, беспричинная, бессознательная улыбка на лице новорожденного младенца, ещё целиком принадлежащего миру природы, – это аванс от мира человеческой культуры. С возрастом «смех ума» теснит первостихию телесной радости с тем, чтобы позднее разрешиться в улыбке мудрости: в той улыбке, которую можно увидеть на лице Будды [3].

Мы вслед за Л. В. Карасёвым также будем различать «смех тела» и «смех ума». Происхождение «смеха тела» относится к той стадии развития культуры, когда смеху приписывалась магическая функция воздействия на природу и пробуждения жизни. «Телесность» такого смеха определяется особенностями архаичного мышления, способного выстраивать ассоциативные связи между чувственными образами действительности, в частности, между смехом и жизненными силами природы, плодородием почвы и пр. Этот вид смеха зародился в архаические времена, когда человек ощущал себя неотъемлемой частью природы и воспринимал мир в синкретичном единстве. Проиллюстрировать витальный уровень смеховой культуры могут примеры ритуально-магического смеха, описанные В. Я. Проппом [9]. Архаический человек приписывал смеху способность буквальным образом пробуждать жизнь, возрождать силы природы, способствовать новому рождению умерших. В качестве источника жизни смех включался в структуру календарных и семейных обрядов, в частности повивальных, и даже погребальных.

«Смех ума» сопровождает более развитые стадии развития человеческого общества, постоянно переплетаясь с никуда не исчезающим «смехом тела». «Смех ума» связан с опосредованным,

символическим восприятием мира. Он фиксирует логические парадоксы и противоречия окружающей действительности. Обе ипостаси смеха сосуществуют и в современной смеховой практике, обуславливая сложность и неоднозначность интерпретации конкретных смеховых явлений.

Человеческий смех, согласно Карасёву, противопоставлен злу. Действительно, осознание присутствия зла в мире свойственно только человеку, как и способность смеяться. Смех рождается от «внезапного ... обнаружения того, что зло преодолимо» [3, с. 29]. Для нас в этом определении важна возможность преодоления зла, т. е. человек способен преодолеть противоречивость и абсурдность своего существования, возвыситься над ними.

Здесь уместно вспомнить концепцию А. Гелена, согласно которой человек выступает «биологически недостаточным» существом, поскольку он лишается возможности вести естественное существование, свойственное представителям животного мира [12]. Человек становится «незавершённым» существом, поскольку у него ослабевают инстинкты, он «выпадает» из животной-биологической организации и утрачивает гармонию существования. Согласно Гелену, культура (в самом широком смысле этого слова – как противоположность природе), общество и его институты восполняют биологическую недостаточность человека.

Однако взамен биологической гармонии, культура и общество предлагают человеку мир, насквозь пронизанный противоречиями, согласовать которые человеческому интеллекту оказывается не под силу. Смех в человеческом обществе становится механизмом защиты от несовершенства окружающего мира, там, где серьёзное отношение к его парадоксам равносильно гибели.

Смех помогает пережить травму перехода в мир культуры, поскольку ненадолго отменяет, «снимает» его противоречивость, восстанавливая изначальную гармонию и целостность. Именно в этом, на наш взгляд, состоит основная сущностная характеристика смеха.

Сущность смеха в человеческом обществе в её изначальном, первозданном виде можно выявить, обратившись к рассмотрению особенностей первобытного мифологического мышления. Мы будем опираться на определение мифа, сформулированное Л. Г. Иониним, поскольку в нём выражается соотношение мифа и конкретных проявлений жизни общества. «Миф – это яркая и подлинная действительность, ощущаемая, вещественная, телесная реальность, совокупность не абстрактных, а переживаемых категорий мысли и жизни, обладающая своей собственной истинностью, достоверностью, закономерностью и структурой и в то же время содержащая в себе возможность отрешённости от нормального хода событий, возможность существования иерархии

бытия» [2, с. 152].

Существует точка зрения, согласно которой мифологическое мышление является прамышлением, которому свойственна пралогика с её синкретичностью, неотчётливым разделением субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, пространственных и временных отношений, с её безразличием к противоречиям [6]. Сторонники такого подхода допускают существование двух качественно различных способов мышления – до- или пралогического и логического, из чего следует, что человек на разных этапах исторического развития оказывается не равен самому себе. Нам представляется более оправданной позиция К. Леви-Стросса, согласно которой «в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном» [7, с. 207]. Согласно Леви-Строссу, логика мифологического мышления мало отличается от логики позитивной, а разница между ними состоит не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу. Изменения происходят не в мышлении, а в окружающем мире, где человечество по мере своего исторического развития постоянно сталкивается с новыми явлениями.

Леви-Стросс полагал, что мифологическое мышление развивается из осознания некоторых бинарных противоположностей и стремления к их последующему преодолению медиацией, заложенной в мифе. Принцип бинарности был открыт ещё Э. Дюркгеймом, полагавшим, что в бинарной или дуальной организации мышления человек нашёл готовый трафарет, которым он пользуется при классификации внешнего мира. Для нас будет важна логика преодоления бинарных оппозиций человеческого существования, поскольку существенную роль в таком преодолении, на наш взгляд, играют именно смеховые элементы.

Леви-Стросс, анализируя логику мифологического рассуждения, отмечает, что между магистральными оппозициями, конструируемыми мифологическим мышлением (жизнь/смерть, сакральное/мирское), возникает промежуточный элемент, посредник – трикстер (плут, обманщик, шут). Миф, оперируя противопоставлениями, стремится к их постепенному снятию – медиации. Функцию такой медиации в мифе зачастую выполняет именно смеховой персонаж – трикстер. Он обладает двойственной природой, противоречивым характером, поскольку балансирует между крайними полюсами логической оппозиции в мифе, когда прямой переход от одного полюса к другому представляется невозможным. Так, Леви-Стросс на примере мифологии индейских племён Северной Америки объясняет, почему роль трикстера выполнял койот или ворон. Койот (пожиратель падали) – это переходная ступень между травоядными и плотоядными, между миром живых и миром мёртвых (если говорить о более высокой степени противопоставления). В связи с этим К.

Леви-Стросс пишет: «Трикстер <...> является медиатором, а потому-то в нём остаётся что-то от двойственной природы, которую он должен преодолеть» [7, с. 203]. Для нас в этом рассуждении важна роль трикстера как смехового элемента в переходе от двойственности к единству в постижении бытия человеком как архаичным, так и современным, поскольку мы согласны с Леви-Строссом в том, логика человеческого мышления в своих фундаментальных основаниях остаётся неизменной на разных этапах исторического развития человека.

Некоторые сходные взгляды на природу образа трикстера в мифе можно обнаружить у К. Г. Юнга [15], несмотря на то, что Леви-Стросс полемизировал с Юнгом по поводу природы мифа. Юнг, как известно, понимал миф как продукт коллективного бессознательного, состоящий из архетипов – бессознательно воспроизводимых схем организации внешнего опыта. Юнг, таким образом, относил миф к сфере психологии, в то время как Леви-Стросс – к сфере логического мышления. Нам в данном случае будет интересовать не столько природа противоречий, разрешаемых в мифе, сколько средство их разрешения. В качестве такового Юнг так же, как и Леви-Стросс, рассматривает образ трикстера в мифологическом повествовании. Юнг указывает на тройственную природу трикстера – «божественно-животно-человеческую»: «трикстер представляет собой первобытное «космическое» существо, обладающее божественно-животной природой: с одной стороны, превосходящее человека своими сверхчеловеческими качествами, а с другой – уступающее ему из-за своей неразумности и бессознательности» [15, с. 347].

Итак, проанализировав особенности мифологического структурирования мира, можно сделать вывод, что смех в человеческом обществе возникает как средство преодоления противоречий, с которыми неизбежно сталкивается человеческое сознание по мере перехода человека из мира природы в мир культуры. Одним из первоначальных медиаторных приёмов мифологического мышления является создание смехового образа трикстера, сочетающего в себе признаки оппозиционных категорий бытия. Данный приём мышления является, на наш взгляд универсальным, он присутствует в смеховой культуре разных эпох, в том числе, и в современной.

Мифологическое мышление, отражая противоречивость человеческого бытия, воссоздаёт эту противоречивость на социальном уровне. Средством такого воссоздания является ритуал как источник социально приемлемого поведения. Мы оставим в стороне этнографические и культурологические определения ритуала, и будем опираться на определение, предложенное В. Фуксом и обладающее наиболее общим характером: ритуал – это «социально регулируемая, коллективно осуществляемая последовательность действий, которые не

порождают новой предметности и не изменяют ситуацию в физическом смысле, а перерабатывают символы и ведут к символическому изменению ситуации» (цит. по: [2, с. 133]).

Принцип двойственности в мифологическом конструировании социальной реальности и роль ритуала в закреплении этой двойственности наглядно продемонстрированы в концепции общества Э. Дюркгейма. Исследуя элементарные формы религиозной жизни, Дюркгейм заметил, что аборигены Австралии различают два мира: мир повседневных рутинных забот, связанных с поддержанием жизни, и второй мир, представляющий собой реальность особого рода, которая не сводится к первой, эмпирической реальности. Дюркгейм подчёркивал коллективный, общественный характер второй, сакральной реальности, когда человек мог «отрешиться от нормального хода событий», заново переродиться и испытать необычайные переживания только сообщая с другими соплеменниками (цит. по: [10, с. 80]).

Рассматривая смех как средство преодоления оппозиций, конструируемых мифологическим мышлением, необходимо подробнее остановиться на механизме преодоления дуализма сакрального и профанного. По мысли Дюркгейма, мир профанного представляет собой повседневную рутинную деятельность, направленную на поддержание жизни человеческого рода. Мы под профанной реальностью также будем понимать реальность повседневной жизни человека, опираясь на характеристики, сформулированные П. Бергером и Т. Лукманом. Признаками реальности повседневной жизни, по Бергеру и Лукману, являются наивысшая напряженность сознания, самоочевидность, упорядоченность, объективированность. Реальность повседневной жизни присутствует «здесь-и-сейчас», а сознание человека здесь руководствуется прагматическим мотивом. Такая реальность существует как самоочевидная, безусловная фактическая данность [1, с. 40–43].

П. А. Сорокин, интерпретируя мысль Дюркгейма о дуализме сакрального и профанного в архаическом сознании, приводит пример из жизни австралийских племён, которая обычно делится на два периода. В течение первого периода австралийские аборигены заняты охотой, рыболовством, обеспечением всего необходимого для жизни. Затем наступает второй период – обычная жизнь сменяется праздником «короббори». В этот период исчезают все запреты, а танцы, украшения, новые татуировки и маски помогают каждому считать себя новым освобождённым существом [10].

В. Н. Топоров, говоря об универсальных мифопоэтических схемах, изначальную форму которых можно реконструировать на основе архаических космологических мифов, описывает реальность особого рода, характеристики которой схожи с характеристиками праздника «короббори».

Основным мотивом космологических мифов является противостояние организованного, упорядоченного начала в мире и хаоса. Для разрешения этого противостояния необходим поединок между членами бинарных оппозиций. В условиях поединка «границы между членами противопоставлений, между героем и его антагонистом, означаемым и означающим <...> могут становиться призрачными. Непрерывность и гомогенность пространства и времени уничтожаются <...>. Решение задачи может происходить лишь в сакральном центре пространства, противостоящем профаническому пространству, и в сакральной временной точке, на рубеже двух разных состояний, когда профаническая длительность снимается и время останавливается» [11, с. 194–195].

В соответствии с этим нам представляется важным привести классификацию ритуалов, разработанную Дюркгеймом, поскольку она позволяет определить роль ритуального смеха в мифологическом конструировании двумерной реальности. Дюркгейм разделяет ритуалы на две категории: отрицательные и положительные. Целью отрицательных ритуалов является чёткое разграничение двух реальностей и недопущение их смешения. Такие ритуалы поддерживают «закрытые» мифы, когда человеку не остаётся места для творчества и свободного мышления. Положительные ритуалы призваны приблизить человека к миру сакрального для того, чтобы изменить жизненную ситуацию в лучшую сторону, чтобы мир мог компенсировать растрченную в ходе существования энергию. К положительным ритуалам Дюркгейм относит имитационные ритуалы (проигрывание священных ситуаций, имевших место «во времена оно»), коммеморативные ритуалы (воспроизведение прошедших событий) и искупительные ритуалы (искупление последствий святотатственного поступка) (цит. по: [2, с. 136]).

На наш взгляд, смех может являться элементом положительных ритуалов в силу медиаторной функции смеховых элементов в мифе, когда необходимо устранить дистанцию между оппозициями человеческого существования. Там же, где необходимо чётко разграничить противоположности, такие, к примеру, как жизнь и смерть, на смех налагается запрет. Как отмечает В. Я. Пропп [9, с. 228], запрет смеха имеется в сюжетах, предметом которых является проникновение живого в царство мертвых. Герой, принадлежащий миру живых, спускаясь в подземный мир (отправляясь в «иное царство»), получает совет ни в коем случае не смеяться, поскольку смехом он может себя выдать.

Таким образом, говоря об архаическом ритуальном смысле смеха в обществе, можно сделать вывод о том, что смех, являясь в некотором роде промежуточным звеном между примиряемыми бинарными оппозициями, которые конструирует логика мифологического мышления, входил в структуру положительных ритуалов, направленных, в частности, на

стирание грани между мирским и сакральным. Магическая функция ритуального смеха была направлена на приобщение к миру сакрального, с тем, чтобы мир мог противостоять энтропии, восполняя растрченную в ходе существования энергию. Конструирование сакрального мира, при этом, строилось на принципе антизнаковости, понимаемом не как перечёркивание, а как «переворачивание» знаковых маркеров повседневной социальной действительности. Данные первоначальные функциональные смыслы смеховой культуры получают своё развитие в ходе дальнейшего социально-исторического процесса.

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.– М.: Медиум, 1995.– 336 с.
2. Ионин Л. Г. Социология культуры.– М.: Логос, 1995.– 280 с.
3. Карасёв Л. Философия смеха.– М.: РГГУ, 1996.– 224 с.
4. Козинцев А. Г. Смеховая культура: ранние этапы // Вестник Российского гуманитарного научного фонда.– 2005.– № 4 (41).– С. 17–27.
5. Козинцев А. Г. Человек и смех.– СПб.: Алетейя, 2007.– 236 с.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении.– М.: Педагогика-Пресс, 1994.– 608 с.
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология.– М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985.– 535 с.
8. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»).– М.: Прогресс Университет, 1994.– 269 с.
9. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха.– М.: Лабиринт, 2002.– 192 с.
10. Сорокин П. А. Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии / под ред. Ковалевского М. М. и Де-Роберти Е. В.– Сб. 4. Генетическая социология I.– СПб.: Образование, 1914.– С. 58–83.
11. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического.– М., 1995.– 624 с.
12. Филиппов А. Ф. Гелен Арнольд // Современная западная социология: Словарь.– М.: Политиздат, 1990.– С. 61–62.
13. Чеснов Я. В. Герменевтический поход к изучению смеха // Этнографическое обозрение.– 1996.– № 7.– С. 53–61.
14. Шкуратов В. Историческая психология.– М.: Смысл, 1997.– 505 с.
15. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов.– К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.– 384 с.