

*Илья Рейдерман*

## СМЕХ КАК УТВЕРЖДЕНИЕ БЫТИЯ

Речь пойдёт не просто о смехе с его бесчисленными оттенками, но о смехе в некотором роде изначальном, архаическом, ритуальном. Это смех не оттого, что лично меня что-то рассмешило, а смех в некотором роде по принуждению. Смех не индивидуальный, а коллективный. А. Бергсон писал: «Чтобы понять смех, его необходимо перенести в его естественную среду, каковой является общество, в особенности же необходимо установить полезную функцию смеха, каковая является функцией общественной» [1, с. 16]. Исследователь ритуального смеха говорит именно об этом.

Функция смеха в ритуалах сводится прежде всего к трансцендированию, выходу за пределы данных обстоятельств. Ритуал представляет собой как бы иную реальность в сравнении с реальностью повседневности. Смех же – «точка перехода» в эту иную реальность. Он как бы отменяет повседневность. «Смех нарушает существующие в жизни связи и значения. ... Он как бы возвращает миру его изначальную хаотичность» [3, с. 3].

Мы знаем, что функция многих ритуалов заключалась в сплочении членов племени. При этом в ритуале у всех его участников возникало особое состояние сознания, в котором многократно усиливались переживания. Эмоции были бурными и часто разряжались смехом. Следует сказать, что многие ритуалы, в которых смех был обязателен, или, напротив, запрещался, – были *ритуалами перехода*. Главные этапы перехода в человеческой жизни – рождение, посвящение во взрослость (в обрядах инициации), и, наконец, последний переход – из жизни в страну мертвых. Виктор Тэрнер, один из ведущих исследователей ритуала, выдвигает два ключевых понятия – «лиминальность» и «коммунитас» [9, с. 67]. Лиминальность – это и есть собственно переходное состояние. Например, состояние юношей и девушек, переживающих обряд инициации. Это состояние изъятости из социальной структуры, пребывания в некоей неопределенности. Ты уже не тот, кем был прежде. И еще никем не стал. Обычно проходящие инициацию помещаются в особое пространство за пределами поселения, и там они должны пережить как бы временную смерть, что подчеркивает смена имени. В этом особом пространстве люди, временно утратившие все, абсолютно равны. Лишенные всех прав, унижаемые, осмеиваемые, ввергнутые, так сказать, в состояние хаоса, бесструктурности, – они неожиданно очень тесно сплавиваются друг с другом. Возникают те изначальные связи, та не мотивированная ничем близость, которая и лежит в фундаменте социума. Эту действительную общность существования – Тэрнер и называет «коммунитас».

Полагаю, что сказанное можно ассоциировать со смехом. Ибо разве не то же происходит с человеком смеющимся? В ритуальном празднике,

следы которого сохранились в описываемом Бахтиным карнавале, господствует лиминальность, полное разрушение господствовавшей социальной структуры, ввергнутость всех в смеховое пространство, уравнивающее всех, и даже переворачивающее отношения верхов и низов. И как следствие, возникает «коммунитас», ощущение фамиллярной близости, братства участников празднества. Известно, что мусульманство в момент выбора подходящей религии для Руси было отвергнуто из-за запрета употреблять вино. А без питья, которое как раз способствует вхождению в особое состояние сознания, без общего бурного веселья, какой же праздник? Ритуально празднуя, дружина князя сплачивается сама и укрепляет свои отношения с князем. И то же самое можно проследить на африканском материале. Вождь «должен смеяться вместе с людьми, а смех для идембу имеет свойства белого. ...Белизна символизирует единую нить связи, включающей в идеале живых и мёртвых...» [9, с. 177].

У идембу – «белый смех», наглядно проявляющийся в сверкании зубов на темнокожем лице. Но белое имеет еще и иной смысл – материнского молока и семенной жидкости. Как видим, и совсем на другом материале подтверждается идея В. Я. Проппа, который, анализируя сказку о Несмеяне, связывает смех с силой, воспроизводящей жизнь.

Особенно важно замечание Тэрнера о нити связи, соединяющей живых и мёртвых. Смех, так или иначе, связан с ритуалами, сопровождающими рождение и смерть. Особо хочется выделить самые архаичные из ритуалов, где хоронят под ритуальный смех. «Почему же смеются при смерти, при похоронах, при убийстве? – пишет М. Т. Рюмина. – Смех тут воспринимается, как противоестественная реакция, вызывает удивление и недоумение» [7, с. 139]. Она предлагает рассматривать такой смех как оберег, защиту от мертвых. Мертвых и в самом деле боялись. Их нужно было проводить в царство мертвых по всем ритуальным правилам, иные мертвые, не попав к месту назначения, могут сильно навредить. Однако же есть и другое объяснение, опирающееся на этнографические данные. «Смех в представлении древних был одним из способов создания и воссоздания жизни, ...смеху приписывалась возможность не только сопровождать жизнь, но и вызывать ее» [4, с. 70]. Если согласиться с этим утверждением, то смех – не просто свидетельство о жизни (в стране мертвых не смеются!), но и дающий жизнь. И закономерно, что со смехом связана и жизнь растительности, и понятно, почему смеются охотники после поимки зверя. Но самое главное, о чем следует сказать, трактуя смех перед лицом покойника: *смех есть победа над смертью*. Кажется, вот он, наличный факт, вот он, мертвый! Но смех как бы поднимает человека над любыми фактами, в том числе и над фактом смерти. Смеясь, человек выходит за пределы заданных ему житейских обстоятельств. Попросту говоря, трансцендирует в иное, не житейское пространство.

Японский самурай делает себе харакири – с неременной ритуальной улыбкой на лице. Некий Инь-фен умирает, встав вверх ногами. Это «дзэнский смех перед лицом смерти, восходящий к ритуальному смеху, являющемуся магическим средством воскрешения умершего, и таким образом снимающий оппозицию “жизнь-смерть”» [8, с. 75]. Не могу отделаться от искушения процитировать приводимые исследовательницей строки японского поэта Сэнгая:

*«Есть вещи, которые мудрому сделать не под силу,  
зато дурак может.*

*Неожиданно открыв путь жизни в пучине смерти,  
он раздражается искренним смехом»* [8, с. 73].

Известен и русский дурак, который плачет на свадьбе и смеется на похоронах. Это не просто шутовская путаница, а отголосок древнейших ритуалов. Впоследствии ритуалы предписывают не парадоксальный смех при виде смерти, а более естественный для такой ситуации плач. Смех же оказывается под запретом. Вероятно, и потому, что в стране мертвых не смеются. Вот история, взятая из скандинавской мифологии. Умер юный бог весны Бальдр. Его младший брат отправился к хозяйке царства мертвых Хель. Хель согласилась отпустить Бальдра, если только боги обойдут весь мир, и увидят, что все живое и мертвое в нем плачет по Бальдру. Действительно, все вокруг плакало, но некая великанша в пещере смеялась. В эту великаншу превратился коварный Локи. Как видим, нарушение запрета на смех влечет за собой тяжкие последствия.

Нечто аналогичное происходит и при инициации. Подростки как бы умерли для племени и должны родиться вновь. Им запрещается смеяться, а девочки, а иногда и взрослые женщины изо всех сил пытаются их рассмешить. Тут и комические переодевания, пение непристойных песен, сквернословие, жесты обнажения – словом, весь набор комических элементов, свойственных и карнавальной культуре средневековья.

Но следует сказать, что карнавальная культура, рассматриваемая Бахтиным, есть уже вырожденная форма архаической культуры. А значит, и смех здесь лишён чего-то существенного. У Бахтина в качестве иллюстрации жизнеутверждающей функции смеха – образ рождающей смерти и торжество материально-телесного низа. Низ – без, так сказать, верха. Полное сокрушение всякой духовности. Ничего удивительного: карнавальный смех воинственен, его можно понять лишь в противопоставлении официальной культуре, бестелесной духовности христианства. Это выплеск остатков языческой архаики – буквально сокрушающий христианскую культуру. И роль этого языческого карнавала – прежде всего деструктивная, разрушительная. Ничего подобного в подлинной архаике нет – смех в ней противостоит не другой культуре, а только тесноте жизненных обстоятельств, не исключаяющей страданий и

смерти. Смех здесь не разрушает, а воссоздаёт жизнь на каком-то ином, не бытовом уровне. Я бы рискнул сказать – духовном. Я рассматриваю смех как своего рода зародыш духовности.

Вообще с восприятием концепции Бахтина в его книге о Рабле и смеховой культуре произошли некоторые недоразумения. Работа создавалась в условиях сталинизма, и мы в 60-х увидели в ней прежде всего протест против удушающей человека официальной идеологии. То есть в некотором роде социальный жест самого автора. Мы воспринимали не столько идею торжества раскрепощённого материально-телесного низа, сколько идею торжества жизни, которая не укладывается в готовые формы. Идею карнавального сознания мы восприняли некритически. Мы не заметили опасности, таящейся в идее тотальной карнавализации сознания. В карнавальном сознании нет ничего абсолютного, оно релятивистское. По существу оно очень близко постмодернистскому сознанию, всё деконструирующему и всем играющему (ироническая улыбка на устах при этом обязательна!). Словом, этот смех не слишком похож на архаический, прежде всего утверждающий бытие. В нем недостает именно положительной силы смеха. Если не считать положительной силой утверждение материально-телесного низа.

Карнавальный смех Рабле-Бахтина кажется совершенно лишенным даже намека на духовность. Между тем все это присутствовало в ритуальном смехе архаики и несло духовную функцию. Дело, следовательно, не в материально-телесном низе, взятом самом по себе. Дело в тех общественно полезных функциях, о которых говорил Бергсон. Это не просто функция рекреации, отдыха от будней. Вообще исследователи смеха – и М. Т. Рюмина, и Л. В. Карасев – упорно делят смех на две основные разновидности. Одна из них – «смех физиологический, выражающий радость телесного бытия», другой же, по выражению Карасева, – «смех рефлексивный, смех ума» [2, с. 19]. Получается, что телесный смех – смех беспредметный, в некотором роде животный. Но представить себе смех без участия тела я не могу. Главное же – архаический мир синкретичен, в нем нет христианского раздвоения на дух и плоть, в нем смех обретает единство. Из чего следует, что даже тот смех, который нам кажется «жи-вотным», становясь ритуальным, способен выразить некие духовные смыслы. Сошлюсь ещё раз на работу о дзэнском смехе. «Вульгарный, плотский, животный смех характерен для всей дзэнской традиции» [8, с. 70]. Считать ли его просто отголоском «смеха простонародья»? Смех вообще явление не физиологии, а культуры. Дзэнский смех – принадлежит культуре дзэн. Он ритуальный. Он намеренно такой, все снижающий, не позволяющий возвести что бы то ни было на пьедестал, даже и самого Будду (который, кстати, улыбается, и в этой улыбке – тайна обретенной мудрости и покоя).

Еще раз подчеркну, что смех связан прежде всего с обрядами перехода.

В том числе и с календарными праздниками, знаменующими переход от зимы к весне, от лета к осени, наступлением Нового года, и т. п. Существует громадная литература, неизменно подчеркивающая роль смеха в такого рода праздниках. А праздник – это отсутствие обычных социальных рамок, всеобщее равенство, некая «теснота», сближающая людей, упрощающая общение. Всё это, как уже говорилось, связано со смехом, так что можно даже сказать, что без смеха нет и праздника. Карнавал завершает зиму и начинает весну. «В карнавальных символах все и всё представлялось в смешном виде. Особую атмосферу карнавала создавали фривольный характер поведения, смех и веселье, игры и танцы, имеющие эротический смысл, т. е. действия, которым издревле приписывалось свойство магическим образом вызывать плодородие» [5, с. 32].

Все это общеизвестно. Но следует понять сказанное расширительно. Тут я подхожу к главной теме статьи, пытаюсь выявить особый, так сказать онтологический характер смеха. **Смех соединяет человека с миром.** Пусть даже и несовершенным, исполненным страдания и зла. **Смех выводит человека из его малого мира и вписывает его в мир большой, в котором с небес сияет солнце, улыбающееся, изначально связанное и с плодородием, рождением всего. Именно эту роль играют выводящие человека за пределы повседневной жизни праздничные ритуалы, вписывающие человека в космос, воссоединяющие его со всей природой. Точно так же они заново вписывают человека в его племя, род, давая ощущение необычно тесного единения с соплеменниками. Единство со всем миром есть базовое состояние человека, хотя и существующее часто совершенно неосознанно.** Именно этого ищут адепты многих восточных учений, жаждущие достичь просветления, то есть осознать, пережить блаженное чувство единения со всем сущим. Ищут они этого индивидуально. Ищут того, что на самом деле уже было в начале человеческой истории, переживаемое коллективно в мифоритуале.

Не нужно думать, что если архаический человек еще достаточно плотно вписан в природу и социум, у него не возникает индивидуалистических импульсов. В повседневности связи между людьми становятся менее тесными, и люди готовы следовать своему природному эгоизму. Мифоритуал создает состояние уже упоминавшейся лиминальности, и тут человек даже перестает быть отдельным, обладающим индивидуальностью существом, он как бы сливается, утрачивая себя, с массой, со своего рода природной и социальной первоматерией. Как видим, эта «утрата себя» и полнота слияния с миром или Богом присуща не только мистикам. Смех неотделим от мифоритуала. **В смехе человек выходит за свои границы, преодолевает свою ограниченность. Он как бы «распредмечивается» и уже в новом качестве готов войти в состав некоего Целого.**

В связи со сказанным следует обратиться к образу трикстера – демонически-комического антигероя, плута, озорника, существующего в разных мифологиях. Так, у индейских племен этот образ существа, совершающего нелепые поступки и вызывающего насмешки, первоначально предстает как существо неопределенное, как дитя, не знающее самого себя, неопределенным является даже его пол: будучи мужчиной, он временно превращается в женщину. Но все же главной является его фантастическая похотливость, свой пенис он несет в коробе за спиной, использует его самым неподходящим образом, как бы не зная еще его подлинного места и предназначения. Будучи не в состоянии жить в обществе, он оказывается в полном одиночестве, лицом к лицу с природой. И хотя после многих приключений, напоминающих плутовской роман, он, в конце концов, как бы взрослеет и возвращается в общество, его природа вряд ли радикально изменилась. Он воплощение стихии, неорганизованности, он нарушает множество табу, он явно не вмещается в социальный порядок. Исследователь говорит об этом цикле мифов как о произведении юмористическом и даже сатирическом. Индейцы виннебаго создают сатиру на самих себя, на свой образ жизни. «...Перед нами – своего рода отдушина для выхода протеста, несогласия со многими, часто тягостными обязанностями, связанными с социальным порядком виннебаго, их религией и ритуалами. Первобытные люди изобрели множество таких отдушин» [6, с. 217]. Отдушиной является смех. Он выводит человека в некое бесструктурное, хаотизированное пространство. Пространство свободы, пусть и в некотором роде незаконной. **Тут мы и можем отметить главную духовную функцию ритуального смеха – он создает «иную реальность», в которой господствует свобода. Человек, окруженный множеством запретов и предписаний, вынужденный искусно лавировать, дабы не нарушить ни одного из табу, – внезапно оказывается совершенно свободным! Без такой в некотором роде абсолютной духовной свободы нельзя себе представить человека как человека.** Другое дело, что мир свободы вписан в мир, в котором живут люди, тут нет решительной оппозиции, как в позднейших религиях. Смеясь, человек не только нечто отрицает, но и как бы примиряется с отрицаемым. Не то в христианстве, которое есть религия плача, исключаяющая смех, полагающая его языческим и дьявольским. Тут пространство свободы перенесено на небеса, находясь в непримиримой оппозиции всему мирскому, всему «плотскому». И выходит, что язычество утверждает действительный мир, бытие, а христианство его отрицает, и это мироотрицание роднит его с гностиками.

Но вернемся к трикстеру. В мифах о нем прослеживается сюжет «взросления», которое все же никак не может свершиться до конца. Трикстер – ребенок, который шалит, сам не понимая, что он делает. Здесь

видим воспоминание о детстве, особенно раннем, и в то же время «этот сюжет воплощает смутные воспоминания об архаическом и первобытном прошлом...» [6, с. 239]. Но зачем же нужно такое воспоминание? Это воспоминание о времени, когда еще не было жесткого порядка. «Беспорядок – неотъемлемая часть жизни, и Трикстер – воплощенный дух этого беспорядка. Его функцией в архаическом обществе... является внесение беспорядка в порядок и, таким образом, создание целого, включение в рамки дозволенного опыта недозволенного» [6, с. 257].

Все, что сказано о трикстере, может быть прямо связано с функциями смеха. Но особенно любопытен комментарий К. Г. Юнга к этому мифу. Будучи психотерапевтом, он не может не видеть и в мифе некоей терапевтической функции. Он утверждает, что то, что кажется забытым, на самом деле продолжает жить, «в противном случае, Трикстер – в виде, например, карнавальных образов Пульчинеллы и шута – не вызывал бы у людей столь живой реакции вплоть до настоящего времени» [10, с. 277]. Юнг отождествляет образ Трикстера с архетипическим образом Тени, живущем в индивидуальном и коллективном бессознательном. Тень – воплощение всего неприемлемого для нашего сегодняшнего развитого сознания. Но это неприемлемое, теневое тем не менее живет в сознании как сегодняшнего, так и первобытного человека. Центральная идея Юнга состоит в интеграции всех архетипических составляющих личности, а значит и в признании и даже приятии своей Тени.

Благодаря Юнгу мы выходим к проблеме, акцентированной едва ли не всеми исследователями: смех и зло. Уже упоминавшийся Л. В. Карасев утверждает категорически, что смеха без зла не бывает (если только это «умный», а не витальный, животный смех). По его мнению, над злом ужасающим мы смеяться не станем. Мы посмеемся над злом в какой-то мере терпимым. Все дело, следовательно, в мере зла. Мне представляется, что смех есть, прежде всего, победа над злом. Духовная победа! Возвышение над уровнем зла. Самое страшное зло для человека – смерть. И все вышесказанное о ритуальном смехе перед лицом мертвого приобретает этот оттенок победы над злом смерти. Всякая культура должна как-то примирить человека с собственной смертью. А заодно примирить и с «меньшей мерой зла». Но что такое это примирение? Это и есть признание и приятие юнговской Тени. Смеясь, человек одновременно смеется и над собой, примиряясь с собственным несовершенством. Отсмеявшись, мы можем жить дальше, в этом несовершенном мире, из которого мы не можем устранить зла и страданий. Мы можем вернуться обратно, в социальный порядок. Смеясь – мы готовы принять мир, как бы простить ему его недостатки. И это отнюдь не христианское всепрощение. Тут иные мотивы! Тут радость бытия, которая на миг ослепляет нас, позволяя не видеть того, что мешает

этой радости.

Вкрапленная обобщения в текст статьи, я не стану перечислять их в качестве итоговых выводов. Сегодняшняя смеховая культура по большей части есть культура досуга, рекреации. Превенная роль смеха в ней забыта. Забыт смех оргиастический, максимально приближающийся к гомерическому смеху олимпийских богов. Но боги были бессмертными. А тут – смеялся смертный, становясь полубогом, героем. Еще древний грек смеялся перед лицом смерти. И не в этом ли суть героизма? Вызов судьбе. Смех, особенно оргиастический, «распредмечивает человека», как бы снимает с него одежды готовых ролей, делает его новым, не готовым, существующем в таком же неготовом – и потому бесконечно живом мире. Смеясь, человек хотя бы на время расстается со своим прошлым. М. Хайдеггер говорил об ужасе, испытывая который, человек оказывается перед лицом «ничто» и тем самым приближается к бытию. **Мне представляется, что бытие открывается человеку в смехе. Бытие – это мир, которого я больше не боюсь, от которого я не отчужден, который хоть на миг стал родным – и я переживаю минуту единения с ним. Бытие не может быть частичным – должна быть полнота бытия. В смехе – человек как бы возвращается в «утраченный рай», становится снова похож на ребенка и ликует, радуется, утверждает бытие.** Моя задача – в анализе ритуального, архаического смеха увидеть эту онтологическую суть смеха как победы над небытием и максимальным утверждением бытия.

1. Бергсон А. Смех // Французская философия и эстетика XX века.– М.: Искусство, 1995.
2. Карасев Л. В. Философия смеха.– М., 1996.
3. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в древней Руси.– Л.: Наука, 1984.
4. Покровская Л. В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.– М.: Наука, 1983.
5. Покровская Л. В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники.– М.: Наука, 1977.
6. Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комм. К. Г. Юнга и К. К. Кереньи.– СПб.: Евразия, 1999.
7. Рюмина М. Т. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность.– М.: УРСС, 2003.
8. Сафонова Е. С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.– М.: Наука, 1990.
9. Тэрнер В. Символ и ритуал.– М.: Наука, 1983.
10. Юнг К. Г. О психологии Трикстера // Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев.– СПб.: Евразия, 1999.