

Александр Козинцев

Феномен «смех-плач»: о различии сходного

Памяти Татьяны Александровны Бернштам

«И в смехе болит сердце, и конец радости — печаль» (Притч. 14: 13). Так в еврейской Библии, так и в Вульгате. Первая фраза звучит парадоксально. В Синодальном переводе парадокс смягчен с помощью вставки «иногда» — дескать, «иногда болит». А в Септуагинте и вовсе никакого парадокса нет («К радости *не* примешивается печаль, но...»). Уж не толковники ли решились на свой страх и риск придать непонятной для них фразе противоположный смысл? Неизвестно, ведь каким был оригинал, не знает никто. И сегодня связь смеха с плачем так и остается тайной.

В 2000 или 2001 г. я попросил Татьяну Александровну написать что-нибудь для сборника «Смех: истоки и функции». Она обещала подумать, потом отказалась: мой антропологический подход ее отпугивал. Сказала, что работает над темой смеха и плача как единого феномена, но работу, когда напишет, отдаст скорее всего не в мой сборник, а в какой-нибудь другой, ближе ей по духу.

И вот сейчас, когда я уже не могу поговорить с нею, ее замечательная работа передо мной [Бернштам 2008]. В ней есть настоятельные упоминания о «Козинцеве и его соратниках», полемики нет. Как было бы хорошо обсудить сейчас и то, что нас разделяет, и, главное, то, что сближает. Напрасно мы откладываем такие разговоры на потом.

Александр Григорьевич Козинцев
Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург
agkozintsev@gmail.com

В последний раз мы встретились на защите чьей-то диссертации — судя по отзывам оппонентов, не лучшей из тех, что проходили через наш Ученый совет. Т.А. (она была уже тяжело больна) работу читала, я — нет. «Слабенькая?» — спросил я у нее тихо. К моему ужасу, она приняла вопрос на свой счет и сказала, что да, но вполне еще ходит.

Итак, смех-плач. Т.А. представила их как нечто слитное. Конечно, и до нее это делали все, кто вслед за Аристотелем указывал на единый источник комедии и трагедии, и все, кто писал о соседстве смеха и плача в обрядах перехода. Но Т.А. связала оба явления на русском материале — поистине необъятном. Она первой заговорила о восточнославянской «плачевой культуре», оказавшейся в тени культуры смеховой. Начать этот разговор было тем более необходимо, что в недавнем сборнике, вышедшем в США, — единственном в своем роде, специально посвященном религиозным аспектам плача в разных традициях [Holy Tears 2005] — о русской культуре не сказано почти ничего.

Почему же так получилось, что плач привлекал исследователей гораздо меньше, чем смех? Почему существуют десятки теорий смеха, тогда как теории плача можно пересчитать по пальцам?¹ Мне известно лишь две философские монографии о плаче, да и то в сопоставлении со смехом, причем в названиях обеих первым упоминается смех, а плач — вторым [Plessner 1941; Stern 1949]. А ведь если, как думает большинство, включая Т.А., плач и смех — полюса одного ряда (смерть — возрождение; печаль — радость), то почему именно к смеху, а не к плачу было приковано всеобщее внимание?

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, спросим себя — действительно ли перед нами явления одного ряда? Спору нет, их сходство бросается в глаза. Я сам указывал на этологические и нейрофизиологические аспекты, сближающие смех с плачем. Теми же чертами, кстати, обладает еще один загадочный феномен — зевота [Козинцев 1999]². Все три проявления можно считать «реакциями отказа», антагонистичными по отношению к речи и действию. Их заразительность свидетельствует об их былой коллективности и об их адаптивной (антистрессовой) роли. Но за этой общностью — качественные различия.

Человек только и делает, что придает своим, казалось бы, естественным проявлениям неестественные формы. В этом,

¹ Сводку теорий см.: [Lutz 1999].

² Говорить о «культуре зевоты» по аналогии со смеховой и плачевой культурой, по-видимому, преждевременно, хотя бы потому, что этот феномен, в отличие от смеха и плача, толком не отрефлектирован ни обыденным, ни религиозным сознанием и не включен в ритуал.

наверно, и состоит суть человека как культурного, а потому глубоко неестественного существа. Так, магическое сознание превращает плач и смех в метафоры смерти и возрождения [Фрейденберг 1997: 104–105], христианское — в такие же метафоры идеального и анти-идеального поведения. Когда смех и плач мыслятся как единое целое, то повод для их совместной актуализации — похороны Костромы, крещение кукушки, строительство Второго Храма (1 Езд. 3: 12–13) или же песня о Зое Космодемьянской — несуществен, раз нам все равно нужно коллективно плакать и смеяться. А когда нужно, наоборот, развести смех и плач по разным полюсам, то выясняется, что «Давид молится да плачет, а Саул веселится да скачет». Не беда, что в первоисточнике сказано прямо противоположное, главное — метафоризовать идеологему и закрепить поведенческий стереотип с помощью наглядных образов.

Кстати, говоря, что «Евангелие переосмыслило эмоции в духовно-нравственные категории», мы упускаем из вида, что за так называемыми «духовно-нравственными категориями» в христианстве стоит магия. Она была с человеком всегда, она остается с нами, в какие бы одежды ни рядилась. «Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь!» Это ли не магическое правило? Настоящая первобытная физика или, если угодно, экономика: имеется некий запас радости, который, подобно запасу продовольствия, следует не расходовать, а пополнять с помощью печали и плача сейчас, чтобы воспользоваться им потом [Добровольская 2008: 175]. Или, по св. Франциску: «Помни, когда смеешься, чтобы не потерять тебе то, что ты заработал, когда плакал». И когда язычник Поликрат бросал перстень в море, он не совершал жертвоприношения, но и не оперировал «духовно-нравственными категориями» — он исходил из того же магического принципа, который и поныне остро ощущается мифопоэтическим сознанием:

И чем сильнее они меня хвалили,
Чем мной сильнее люди восхищались,
Тем мне страшнее было в мире жить
И тем сильнее хотелось пробудиться,
И знала я, что заплачу сторицей...

Так магический разум превращает эмоцию в ее противоположность. Древний страх грядущей расплаты заставляет нас порой переживать счастье как пытку, а уж вспоминаем ли мы при этом слова «Горе вам, смеющиеся ныне, ибо восплачете и возрыдаете!» или же просто испытываем некую безотчетную тревогу — вопрос другой. Мотивировки сменяются, глубинный мотив остается.

«Эмоция присуща любой ситуации, ибо чувство первично по отношению к мысли, слову и делу»? О нет, далеко не всегда! Вспомним название знаменитой статьи Марселя Мосса, основателя науки о «техниках тела», «Обязательное выражение чувств» [Мосс 1996]. Оно само по себе содержит некое противоречие — обязательной, строго говоря, бывает лишь имитация. Дело, однако, в том, что связь между эмоцией и экспрессией может быть двусторонней — эфферентной (от чувства к выражению, в соответствии с теориями Дарвина и Станиславского) и афферентной (от выражения к чувству, в соответствии с теориями У. Джемса и Мейерхольда). Когда Иоанн Лествичник говорит: «Будь как царь в сердце твоём <...> и повелевай смеху *иди* и идет; и плачу сладкому *прииди* и приходит» (Леств. 7: 39), он имеет в виду эфферентный механизм; говоря же: «От всегдашнего упражнения рождается навык; навык обращается в чувство» (Леств. 7: 63) — афферентный. Можно предположить, что последний принцип (жемсовско-мейерхольдовский, «биомеханический») более свойствен архаическим культурам, тогда как христианский идеал, как и постхристианская мораль, требуют «вживаться в роль».

Но независимо от того, как человек себя ведет — по Джемсу-Мейерхольду или же по Дарвину-Станиславскому, он всегда играет роль, предписываемую культурой. Свои врожденные качества он рассматривает как материал для игры — так же, как актер рассматривает костюм, грим, бутафорию, декорации. Но человек ошибается: костюмы, грим и прочее — это достояние культуры, а вот эмоции и врожденные выразительные движения — дело иное. Это не только знаки, подобные языковым, не только метафоры идеологем. У них собственная суть, собственная жизнь. И когда мы от их культурной, в частности, религиозной феноменологии переходим к их онтологии, мы и находим ответ на вопрос о том, почему именно смех, а не плач, представляет собой величайшую загадку, почему о нем написано в сотни раз больше, чем о плаче.

Плач — выражение эмоции, явление того же плана, что выражение гнева, страха, радости, удивления. Да, плач трансэмоционален, он может выражать не только печаль, но и гнев, страх, восторг; но за всем этим угадывается «общий знаменатель» — беспомощность человека перед лицом того, с чем он справиться не может. Какие бы эмоции — отрицательные или же, по выражению Лествичника, «сладкие» — ни выражали слезы, плачущий человек серьезен; он либо выражает то, что чувствует, либо показывает то, что ему надлежит чувствовать. Неважно, что выражение может предшествовать чувству, неважно даже, что человек может использовать слезы как инструмент, —

главное, что во всем этом нет загадки. Тут, в сущности, не о чем спорить.

Смех, между тем, — величайшая загадка. Между ним и всеми остальными выразительными движениями, включая плач, — качественная грань. Все попытки свести смех к эмоции, конкретно — к радости, ни к чему не привели. Отчаявшись, психологи заговорили о некоей особой эмоции, которая якобы выражается смехом и именуется «весельем» [Ruch 1995; Martin 2007: 59; Мартин 2009: 83]¹. Не слишком-то большой прогресс по сравнению с религиозными проповедями! Веселье — это радость в сочетании со смехом, но разве не бывает радости без смеха? И разве смех выражает только радость? Нет, радость тут вторична, а первично нечто иное. Л. Пиранделло назвал это первичное нечто «чувством противоположного» [Pirandello 1974: 112–113, 118], У. Чейф — «чувством несерьезности» [Chafe 2007: 161–171], а автор этих строк — «нейтрализующим метаотношением» [Козинцев 2007: 33–35]. В самом деле, говорить о чувстве тут, видимо, не приходится. Смех — проявление не эмоции, а инстинкта игрового негативизма, свойственного не только человеку, но и всем... а впрочем, я подошел к запретной для многих гуманитариев черте и переступить ее не буду — Татьяне Александровне это бы явно не понравилось.

Скажу осторожнее: и за христианской магией, и за языческой стоит нечто, присущее человеку изначально. И это нечто составляет человека в игре или в ритуале (различие в данном случае несущественно), в течение кратких мгновений или же довольно долгого срока, зафиксированного религиозным календарем, заниматься тем, что Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский назвали «антиповедением» [Лотман, Успенский 1977; Успенский 1985]. В основе антиповедения — притворство, нарушение понарошку. Неважно, в игре, со смехом, или же, как в колдовстве, — с серьезностью и даже с ужасом. Люди, прибегавшие к помощи колдунов, не переставали быть христианами. Да и сами колдуны, согласно свидетельствам, которые приводит Т.А., порой пировали вместе со священниками, а те, в свою очередь, принимали участие в магических обрядах плодородия. Сходные формы двоеверия, как известно, существовали в Западной Европе [Гуревич 1999: 510–513]. С точки зрения исторических сроков, христианство — не более чем тонкий покров над многотысячелетним монолитом народной культуры.

Вместе с тем, факты, которые мы находим в работе Т.А., не оставляют сомнений в том, что кощунственное антиповедение,

¹ Передача английского слова “mirth” с помощью слова «радость» в русском переводе книги Р. Мартина окончательно затемняет вопрос, который и без того темен.

в частности святочное ряжение, было не просто выплеском инстинктивного игрового негативизма, таившегося под спудом в ожидании момента, когда клапан приоткроется. Нет, кощунство было «понарошку» — ряженные старались «душевно не грешить», вопреки максимальной телесной разнузданности святочного действия. И что самое поразительное — благословение на кощунственный спектакль они испрашивали у Бога! Так неосознаваемый человеком древний инстинкт игрового нарушения нормы обретал культурную форму в контексте двоеверия.

Хоть и игра, хоть и понарошку, а все-таки и грешно, и жутко. Не потому ли «и в смехе болит сердце»? Видимо, неправ был Аверинцев [1993], когда писал, что карнавальное поведение европейцев — это «спокойное пользование дозволенным», тогда как русское буйство, даже и ритуализованное, — всегда «преступание». А истина, наверное, в том, что человек — будь он русским, европейцем или же австралийским аборигеном — даже и расшатывая культурный космос с помощью воображаемого докультурного хаоса, не способен выйти за пределы культуры. Ведь культура — это игра, и человек не может перестать играть даже тогда, когда культура, казалось бы, не только позволяет, но и предписывает человеку преступать ее границы.

Символический выход за пределы культуры, метафоризируемый как «возврат к природе» (отсюда обилие зооморфных персонажей в ряжении), никоим образом не означает прекращения игры. Напротив, это переход к игре второго уровня, к метаигре, «игре в культуру», вернее, в «антикультуру». Антикультура — диалектический негатив Культуры с большой буквы, общечеловеческой культуры, а не какой-либо конкретной (отсюда фактическое отсутствие национальной специфики и произвольность образов «чужого» в смешном и страшном мире антиидеала) [Ивлева 1998: 92].

Ничего подобного в плачевой культуре мы не видим. В ней нет негативизма, нет антиповедения, нет парадоксального и неосуществимого стремления вырваться за пределы культуры. Будучи наследием докультурного прошлого, эмоциональные проявления — независимо от того, искренние они или же имитируются во имя ритуала или этикета — вполне окультурились. Один лишь смех пытается бунтовать против культуры и, когда его не имитируют, остается выражением игрового бунта, даже будучи включен в культуру.

Было бы удивительно не найти в работе Т.А., как и почти в любой современной работе о смеховой культуре, критических замечаний в адрес Бахтина. Находим мы их и тут, но они очень сдержанные, не в пример тому, что пишут о нем иные

ревнителю христианской серьезности у нас и на Западе. Бахтин уже не может ответить; а впрочем, и Т.А. не может ответить мне, да ведь я и не спорю с нею.

Время рассудит. Не хочется впадать в вульгарный социологизм, не хочется считать историю «политикой, опрокинутой в прошлое», и все-таки никуда от этого не деться — все мы пишем о прошлом, а думаем о настоящем. Это в равной мере относится и к Бахтину, и к его критикам. Поэтому когда, например, А.Я. Гуревич в поздних работах отрекался от своих прежних, вполне бахтинских взглядов на народную культуру [Gurevich 1997], когда С.С. Аверинцев [1992: 13] писал, что «в начале начал всяческой “карнавализации” — кровь», или когда С.К. Лашенко [2006] трактует похоронный смех в духе кошмарных фантазий даже не Жирара, а Батая, во всем этом ничуть не меньше злобы дня, чем в словах Бахтина о народно-праздничных формах, которые глядят в будущее и разыгрывают победу этого будущего [Бахтин 1965: 278].

Вот почему огромным достоинством труда Т.А. мне видится осторожность и трезвость в оценках. Крутые исторические повороты (в течение одного лишь XX в. Россия предстала миру в трех, если не четырех контрастных ипостасях) предостерегают нас и от прогнозов, и от суждений о «подлинной душе» русского народа. Не проповедуя, но и не скрывая своих взглядов (они особенно заметны в последней части работы), Т.А. разворачивает перед нами огромный материал, который еще предстоит осмыслить. Благодаря ее труду и сама культура восточнославянского народного плача, и связь ее с культурой смеховой станут (да наверняка уже стали) темами работ ее многочисленных учеников и продолжателей.

Библиография

- Аверинцев С.С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М.: Российский университет, 1993. С. 341–345.
- Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7–19.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 527 с.
- Бернштам Т.А.* Феномен «смех-плач» в русской народно-православной культуре // Христианство в регионах мира. СПб.: Наука, 2008. Вып. 2. С. 298–376.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Гуревич А.Я. Избр. произв. М.: Университетская книга, 1999. Т. 2. С. 262–547.
- Добровольская В.Е.* «Смеяться, право, не грешно...»: Мифологические истоки ограничений и запретов на смех в русской традиционной

- культуре // Человек смеющийся. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 165–181.
- Ивлева Л.М.* Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 193 с.
- Козинцев А.Г.* Смех, плач, зевота: Психология чувств или этология общения? // Этология человека на рубеже XXI века. М.: Старый Сад, 1999. С. 97–121.
- Козинцев А.Г.* Человек и смех. СПб.: Алетея, 2007. 235 с.
- Лащенко С.К.* Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуалов восточных славян. М.: Ладомир, 2006. 314 с.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–167.
- Мартин Р.* Психология юмора. СПб.: Питер, 2009. 478 с.
- Мосс М.* Обязательное выражение чувств // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 74–82.
- Успенский Б.А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 326–336.
- Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
- Chafe W.* The Importance of Not Being Earnest: The Feeling Behind Laughter and Humor. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2007. 168 p.
- Gurevich A.* Bakhtin and His Theory of Carnival // A Cultural History of Humour from Antiquity to the Present Day / Ed. by J. Bremmer and H. Roodenburg. Cambridge: Polity Press, 1997. P. 54–60.
- Holy Tears: Weeping in Religious Imagination / Ed. by K.C. Patton and J.S. Hawley. Princeton: Princeton University Press, 2005. 315 p.
- Lutz T.* Crying: The Natural and Cultural History of Tears. N.Y.: W.W. Norton, 1999. 352 p.
- Martin R.* The Psychology of Humor. Amsterdam e.a.: Elsevier Academic Press, 2007. 446 p.
- Pirandello L.* On Humor: Study in Comparative Literature. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974. 163 p. (1-е итал. изд. — 1908).
- Plessner H.* Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Arnhem: Van Loghnum Slaterus, 1941. 190 S.
- Ruch W.* Will the Real Relationship between Facial Expression and Affective Experience Please Stand Up: The Case of Exhilaration // Cognition and Emotion. 1995. Vol. 9. No. 1. P. 33–58.
- Stern A.* Philosophie du rire et des pleurs. Paris: Presses universitaires de France, 1949. 256 p.