

## Самоценность комического в философии и социальной теории

*Алина Арсланова* (образовательная программа «Социология», участник Научно-учебной группы «Randan – группа анализа социологических данных»)

*Ахмад Самир* (образовательная программа «Социология»)

Возможны ли философия и социальная теория без юмора? Этот вопрос может показаться до какой-то (наверное, намного большей, чем мы думаем) степени странным и не заслуживающим обсуждения, однако нам он представляется не худшей отправной точкой для рассуждений о смехе. Если дело обстоит так, что даже научные исследования несвободны от сознательных (но чаще бессознательных – в психоаналитической оптике, конечно) инвазий юмористического, его неуловимого, таинственного – или просто не привлекающего излишнего внимания – присутствия в самых способах структурирования дискурса социально-гуманитарного ученого, то мы имеем право на то, чтобы заявить юмор как важный предмет исследования. В конце концов, если, по мнению Людвиг Витгенштейна, философия является только терапевтической практикой, помогающей прояснить замыленный концептуальной разногласицей взгляд на мир, а в радикальной интерпретации теории Питера Уинча таким же статусом обладает и социология, почему бы не вспомнить о терапевтической роли смеха?

Поиск действительных и конкретных доказательств незримого пребывания юмористического рядом с социальной или философской теорией мог бы стать любопытным направлением для исследователей, которые заинтересованы в открытии новых возможностей дисциплинарной рефлексии и ревизии. Впрочем, ирония открыто и безнаказанно числится в арсенале наших теоретических вооружений с момента провозглашения постсовременной эпохи. Не стоит, вероятно, упоминать о страсти Славоя Жижека к использованию анекдотов в качестве иллюстрации собственных тезисов; чуть менее поверхностным и легковесным мог бы показаться призыв исследовать «Письма к провинциалу», скрывающие глубину теологических размышлений Блеза Паскаля за их чисто литературным блеском и являющими собой пример удачной эксплуатации иронии в рамках философского произведения, или же работы Г. Гарфинкеля, метод которого мы можем сравнить с перформансами Энди Кауфмана. Еще интереснее смотрится попытка экспликации юмористических дискурсивных практик в более или менее «строгих» научных работах – от нескрываемо полемических трудов К. Маркса (отметим, что сама провокативность не делает «несерьезными» «Немецкую идеологию», «Святое семейство», в которых очевидным образом улавливается злая ирония над современниками-младогегельянцами, или «К критике гегелевской философии права», где

подтрунивание используется для уличения Гегеля в излишней «мистичности» его представлений о государстве<sup>1</sup>) до фундаментальных работ немецких идеалистов (ограничимся упоминанием действительно анекдотического кантовского примера с сотней талеров, при помощи которого он опровергает онтологическое доказательство существования Бога, и резкого протеста, который это сравнение вызвало у Гегеля), трудов классиков социологии<sup>2</sup>, чей авторитет не принято сопоставлять с комическими ужимками и страстью к юмористической легкости. В области юмористического может полагаться, не только сознательное или бессознательное привнесение в структуру научного повествования заимствований из повседневных речевых практик (заимствований, имеющих комический характер, поскольку представить бытовую речь и обыденный дискурс без шуток и иронических языковых игр нереально), но и гипертрофированное стремление дистанцироваться от заземленных и не слишком, вероятно, вдохновляющих исследователей конструкций, которое дает о себе знать в абстрактности и совершенно монструозной громоздкости теории: такова, например, система Толкотта Парсонса, которая является известной мишенью для нападков в социологической среде<sup>4</sup>, или уже упомянутый гегелевский «абсолютный идеализм», критика которого со стороны младогегельянцев вроде Макса Штирнера без особого труда может быть проанализирована как корпус сатирических текстов.

После знакомства с этим крайне беглым обзором возможностей юмористической научной рефлексии, читатель мог получить четкое представление как минимум о том, что нам интересно, как смех служил целям ученых – становился их орудием в непростом деле поиска богословских истин или проверки на прочность рутинного порядка жизни. Он мог становиться их дискурсивной практикой, призванной помочь обосновать, оформить и совершить прыжок от предшествующей (и, конечно, морально устаревающей) теории к новой, отрицающей только что осмеянную или развивающую в ином русле старые идеи, кажущиеся

---

<sup>1</sup> См.: *Rockmore T. Marx after Marxism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

<sup>2</sup> А. Зийдервельд, например, указывает на возможность иронической интерпретации веберовского понятия идеального типа, а также на то, как стиль изложения Вебера близок ницшеанскому идеалу «веселой науки» – например, немецкий социолог цитирует значимого юмористического поэта своего времени, В. Буша; см.: *Zijderveld A. Review: Humor, Laughter and Sociological Theory // Sociological Forum*. 1995. Vol. 10. № 2. P. 341–345.

<sup>3</sup> Напр.: *Craik K.H., Lampert M.D., Nelson A.J. Sense of humor and styles of everyday humorous conduct // Humor-International Journal of Humor Research*. 1996. Vol. 9. № 3–4. P. 273–302.

<sup>4</sup> *Рутцер Дж.* Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002. С. 86.

до нелепости забавными<sup>5</sup>. Нам лишь остается уточнить: в самом деле, юмор в науке – вещь любопытная и, вероятно, еще достаточно неопределенная для того, чтобы считаться разработанной исследовательской проблемой. Чтобы подступиться к этому предприятию, которое мы могли бы с известной долей условности расположить где-то на стыке социологии знания и социологии юмора и которое в самом деле составляет один из наших частных интересов, необходимо разобраться с социальной ролью юмора *per se*. Нам необходимо выйти на определенный уровень абстракции, на позицию, которая позволит нам подвести функционирование юмора в научном дискурсе под некоторую общую модель – под модель, описывающую соотношение позиций осмеивающего и осмеиваемого, весь груз взаимных диспозиций, установок и реакций, которые неизменно сопровождают шутку и возникают в процессе ее интерпретации. Иными словами, необходимо прояснить, каким образом юмористическое вообще мерцает в социальном, как комическое структурирует общественные отношения, и по нахождению ответа развивать уже следующее рассуждение: каким образом юмор становится способом легитимации научного знания? Как научное сообщество, будучи одним из главных претендентов на монополизацию истины, на ее утверждение, применяет фундирующуюся в бессознательном и такую субъективную дискурсивную практику как юмор, для инспектирования составляющих это сообщество членов и, более того, в целях санации? Эти мысли можно распространить далеко за пределы идеологического пространства исключительно научного сообщества – с теми же основаниями имеет смысл размышлять об основанных на сатире и осмеивании практиках исключения квазинаучных и маргинально-научных теоретиков из академического пространства, однако это тема совершенно другой работы. В рамках настоящего исследования, повторимся, наша задача – задать более «метафизический» вопрос о юморе как социальном регуляторе.

Следует с сожалением констатировать, что темы смеха и комического де-факто, как считает нидерландский теоретик Антон Зийдervельд, прошли мимо социологии<sup>6</sup>: в классических трудах смеху и юмору не уделено достаточно внимания для того, чтобы они могли быть проблематизированы («Физиология смеха» Г. Спенсера – пожалуй, единственное исключение, если вынести за скобки, что находится это эссе в работе, имеющей довольно

---

<sup>5</sup> Ср., например, риторику Штирнера в споре с Фейербахом по поводу критики религии, а также то, каким образом на эту дискуссию реагирует в «Немецкой идеологии» уже Маркс (См.: *Баллаев А.Б.* Читая Маркса: историко-философские очерки. М.: Праксис, 2004).

<sup>6</sup> *Zijderveld A.* Review: Humor, Laughter and Sociological Theory // *Sociological Forum*. 1995. Vol. 10. № 2. P. 344.

опосредованное отношение к социологическому наследию автора<sup>7</sup>), а в неклассической социологии, несмотря на бурное развитие в XX в. микросоциологических исследовательских оптик и усиление интереса к коммуникативным процессам, протекающим в многообразных социальных контекстах и в то же время конституирующих их, юмор постепенно проникает в теоретическое пространство социальных ученых, но не в той степени, в какой ему, может быть, следовало бы это делать. У нас есть возможность, конечно, указать в современной социологической теории своеобразные реперные точки, отмечающие различные этапы инвазии юмористического в концептуальное пространство науки.

Неявно присутствует комическое в эклектичной микросоциологии Ирвинга Гоффмана<sup>8</sup> – на том этапе ее развития, когда метафору театра сменяет метафора игры; до него вопроса о природе смешного касался «социальный бихевиорист» Джордж Герберт Мид<sup>9</sup>, но настолько реферативно, что рассуждения, приведенные в книге «Разум, Я и Общество», нетрудно спутать с пересказом бергсоновского трактата о сущности юмористического. В послегоффмановской американской микросоциологии, по всей видимости, стоит выделить приверженцев этнометодологической традиции, в частности, ученых, обстоятельно разработавших разговорный анализ (Х. Сакс<sup>10</sup> и Г. Джефферсон<sup>11</sup>), хотя анализ речевых актов, развиваемый этнометодологами, имеет свои ограничения – к примеру, за скобки исследования юмора в подобном ключе выносятся визуальные шутки. Любопытным и претендующим на фундаментальность можно назвать «Эссе о смехе» Норберта Элиаса<sup>12</sup>, в котором он, помимо постулирования, с позволения сказать, биологической предрасположенности человека к социальности (ввиду наличия у него развитой лицевой мускулатуры, позволяющей улыбаться и смеяться), касается темы смеха в философии Канта, Гегеля и Шопенгауэра. Действительно самобытно комическое истолковывают виднейшие фигуры первого поколения Франкфуртской школы – Т. Адорно и М. Хоркхаймер: в

---

<sup>7</sup> Спенсер Г. Физиология смеха // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Т. 2. М.: Современный литератор, 1999. С. 806.

<sup>8</sup> Goffman E. Fun in Games. Harmondsworth: Penguin, 1961. P. 15–72.

<sup>9</sup> Mead G., Mind H. Self, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

<sup>10</sup> Sacks H. Some technical considerations of a dirty joke // Studies in the organization of conversational interaction / Ed. by J. Schenkein J. New York: Academic Press, 1978. P. 255.

<sup>11</sup> Jefferson G. On the organization of laughter in talk about troubles // Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis / Ed. by M. Atkinson, J. Heritage J. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 346–369.

<sup>12</sup> Elias N., Parvulescu A. Essay on laughter // Critical Inquiry. 2017. Vol. 43. № 2. P. 286.

«Культуриндустрии»<sup>13</sup> смех описывается, со свойственным им эсхатологическим пафосом, как имморальное основание современной массовой культуры и в то же время – как инструмент примирения потребителя с его подчиненным положением по отношению к рынку. По нашему мнению, наиболее интересной для исследователя юмора является работа Р. Мертона «На плечах гигантов: шендианский постскриптум»<sup>14</sup>. В названии книги недаром стоит прилагательное «шендианский»: вероятно, «На плечах гигантов» – самая остроумная когда-либо написанная социологическая работа, хотя посвящена она проблемам социологии науки – плагиату, научному творчеству, трансмиссии знания в обществе. Весь текст пронизан иронией – такой же изобретательной и тонкой, как и в экспериментальном романе Л. Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» – одном из известнейших сатирических произведений английской литературы. Мертон лукаво рассуждает о научной преэминентности, об истоках знаменитой ньютоновской цитаты («Если я видел дальше других, то только потому, что стоял на плечах гигантов»), и эта лукавость, шутливость – то, чего, по мнению Зийдервельда<sup>15</sup>, не хватает социологии для того, чтобы всерьез заговорить о юморе как о научной проблеме (нидерландец, например, уверен, что тяжеловесный стиль социологам не к лицу – он обвиняет Ю. Хабермаса, пишущего о правилах построения идеального коммуникативного акта, в «истинно германской серьезности», «схоластичности», что лишает его теорию эвристического потенциала).

Юмор и смех как таковые являются предметом социологического анализа в работах немногих авторов, и к концу второго – началу третьего миллениумов во всем корпусе социологических трудов доля основательных текстов, предметно посвященных непосредственно комическому, сравнительно мала. Среди крупнейших теоретиков социологии юмора можно назвать уже упомянутого А. Зийдервельда, Г. Кауперс, К. Дэвис<sup>16</sup>; в отечественной социологии – А.В. Дмитриева<sup>17</sup>, А.А. Сычева<sup>18</sup>. Резюмируя, можно заявить, что социология юмора на сегодняшний день пока не оформлена в качестве самостоятельной

---

<sup>13</sup> *Horkheimer M., Adorno T.W., Noeri G. The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. P. 94–136.*

<sup>14</sup> *Kuipers G. Good humor, bad taste: A sociology of the joke. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015.*

<sup>15</sup> *Zijderveld A. Review: Humor, Laughter and Sociological Theory // Sociological Forum. 1995. Vol. 10. № 2. P. 343.*

<sup>16</sup> *Davies C. Ethnic humor around the world: A comparative analysis. Bloomington: Indiana University Press, 1990.*

<sup>17</sup> *Дмитриев А.В. Социология юмора: Очерки. М.: ИС РАН, 1996.*

<sup>18</sup> *Сычев А.А. Природа смеха или философия комического. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2003.*

дисциплины, хотя, как пишет Зийдervельд<sup>19</sup>, юмор по своей субстанциальности и значимости для человека вполне сопоставим с религией или языком.

Вероятно, любое социологическое исследование, особенно посвященное явлению, не слишком обласканному вниманием академического сообщества, следует начинать с обоснования социальной природы этого феномена, а затем имеет смысл заняться определением (хотя бы чисто формальным) его функциональных особенностей, критичных для дальнейшего рассмотрения его в терминах социологии. Следует, таким образом, и нам в очередной раз подчеркнуть общественную значимость и, надо думать, укорененность смеха и юмора в самой человеческой социальности – правда, в силу того что предмет нашего исследования долгое время игнорировался социологией, нам видится разумным в нашей аргументации пойти от обратного. Несмотря на то, что благодаря современным гелатологическим и нейрофизиологическим исследованиям в естественных науках сложилось достаточно полное представление о механизме смеха как таковом, этот подход не лишен своих проблем. Например, было установлено<sup>20</sup>, что смех регулируется двумя, можно сказать, независимыми системами: подкорковые образования контролируют непроизвольный смех, а произвольный управляется уже более сложной конструкцией, включающей премоторную область лобной коры, моторную кору, пирамидальный тракт и вентральную часть ствола мозга – интересно также то, что эта же система служит *подавлению* непроизвольного смеха; согласно исследованиям, обе системы не являются полностью изолированными друг от друга – их взаимодействие координируется в верхне-дорсальной части Варолиева моста в ромбовидном мозге. В процессе восприятия и интерпретации юмора, однако, задействуются другие отделы – височные и лобные доли коры больших полушарий, и парадокс заключается в том, что с нейрофизиологической точки зрения связь этого процесса со смехом так и не была установлена<sup>21</sup>. Подобное затруднение подталкивает нас к тому, чтобы искать основания для взаимозависимости когнитивного процесса (восприятия юмора) и физиологической реакции (смеха) в социальности человека – учитывая и то, что в биологической интерпретации комического есть косвенные предпосылки для таких гипотез: пирамидальная система, играющая одну из главных ролей в произвольной имитации смеха – одно из новейших

---

<sup>19</sup> Zijderveld A. Trend report: The sociology of laughter and humour // Current Sociology. 1983. Vol. 31. № 3. P. 61.

<sup>20</sup> Wild B., Rodden F.A., Grodd W. Neural correlates of laughter and humour // Brain. 2003. Vol. 126. P. 2135.

<sup>21</sup> Wild B., Rodden F.A., Rapp A., Erb M., Grodd W., Ruch W. Humor and smiling: Cortical regions selective for cognitive, affective, and volitional components // Neurology. 2006. Vol. 66. P. 892.

приобретений эволюции, наиболее полно раскрывающее свой потенциал у приматов, и особенно у человека. Иными словами, осознанная реакция на шутку, проявляющаяся в смехе, адекватная и закономерная реакция на юмор – это нечто специфичное сугубо для человека, тогда как сама смеховая реакция свойственна и другим млекопитающим. Это позволяет нам рассуждать о смехе (вернее – о смехе как реакции на юмор, что принципиально важно) как о социальном феномене, о том, что обретает свою значимость непременно в социальном контексте: мы не можем смеяться над шуткой в отрыве от этого контекста, поскольку она в нем создается, укоренена в нем.

Предыдущим изложением мы обосновали, что смех – явление общественное, смех как минимум является одним из столпов социального порядка, поскольку в чисто биологических терминах описать всю глубину комического, всю поражающую воображение масштабность и хитросплетенность таинства, которое разворачивается между теми, кто делает юмористическое высказывание, и теми, кто его воспринимает (от объекта шутки до сторонних наблюдателей, оценивающих приемлемость и жесткость этого высказывания) не представляется реальным. Мы осмелимся заявить, что проблема, которой мы касаемся в настоящей статье, проблема комического, может быть рядоположена проблеме политического, которое было бы нелепо сводить к борьбе членов популяции за выживание и установление господства. Такой несколько патетической настрой и побуждает нас искать ответы на базовые вопросы социологии юмора в философии, а если говорить еще более конкретно – в античной философии юмора, на которой и держится все шаткое и непрочное пока здание социального знания о смешном. И если политическую науку можно начать с легитимирующего аристотелевского определения человека как «политического животного», почему нельзя начать науку о юморе с тезиса о человеке как животном смеющемся?

### **Истоки философии комического**

Осмысление любого феномена, который рано или поздно входит в сферу интересов социальных наук, прежде всего происходит именно в русле предельно общего и абстрактного философского теоретизирования. Социология (не говоря уже о физике, математике, астрономии и прочих науках, предметно далеких от наших рассуждений) вышла из социальной философии; негативные последствия научно-технической революции, коренная перестройка ритмов человеческой жизни под влиянием техники (например, трансформации

«гражданского» времени) были осознаны в первую очередь философами (М. Хайдеггер и Э. Юнгер). В годы, когда западная цивилизация, переживавшая расцвет «эпохи масс» и подстегнутая техническим прогрессом, стремительно наращивала и совершенствовала производство массовой культуры, философы и социальные ученые, развивающие критическую теорию (преимущественно в рамках Франкфуртской школы), своими мрачными пророчествами по поводу перспектив «культуриндустрии» закладывают фундамент для антиконсюмеризма, который возникнет в недалеком будущем. Юмор не стал исключением в этом ряду; более того – попытки проникнуть в его сущность и адекватно оценить все его влияния и аффекты, возникающие в различных областях человеческой жизнедеятельности, предпринимаются с Античности. Коль скоро наш небольшой теоретический очерк, призванный прояснить эпистемологический статус юмора в различных отраслях социогуманитарного знания начинается с обращения к основе всех наук – философии, то и сам этот подраздел следует открыть некоторыми замечаниями по поводу места комического в античной философии; недаром, по выражению А. Уайтхеда, всю европейскую философию можно считать «заметками на полях сочинений Платона». Прояснение философских предпосылок концептуализации юмора в социальных и гуманитарных, помимо всего прочего, сослужит нам добрую службу при возможном будущем переходе в иную плоскость размышлений – социологическую.

Не будем касаться наиболее ранних попыток философской концептуализации юмора и смеха, предпринятых досократиками вроде Демокрита Абдерского или Горгия Леонтинского – в большинстве своем сведения об их взглядах на комическое обрывочны или апокрифичны, а то и вовсе сохранены лишь в рамках доксографических трудов, за достоверность которых историкам философии ручаться нелегко; с нашей точки зрения, начать имеет смысл с двух ключевых фигур античной философии (и, по всей видимости, всей западной как таковой) – Платона и Аристотеля. Мы можем предварительно, между прочим, указать, что одна из крупнейших теорий комического – теория превосходства (*superiority theory*), – целиком и полностью опирается на тезисы, сформулированные еще Платоном и Аристотелем *en passant* в одних из самых известных их произведений (в диалоге «Филеб» у первого и трактате «Риторика» – у второго).

Участники разговора в «Филебе» озабочены, прежде всего, вопросами этическими, обсуждая сущность блага, его совместимость с удовольствием, а также принципы



благоразумной и счастливой жизни, которая в представлении платоновского Сократа является обязательно жизнью, сопряженной с разного рода проявлениями воздержания. В какой-то момент беседа между Протархом и Сократом касается смеха и его связи с удовольствиями; в связи с тем, что Сократ не оставил письменных источников, содержащих его «прямую» философскую речь, мы не сильно согрешим против истины, если атрибутируем взгляды Сократа, высказанные в данном произведении, самому Платону. В конце концов, сама наша дисциплина, социология, знает примеры такого обращения с творческим достоянием классиков, пример тому – Дж. Г. Мид и приписавший ему вместе с рядом теоретических положений основание «символического интеракционизма» Г. Блумер<sup>22</sup>.

Итак, принимая Сократа в «Филебе» за авторитетную фигуру, позволяющую Платону артикулировать собственные идеи, взглянемся внимательнее в эту интерпретацию юмора. Ключевой пункт размышлений Сократа-Платона в диалоге звучит так: «<...> в комедиях наше душевное настроение <...> является смесью печали и наслаждения»<sup>23</sup>. Следует пояснить, что значительная часть текста, предшествующая фрагменту о смехе, посвящена, как уже было сказано выше, природе блага и развенчанию Платоном статуса наслаждений как основополагающего элемента счастливой жизни. Непосредственно перед рассуждением о комедии Платон выделяет смешанные и несмешанные удовольствия. Последние являются наиболее далекими от того, что можно соотнести с благом и от того, что способствует достижению счастья, поскольку дистиллированные, очищенные от акцидентальных добавлений удовольствия (эстетические и познавательные, как пишет Платон) вызывают большее удовлетворение. Эмоции, провоцируемые восприятием комического, по Платону, – это проявление смешанных эмоций, когда соединяются положительные и негативные душевные состояния; более того, смех, по мнению мыслителя, основывается на зависти: «<...> смеясь над смешными свойствами друзей, сочетая удовольствие с завистью, мы смешиваем наслаждение со страданием»<sup>24</sup>. Таким образом, основа комического в интерпретации Платона – это осознание собственного преимущества перед тем, кто обладает некоторым недостатком, находясь притом в неведении относительно своего положения. Такой вывод делается из нескольких посылок: во-первых, толчком к началу этого рассуждения служит утверждение

---

<sup>22</sup> Кармадонов О.А. Откровения и парадоксы символического интеракционизма // Социологические исследования. 2006. № 2. С. 6.

<sup>23</sup> Платон. Филеб // Платон. Полное собрание творений: В 15 т. Т. 4. СПб.: Academia, 1929. С. 158.

<sup>24</sup> Платон. Филеб // Платон. Полное собрание творений: В 15 т. Т. 4. СПб.: Academia, 1929. С. 161.

«незнание есть зло», которое, в свою очередь, созвучно известному изречению «познай самого себя», по легендам, подвигнувшее Сократа к занятиям философией; во-вторых, человеческое незнание, согласно Платону, может проявляться в трех отношениях: в отношении имущества (когда человек воображает, что он богаче, чем есть на самом деле), в отношении некоторых своих физических качеств (когда он ошибочно считает свою внешность привлекательной) и в отношении души (когда человеку кажется, будто он добродетельнее других)<sup>25</sup>. Далее производится еще одно «деление надвое»: Платон приписывает комический характер порокам и недостаткам слабых людей, тогда как несовершенства сильных вызывают страх и опасения; следовательно, смех – это реакция на бросающуюся в глаза несообразность, нелепость, когда человек, руководствуясь ошибочными представлениями о своей внешности, добродетелях или достатке ведет себя так, словно обладает перечисленными качествами в полной мере – причем нет никакой принципиальной разницы между смехом над врагом и другом: и в том, и в другом случае мы злорадуем – только злорадство над врагом вполне можно объяснить обоюдной враждебностью, тогда как смех над друзьями – только завистью. Несмотря на то, что такие размышления приводят Платона к негативной трактовке смеха (как и любое смешанное удовольствие, он не соответствует выведенным в «Филебе» критериям счастливой жизни), нельзя не отметить глубину замечаний Платона-Сократа; эти тезисы, как нам кажется, можно считать точкой отсчета в истории теории превосходства – не говоря уже о том, что Сократ на собственном примере продемонстрировал по крайней мере частичную справедливость приведенных положений – в пьесе «Облака», принадлежащей перу виднейшего древнегреческого комедиографа Аристофана, Сократ (и в его лице – все «софисты» того времени) выведен как самодовольный шарлатан, наживающийся на недалеких горожанах, выдавая словесную эквилибристику за философствование.

Позицию, обозначенную Платоном в «Филебе», разделяет его ученик Аристотель, посвятивший анализу комического несколько фрагментов своего трактата «Риторика» и в чуть большей степени обратившийся к этой теме в «Поэтике». Мимоходом упомянем о характере взаимоотношений между учителем и учеником: с течением времени между Платоном и Аристотелем возникало все больше конфликтов, в некоторых случаях разрешавшихся откровенно скандальными сценами<sup>26</sup>, а сам Аристотель, имевший характер взбалмошный и

---

<sup>25</sup> Там же. С. 159.

<sup>26</sup> Клавдий Э. Пестрые рассказы. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 35.

едкий, критикуя теоретические построения ментора, не избегает иронии. Тем не менее, вопрос о юморе решается Стагиритом в духе учения Платона – философ видит в насмешке форму просвещенного высокомерия, снобизма; впрочем, принято считать<sup>27</sup>, что и в этом отношении у Аристотеля наблюдается эволюция (и, возможно, противоречие) в сравнении с Платоном – ученик, в отличие от учителя, разграничивает смех и насмешку, начиная, таким образом, дискуссию, которая развивается и по сей день – дискуссию о различии между шуткой и оскорблением, грубостью: «Стыдятся и сплетников <...> а сплетничать склонны обиженные <...> и злоязычные, ибо если они затрагивают и невиновных, то тем более затронут виновных <...> таковы насмешники и комедиографы, ибо в определенном смысле они и злоречивы, и сплетники»<sup>28</sup>; и в то же время: «Равным образом, поскольку приятны игра, всякий досуг и смех, то необходимо приятно и все смешное – и люди, и слова, и дела»<sup>29</sup>. Впрочем, безобидность *смеха*, о которой, казалось бы, говорит Аристотель в последнем отрывке, может быть поставлена под сомнение. В том же фрагменте находим: «Кроме того, поскольку люди, в большинстве своем, честолюбивы, то отсюда необходимо следует, что приятно и порицать ближних и властвовать»<sup>30</sup>. Отдавая себе отчет в том, что мысли, высказанные в приведенных отрывках, не могут быть поставлены в прямую и непосредственную каузальную зависимость, отметим, что способность подмечать комическое и смеяться над этим естественна для человека в той же степени, что и *чувство превосходства* над окружающими. Там же Аристотель делает следующие ремарки: «<...> люди необходимо бывают более или менее себялюбивы <...> а раз люди себялюбивы, то каждому необходимо приятно свое, например свои слова и дела <...> поэтому люди в большинстве своем любят льстецов, поклонников» и «Так как очень приятно властвовать, то приятно *казаться* мудрым, поскольку основой власти является знание»<sup>31</sup>. Наконец, в «Поэтике» философ, обращаясь к истории двух главных на тот момент драматических жанров – трагедии и комедии, дает определение смешному: «Комедия, как мы сказали, есть воспроизведение худших людей, однако не в смысле полной порочности, но поскольку смешное есть часть безобразного: смешное – это некоторая ошибка и безобразие, никому не причиняющее страдания <...>»<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Сычев А.А. Природа смеха или философия комического. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2003.

<sup>28</sup> Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 74.

<sup>29</sup> Там же. С. 45.

<sup>30</sup> Там же. С. 74.

<sup>31</sup> Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 44-46.

<sup>32</sup> Там же. С. 153.

Итак, насколько глубоким будет наше заблуждение и будет ли это вообще заблуждением, если мы, истолковывая Аристотеля, скажем о наличии тесной связи между естественным влечением к власти, господству и ощущением радости, вызываемым наблюдением комического? В действительности, несмотря на отчасти неявное противопоставление злой насмешки, высмеивающей то, что человеку не хотелось бы выносить на публику, и собственно смеха, представляющегося как бы орудием социального контроля, неким этическим инструментом, при помощи которого возможно, используя театральные подмостки как своего рода эшафот, пристыдить «безобразных», оттенить мудрых и добродетельных, а потому приемлемого и безобидного, мы едва ли можем провести четкую и раз и навсегда установленную грань между описанными явлениями. Мы скорее склонны осторожно предположить в обсуждаемом учении о юморе развитие идей Платона, а не конфликт с ними. Смех, в понимании Аристотеля, равно как и насмешка, имеет в виду стыд как важнейшее следствие: «<...> стыд есть представление о беславии и имеет в виду именно его, а не его последствия, и людей не так волнует, что о них думают, как заботит высказанное кем-то мнение <...>»<sup>33</sup>. Пороки, прегрешения, поднимаемые на смех и обрекающие объект насмешек на позор и бесчестие – это основа смешного. В этом смысле мы практически не обнаруживаем разницы между ядовитой издевкой, распространяемой «злыми языками» и формирующей атмосферу осуждения, порицания вокруг человека, и действием, которое ставят комедиографы на театральной сцене: следует иметь в виду тот факт, что античный театр – не просто точка социального пространства, которая призвана компактно сосредоточивать людей, ищущих приятного досуга, но зеркало общественных нравов, солидная платформа для распространения социально-политических и этических воззрений, которая может предоставлять доступ к аудитории как политическим пропагандистам (в случае Аристофана, избравшего мишенью демагога Клеона Пафлагонца), так и морализаторам (в случае, например, трагедий Софокла)<sup>34</sup>. Иначе говоря, насмешка – приспособление, используемое на межличностном уровне, на уровне взаимодействий между двумя людьми или между человеком и некоторой общностью людей; осмеяние близкого, знакомого, недоброжелателя – это акцентирование его несовершенства и, следовательно, собственного превосходства (коль скоро нами эта издевка воспроизводится), собственной компетентности и мудрости,

---

<sup>33</sup> Там же. С. 73.

<sup>34</sup> Головня В.В. История античного театра. М.: Искусство, 1972.

подчеркивание, если зайти дальше, власти над человеком, своего первенства. Смех, доносящийся со стороны театрона и вызываемый кривлянием масок на проскении – это смех безобидный в том и только в том смысле, что он метит не в знакомого, близкого или недоброжелателя, а в паясничашую маску, черты которой мы затем можем увидеть в ближних и, разумеется, высмеять. Театральный смех (если мы ограничимся античным театром) – это, в свою очередь, установление отношений неличного господства, легитимация власти морали и обычаев полиса над нашим и вашим публичным обликом. Наконец, насмешка может быть понята как укор, адресованный *нам*, направленный на *наши* проступки и, соответственно, вызывающий стыд, унижение, зависимость от колебаний нашей репутации в глазах определенных людей; смех, в таком случае, является тем, чем *мы* реагируем на несуразность, нелепость в поведении другого человека, как *наше*, а не чье-то другое орудие установления главенства; следовательно, смех и насмешка в таком понимании – две стороны одного процесса. Такова, во всяком случае, наша интерпретация мыслей Аристотеля по поводу комического, и, по всей вероятности, такой она проникла в западноевропейскую философию Нового времени, превратившись в теорию превосходства.

## Библиография

- Аристотель*. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.
- Баллаев А.Б.* Читая Маркса: историко-философские очерки. М.: Праксис, 2004.
- Головня В.В.* История античного театра. М.: Искусство, 1972.
- Дмитриев А.В.* Социология юмора: Очерки. М.: ИС РАН, 1996.
- Кармадонов О.А.* Откровения и парадоксы символического интеракционизма // Социологические исследования. 2006. № 2. С. 3–13.
- Клавдий Э.* Пестрые рассказы. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Платон*. Филеб // Платон. Полное собрание творений: В 15 т. Т. 4. СПб.: Academia, 1929.
- Ритцер Дж.* Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002.
- Спенсер Г.* Физиология смеха // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Т. 2. М.: Современный литератор, 1999. С. 798–811.
- Сычев А.А.* Природа смеха или философия комического. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2003.

*Craik K.H., Lampert M.D., Nelson A.J.* Sense of humor and styles of everyday humorous conduct // *Humor-International Journal of Humor Research*. 1996. Vol. 9. № 3–4. P. 273–302.

*Davies C.* Ethnic humor around the world: A comparative analysis. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

*Elias N., Parvulescu A.* Essay on laughter // *Critical Inquiry*. 2017. Vol. 43. № 2. P. 281–304.

*Goffman E.* Fun in Games. Harmondsworth: Penguin, 1961.

*Horkheimer M., Adorno T.W., Noeri G.* The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

*Jefferson G.* On the organization of laughter in talk about troubles. Cambridge: University Press, 1984.

*Kuipers G.* Good humor, bad taste: A sociology of the joke. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015.

*Mead G., Mind H.* Self, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

*Sacks H.* Some technical considerations of a dirty joke // *Studies in the organization of conversational interaction* / Ed. by J. Schenkein. New York: Academic Press, 1978. P. 249–269.

*Wild B., Rodden F.A., Grodd W.* Neural correlates of laughter and humour // *Brain*. 2003. Vol. 126. P. 2121–2138.

*Wild B., Rodden F.A., Rapp A., Erb M., Grodd W., Ruch W.* Humor and smiling: Cortical regions selective for cognitive, affective, and volitional components // *Neurology*. 2006. Vol. 66. P. 887–893.

*Zijderveld A.* Review: Humor, Laughter and Sociological Theory // *Sociological Forum*. 1995. Vol. 10. № 2. P. 341–345.

*Zijderveld A.* Trend report: The sociology of laughter and humour // *Current Sociology*. 1983. Vol. 31. № 3. P. 1–100.