

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина»

На правах рукописи

Громов Богдан Юрьевич

Общая таксономия философской антропологии смеха

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А.А. Федоров

Нижний Новгород – 2016

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Общие проблемы философской теории смеха	11
1.1 Краткий очерк общей эволюции теории смешного	11
1.2 Проблема ускользающей природы смеха	26
1.3 Проблема номинального определения природы смеха	35
Глава 2. Реалистический вариант таксономии смеха	46
2.1 Смеховой реализм	46
2.2 Синтаксис снижения	70
2.3 Тезис о социальном характере смеха	81
Глава 3. Антропологический тезис философии смеха	96
3.1 Смех в категорической цепочке	96
3.2 Смех плоти	104
3.3 Философская антропология смеха	118
Заключение	127
Список иллюстративного материала	132
Приложения	133
Список литературы	134

Введение

Актуальность исследования. Непрерывная история теоретических размышлений о смехе насчитывает две с половиной тысячи лет. Эта тема разрабатывалась значительным числом классиков философии: Аристотелем, Кантом, Бергсоном и т.д. С одной стороны, этот факт говорит о значимости анализа смеха и указывает на актуальность темы. С другой стороны, исследователь лишается свободы, оказываясь в ситуации выбора между критикой ради критики или догматизмом. История теории смеха парадоксальна на столько же, насколько парадоксален сам смех. Несмотря на огромный груз традиции, мы видим, что тема не иссякает, не «вырабатывается». Мы наблюдаем, что каждый век различные концепции смеха и различные дисциплины конкурируют за то, чтобы осветить проблематику наиболее полно или сделать шаг в абсолютно новое измерение теории смеха. И если в каждый век эти концепции возникают, традиция обновляется новыми именами и проблемами, это значит, что теория смеха актуальна всегда. Мы видим возможным выделить четыре аспекта актуальности данного исследования.

Во-первых, вслед за сменой парадигм знания и образов научности возникает необходимость в том, чтобы восстановить контекст мысли, которая стала восприниматься косо или потеряла интерес исследователей вовсе. Это задача для переводчика и историка, она особенно характерна для исследований смеха потому, что существуют традиции, влияние которых на последующие эпохи исчезло из внимания истории философии, хотя само влияние не исчезло. Например, влияние античной медицины на гуманистическую мысль эпохи Возрождения в срезе теории смеха. Пользуясь наследием М. Фуко, назовём этот аспект актуальности «археологическим».

Во-вторых, прогресс технического знания как в специально-технических дисциплинах, так и в дисциплинах классического гуманитарного знания вынуждает всякого исследователя обновлять инструментарий философской

работы. Мы не можем просто заимствовать термины когнитивных наук для философии смеха без того, чтобы строго обозначить сферу применимости специальных терминов и методов. Обобщение данных специальных наук не может заменяться реферированием научных достижений. Каждый специальный термин («фрейм», «классификатор», «категорическая цепочка») должен быть использован уместно в рамках именно философского исследования. Этот аспект актуальности – методологический.

В-третьих, любая рефлексия всегда будет содержать элемент размышления о рефлексирующем субъекте, то есть в узком смысле о субъекте и в широком смысле о современном человеке. Эволюция смеха отражает как эволюцию человека, так и эволюцию знания о человеке. Философия смеха, соответственно, всегда будет философией человека. Этот аспект актуальности – антропологический.

В-четвертых, эволюция теории, связанной непрерывной традицией, приводит нас к парадоксу «слишком специального» знания. Далее мы покажем то, как специальные исследования порождают пессимизм познания, исследуя смех в семантическом, культурологическом, социологическом смысле, и удаляются от того, чтобы исследовать смех в общем и собственно-философском смысле. Три вышеперечисленных пункта «остаются актуальными». Они подводят нас к ключевому аспекту, который «становится актуальным», исходя из возрастающей специализации традиции. Философская теория смеха сталкивается с неупорядоченным массивом терминов и специальных методов. Вопрос о кодификации словаря философской антропологии смеха в рамках однозначно определяемого регистра таксономических категорий представляет четвёртый аспект – таксономический.

Исходя из такого взгляда на актуальность заявленной темы, можно сказать, что объектом исследования является понятие смеха в структуре философско-антропологического знания. Такой выбор объекта служит прагматическим целям, а именно позволяет структурировать обширную

традицию таким образом, чтобы выделить в ней лишь те «фигуры мысли» и тех авторов, внимание к которым способствует изучению объекта.

Предметом исследования, таким образом, становится анализ способов формирования регистра таксономических категорий философской антропологии смеха.

Степень разработанности темы. Литературы по исследованиям смеха действительно много, поэтому видится возможным кратко наметить традицию разработки данной темы в двух видах: источники, имеющие отношение к истории философии, и нефилософские специальные исследования. В рамках диссертационного исследования мы обращаемся к общепhilosophической традиции теории смеха в лице Аристотеля, Цицерона, Гиппократ, Аврелия Августина, Фомы Аквинского, Т. Гоббса, И. Канта, Гегеля, Г. Спенсера, З. Фрейда и Анри Бергсона. Специальные представления об антропологии смеха были разработаны в рамках традиции ученых-эволюционистов и этологов (как классиков, так и современников), нужно отметить в первую очередь Чарльза Дарвина и следом за ним Дж. Селли, Л. Робинсона, современных исследователей – Роберта Райта и Роберта Провайна. На русском языке можно говорить о такой же значительной традиции, связанной как со специально этологией, так и с антропологией смеха: это имена и работы Крушинского Л.В., Бутовской М.Л. Необходимо специально упомянуть многочисленные труды Александра Григорьевича Козинцева – вдохновителя этой работы, ученого, который ввёл в научный оборот термин «антропология смеха». Ещё одна традиция, часто упоминаемая в рамках исследования – когнитивная лингвистика. Представления о когнитивной теории смеха и юмора излагаются в работах Виктора Раскина, Сальваторе Аттардо, Марвина Ли Мински. Общие идеи этих работ не будут понятны без специальных трудов, посвящённых фрейм-анализу, следующих авторов: Дж. Лакофф, Ч. Филмор, Ф. Джонсон-Лэрд; на русском языке – Виктор Вахштейн и Тимур Радбиль.

Необходимо специально вспомнить об отечественной традиции теоретических исследований смеха. В первую очередь нужно сказать о

классиках в лице М. М. Бахтина и А.Ф. Лосева. Далее необходимо перечислить работы Л. В. Карасёва, Столовича Л.Н., Сычева А.А., Проппа В.Я., Рюминой М.Т. в качестве энциклопедических образцов теорий смеха и юмора. Далее, изложение степени разработанности данной темы было бы невозможно с точки зрения выработки междисциплинарной методологии и универсального теоретического знания без того, чтобы отметить роль советской лингвистики и литературоведения, а именно труды Виноградова В.В., Эйхенбаума Б.М. Шкловского В.Б.

Цели и задачи исследования. Цель исследования – разработать реалистический метод формирования словаря ключевых понятий философской антропологии смеха, обосновать его легитимность и необходимость в структуре философско-антропологического знания

Исходя из такой формулировки цели, задачи исследования видятся следующим образом:

1. Отталкиваясь от достижений, наследия и проблематики существующей философской традиции изучения смеха, определить специфику природы смеха и выявить «корневую» причину смеха как философско-антропологической проблемы.

2. Описать статус существования основных категорий и иерархические родовидовые отношения внутри этой таксономической структуры.

3. Указать на специфику реалистического метода, которым должен быть сформирован словарь философской антропологии смеха, исходя из реалистического же определения природы смеха.

4. Изучить общую историю абстракции понятия смеха в философии, эволюцию определения этого понятия от конкретных телесных «выражений» к культурным артефактам.

5. Сформулировать антропологический аргумент философской теории смеха, исходя из специфики природы смеха и языка таксономии теории смеха.

Научная новизна диссертационного исследования связана с методологическими решениями, найденными для формирования

таксономического регистра будущих философских исследований смеха и реалистическим описанием статуса таксонов смеха, а именно:

1. Использование широкого спектра инструментов, от исторической аллегории до достижений искусственного интеллекта, позволяет по-новому взглянуть на методологию междисциплинарного гуманитарного исследования вообще и философской антропологии в частности.

2. В исследовании предлагается критический инструментарий философской антропологии, существенно обновляются представления о связи когнитивных наук и философского знания, исходя из предложенного в исследовании определения термина «номинация» и введённого термина «синтаксис снижения».

3. Данная работа предлагает реалистический способ формирования словаря теории смеха, отталкиваясь от современных представлений о философском реализме.

Теоретическая значимость работы связана с критическими замечаниями по поводу проекта «исчисления предикатов» в качестве знания гуманитарных наук. Работа связывается с переосмыслением этого метода, используя специфику темы «языковой игры» у позднего Витгенштейна, для нужд философской антропологии. Традиционная для аналитической философии проблематика теории референции переносится в систему философского знания о человеке. Вводится специальное определение термина «номинация». Частично обновляется, а частично переосмыляется набор классических методов философского реализма. В исследовании описываются способы «стыкования» специального знания кибернетики и искусственного интеллекта со знанием философской антропологии. Исходя из такого видения теоретической значимости работы, можно говорить о её практической значимости.

Практическая значимость выражается в виде внедрения в научный оборот новых инструментов анализа формирования таксономического регистра формально-аксиоматической теории. Практическая значимость

диссертационного исследования выражается также в той полемической позиции философского реализма, которую занимает данная работа. Проведённый анализ достижений как философской антропологии, так и специальных дисциплин позволяет обновить и дополнить существующие учебные курсы по философской антропологии. Помимо прочего, данное исследование может быть использовано при подготовке специального учебного курса по «философской антропологии смеха».

Методология и методы исследования. Методологически исследование тяготеет к тому, чтобы соответствовать формально-аксиоматическому образцу. Один из ключевых элементов исследования – критические замечания по отношению к номинализму энциклопедического способа изложения теорий смеха. Данная работа заимствует в качестве инструментария методологию аналитической философии, а именно Фреге и Витгенштейна, с тем, чтобы переосмыслить традиционную аналитическую теорию референции, дополняя программу «критики исчисления предикатов» Дж. Лакоффа по отношению к таксономии как методологической проблеме гуманитарных наук. Сам термин «таксономия» употребляется в том значении, в котором он был использован в эпистемологии позднего Томаса Куна. В качестве основной системы терминов и понятий, необходимой в виде предпосылки любых научных описаний и обобщений¹, в исследовании используется витгенштейновский концепт «языковой игры» для целей критики номинации в качестве метода построения таксономии, которая характерна для эстетических теорий смешного. Методология данной работы подразумевает использование скептического философского инструментария в оценке знания специальных наук, в частности, социального знания. Нужно правильно понять, что речь не идёт о том, чтобы знание социологии смеха, или семантической теории юмора, или психоаналитической теории остроумия недооценивать. Скорее наоборот, речь идёт о том, что успехи специальных наук внушают «пессимизм» по отношению к знанию философскому, который возможно преодолеть,

¹ См. Кун 2014, с. 43.

используя предлагаемую методологию. Подход к той выборке источников, которые анализируются в диссертации, обусловлен поставленными задачами и целями. Оттого многие авторитетные традиции и школы обойдены молчанием в силу того, что эти школы, высказываясь о юморе или остроумии, не высказываются о предмете данного исследования в том ключе, который предполагает цель работы. Этой причиной можно объяснить тот факт, что в дальнейшем заслуги психоаналитической традиции не рассматриваются в связи с иными авторами, помимо Зигмунда Фрейда. Для целей данного исследования больше подходят Аврелий Августин и Фома Аквинский, серьёзный анализ которых в связи с философской антропологией смеха в отечественных диссертациях последних лет очень сложно обнаружить.

Таким образом, определяется следующий **список положений**, выносимых на защиту:

1. Философская антропология смеха может существовать в качестве специальной области философского знания.
2. Таксономический регистр философской антропологии смеха обретает статус своего реального существования в соответствии со специфическим для феномена смеха «синтаксисом снижения».
3. Способ, которым формировалось большинство философских теорий прошлого, мы предлагаем называть «методом номинации». Номинация как способ формирования словаря теории должна быть подвергнута критике с точки зрения философского реализма.
4. Понятие смеха и взгляды на природу смеха могут быть определены в терминах строгого тождества, то есть терминах философского реализма.
5. Специфика «смехового реализма» позволяет говорить о таком знании философской антропологии смеха, которое открывает возможность анализировать смех в качестве собственного признака человеческого бытия.

Достоверность достигнутых результатов подтверждается благодаря использованию современных методов проведения научного исследования, а также исходя из внутренней логики приведённых доказательств и соответствия

результатов исследования данным смежных дисциплин. Помимо этого, можно судить о высокой достоверности исследования, исходя из совокупной многочисленности источников, на которых базируется исследование.

Апробация результатов работы. Основные положения и научные результаты работы были опубликованы в виде статей и докладов на научных конференциях и семинарах: XVII Нижегородской сессии молодых ученых (Нижний Новгород, 2012 г.); V Всероссийском молодёжном научно-практическом семинаре с международным участием: «Литература и проблема интеграции искусств» (Нижний Новгород, ННГУ, 2012 г.); II Смольные чтения «Гуманитарные исследования в интерактивном пространстве XXI века» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2013 г.); Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2014» (Москва, МГУ им. Ломоносова, 2014 г.); VI Всероссийском молодёжном научно-практическом семинаре с международным участием: «Литература и проблема интеграции искусств» (Нижний Новгород, ННГУ, 2014 г.). Также в журналах Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 2 (3), 2014; Мир науки, культуры, образования. № 4 (53), 2015; Мир науки, культуры, образования. № 5 (54), 2015.

Структура диссертации состоит из введения, основной части в виде трёх глав, заключения, списка использованной литературы, списка иллюстративного материала, приложений.

Глава 1. Общие проблемы философской теории смеха

1.1 Краткий очерк общей эволюции теории смешного

История исследования заявленной тематики, в самом общем виде смешного, насчитывает более двух тысяч лет. Некоторые отечественные исследователи (Сычев) возводят теорию смешного ещё к досократической философии. Другие, также отечественные авторы, сосредотачиваются не на теории, а на практиках смеха (Козинцев), тем самым погружаются в ещё большие глубины истории, удаляясь в прачеловеческие времена истории. К классификации теорий смешного можно подойти по разным основаниям, каждое из которых будет верным. С точки зрения применяемой методологии можно выделить Теорию как таковую – классическое гуманитарное исследование, сконцентрированное вокруг эстетической категории комического, в дальнейшем будем называть эту группу методов «теорией смеха». Вторую группу применяемых междисциплинарных методик станем называть «антропологией смеха»: она представлена группой отечественных и зарубежных авторов, которые основываются в своих исследованиях на современных достижениях этологии и эволюционной биологии. Третью группу объединяет применение методов когнитивных наук и специфически строгое видение предмета, назовём её «теорией юмора». Каждое из этих имён с охотой разделяется адептами перечисленных групп. Поясним для дальнейшего корректного использования терминов, что три разных слова «комическое-смех-юмор», по сути своей, являются синонимами или строго тождественными терминами. Различия в выборе конкретного слова объясняются чаще дисциплинарной определённой конкретностью автора, а не различием имён для разных предметов. То есть, пользуясь различиями Фреге, можно сказать, что три имени имеют одно значение и три разных смысла. Так, термин «комическое» связывается нами со знанием эстетической теории,

«смех» - антропологической, «юмор» - лингвистической. Можно ещё отметить, что использование слова «юмор» более характерно для английского языка, слова «комическое» - для русского, а самого слова «смех» несёт отпечаток архаизма, характерного для работ до XX века.

Вторым основанием для классификации теорий смешного может служить принципиальное различие взгляда на «природу» смешного. Можно называть их «теорией превосходства» и «теорией несоответствия». Более подробно об истории этой оппозиции далее. Можно с уверенностью сказать, что история эстетического знания «комического» начинается с трудов Аристотеля. Взгляды на «комедию» излагаются в «Поэтике», изложение применимости «комического» - в «Риторике». В «Никомаховой этике» мы можем найти классификацию человеческих характеров и нравов, исходя из отношения к смешному: «А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотесанным и скучным. Те же, кто развлекаются пристойно, прозываются остроумными, т. е. людьми как бы проворными, потому что такая подвижность, кажется, принадлежит нраву, и, как о телах судят по движению, так и о нравах» [Аристотель 1984, с. 605]. Кроме того, размышления о природе комических эффектов, несомненно, близкие Аристотелю, мы находим в «Коаленовском трактате». Наиболее показательное у Аристотеля следующее определение: «Смешное есть некая ошибка и безобразие, но безболезненное, никому не приносящее вреда» [Аристотель 2000, с. 272]. Приведённая цитата знаменательна для многих последующих веков эстетической теории смешного, так как являет собой краткое изложение природы комического в виде «теории превосходства». Контекст аристотелевских рассуждений о комедии – это рассуждения о зрителе, то есть о субъекте смеха и об эффекте, который феномен смеха и практика смеха оказывают на субъект. А.Ф. Лосев в «Истории античной эстетики», а вслед за ним и большинство отечественных авторов, комментирующих данный

отрывок, ключевым и общим для античных представлений видят эффект «комического катарсиса», который через удовольствие служит изменению субъекта, как катарсис трагедии следует той же цели, но через страдание. Тождество трагедии и комедии в идее катарсиса через «страдающее страдание» и «нестрадающее страдание» помогает изложить «теорию превосходства», в кратком виде, как идею о том, что природа смешного — в наблюдении страдания чужого. Пояснить это необходимо с этической оговоркой. Привнесение элемента этики в «теорию смеха», оценка практик смеха как правильных и неправильных, оценка комедии с точки зрения добра или зла, пользы или вреда, нормы или запрета служит демаркационной линией взглядов на природу субъекта вообще. Так, если Т. Гоббс напрямую связывает смех со злорадством как естественной чертой человеческой природы, то Аристотель держится золотой середины, предписывая комедии правила, необходимые для воспитания как субъекта, так и общества, отмечая, вместе с тем, элемент грубости и дурного, вульгарного вкуса, необходимо существующий там, где существует смешное. Там же, в «Никомаховой этике», он излагает: «Ясно между тем, что и в этом бывает излишек и недостаток по сравнению с серединой. А значит, те, кто в смешном преступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и, скорее, стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются» [Аристотель 1984, с. 607].

Своё имя «теория превосходства» получает в связи с уже упомянутым Томасом Гоббсом. В «Левиафане» он пишет о страсти «внезапного триумфа», «внезапной славы» (*sudden glory*), которая ставит субъект в ситуацию смеха, делая его актором смеха. «Внезапная слава есть страсть, производящая те гримасы, которые называются смехом. Она вызывается у людей или каким-нибудь их собственным неожиданным действием, которое им понравилось, или восприятием какого-либо недостатка или уродства у другого, по

сравнению с чем они сами неожиданно возвышаются в собственных глазах. Эта страсть свойственна большей частью тем людям, которые сознают, что у них очень мало способностей, и вынуждены для сохранения уважения к себе замечать недостатки у других людей. Вот почему много смеяться над недостатками других есть признак малодушия. Ибо людям, обладающим душевным величием, свойственно помогать другим и избавлять их от насмешек, а себя сравнивать лишь с наиболее способными» [Гоббс 1991, с. 414]. Видно, что «безобидная беда» Аристотеля у Гоббса уже не так безобидна: в таком радикализированном варианте «теорию превосходства» можно называть «теорией насилия», суть которой, как уже было указано выше, в том, что природа смеха заключена в наблюдении за страданиями другого. Авторский перевод «внезапный триумф» является довольно вольным и не вполне соответствующим контексту «Левиафана», но точнее передаёт семантику превосходства индивидуального над иным. Родовая связь феномена смеха с категорией страсти в формулировке Гоббса говорит о том, что смех видится неотъемлемой чертой природы человеческого, что роднит его с Аристотелем, определявшим в трактате «О душе» человека как единственное животное, способное к смеху [Аристотель 1984, с. 324]. Определение «внезапного триумфа» как страсти, в связи с аристотелевским трёхчастным делением души, выдаёт за Гоббсом этически негативную оценку смеха как явления бесполезного, иногда вредного. Гоббс не видит в делении на смех и насмешку двойственности меры и чрезмерности, приписывая смеху предикаты тщеславия, унижения, злорадства. Это особенно заметно в общем определении того, что такое «слава» (glory) или «триумф»: «Радость, возникающая у человека от представления о собственной силе и способности, есть то душевное ликование, которое называется славой» [Гоббс 1991, с. 413]. Гоббс не находит в смехе функциональности катарсиса, что объясняется тем, что в фокусе его внимания не находится комедия. Далее следует отметить, что в

определении смеха Гоббс пользуется формулировками «внезапного», неожиданного, также и категория страсти содержит тематику спонтанности. Удовольствие смеха и удовольствие радости вообще Гоббс помещает в группу «умственных удовольствий», подчеркивая интеллектуальную природу страсти смеха. В этом, глядя на многовековую традицию, мы способны увидеть важный переход от «теории превосходства» к «теории несоответствия» и различие между ними.

Взгляд на смех как явление, которому свойственны спонтанность, неожиданность и внезапность, может быть раскрыт на примере теории смеха у Иммануила Канта. В «Критике способности суждения» он приводит неожиданную связь смеха и музыки как приятных, но бесполезных занятий: «музыка и повод к смеху суть два типа игры эстетическими идеями или представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится и которые исключительно благодаря тому, что они сменяют друг друга, могут все-таки доставлять живое удовольствие; этим они достаточно ясно показывают, что оживление в обоих случаях носит только телесный характер, хотя оно и создается идеями души, и что все провозглашаемое столь тонким и одухотворенным удовольствием развлекающегося общества есть просто чувство здоровья, достигнутое благодаря соответствующему этой игре движению внутренних органов» [Кант 1994, с. 320]. Кант говорит о взаимообусловленном влиянии тела и духа в удовольствии смеха и объясняет потребность в смешном без назидания социально-воспитательной функции смеха. Для Канта смех — это, с одной стороны, просто рекреация, возникающая с необходимостью там, где существует развитое социальное общение, с другой стороны — одна из ключевых скреп ума и тела, анализ которой способен высказываться о природе рассудка. «Во всем, что вызывает веселый неудержимый смех, должно заключаться нечто бессмысленное (в чем, следовательно, рассудок сам по себе не может находить благорасположение). Смех — это аффект, возникающий из

внезапного превращения напряженного ожидания в ничто. Именно это превращение, которое для рассудка безусловно не радостно, все же косвенно вызывает на мгновение живую радость. Следовательно, причина должна заключаться во влиянии представления на тело и на взаимодействие его с душой; причем не потому, что представление объективно есть предмет удовольствия (ибо как может доставлять удовольствие обманутое ожидание?), а только потому, что это ожидание, как игра представлений, создает в теле равновесие жизненных сил» [Кант 1994, с. 320]. Эта трактовка показательна в силу того, что наилучшим образом раскрывает название «теории несоответствия» и, кроме того, подчеркивает общий для эстетики комического субъективизм философских построений, сконцентрированных вокруг рефлексии над эстетическими категориями. Диссонанс между ожиданием и ничто позволяет увидеть смех как деятельность целеполагающую, но цели не достигающую, но не оттого что деятельность эта неудачная или подражающая неудачному, как утверждается в Коаленовском трактате, а потому что деятельность смеха цели не преследует, хотя и полагает. Кант формулирует загадочность и парадоксальность природы смеха, что в дальнейшем заставляет исследователей эту парадоксальность постулировать снова и снова из книги в книгу. Кантовское открытие смеха как деятельности субъекта и одновременно его аффект, страсть, катарсис не только ума, но и тела, позволяет обрести объект для изучения смеха в самом субъекте и более предметно описать область изучения смешного, что закрепляется в дальнейших исследованиях таких разнонаправленных авторов, как Спенсер, Бергсон и создатели «семантической теории юмора».

Герберт Спенсер косвенно развивает кантовский подход к теории смеха в эссе «Физиология смеха». Эссе посвящено одному из двух видов смеха: Спенсер рассматривает собственно физиологический смех от истерики до щекотки. Нужно отметить, что Герберт Спенсер, в желании апеллировать к

естественно-научному инструментарию, существенно ограничен уровнем науки своего времени и специфическими взглядами на естественные науки. Его идеи по поводу физиологии смеха представляют существенный исторический интерес, они стоят подробного и специального рассмотрения, когда вопрос о его роли в теории смеха будет поставлен специально далее, однако необходимо кратко отметить, что Спенсер выделяет для смеха рекреационную функцию, говоря об избытке нервного напряжения, увиденного как источник целеполагающей деятельности. Экономика нервных возбуждений предусматривает для смеха физиологическую функцию вывода излишков. Помимо этого, он говорит о смехе, возникающем от тех или иных операций разума, на чем стоит остановить внимание. Спенсер развивает «теорию несоответствия», более детально описывая гносеологию смеха: «... смех естественно является только тогда, когда сознание неожиданно обращается от великого к мелкому, то есть когда встречается то, что можно назвать нисходящей несообразностью» [Спенсер 1999, с. 722]. Рассуждения выглядят более близкими к Аристотелю с идеей тождества трагедии и комедии. «Нисходящая несообразность», которая видится причиной разумного смеха — это следствие самой интенциональности сознания. Кроме того, наблюдение над наблюдением, способное различить контраст великого и малого, есть сама рефлексия. Таким образом, субъект смеха у Спенсера — это уже не просто смеющееся животное, но смеющееся сознание, существующее как функция различия и рефлексии.

Успех в преодолении субъективизма эстетической теории смеха мы встречаем у Анри Бергсона в посвященной этому предмету работе «Смех». Его внимание фокусируется на механизмах смеха, для чего он описывает ряд специфических черт, присущих смеху, в вольном пересказе назовём их антропность, анестетичность, социальность. Бергсон полагает, что быть предметом смеха (пользуясь терминологией Спенсера, скажем «смеха

разумного») может быть лишь нечто, присущее миру человека, что может быть воспринято в качестве подобного человеку. Именно так мы способны смеяться над камнем, если внешне он похож на какого-то человека. Далее, смех делает субъект бесчувственным по отношению к предмету, оттого мы можем смеяться над страданием другого без чувства вины или сострадания — Бергсон называет это «анестезией сердца». И, наконец, смех предлагает общее основание для группы, способной к смеховой коммуникации в рамках единых для данной группы правил и норм. Таков механизм смеха по Бергсону: смех последовательно уподобляет субъекту предмет, создаёт специфические способы восприятия, объединяет сообщество вокруг общих практик. Мы можем увидеть, что попытка преодолеть субъективизм происходит за счет перехода от спекуляции к исчислению предикатов. Выделение трёх граней смешного (антропность, анестетичность, социальность) делает парадокс смеха мыслимым.

Этот отказ от субъективизма развивается у Зигмунда Фрейда. Концепция Фрейда слишком велика и значительна, чтобы уложить её в кратком очерке, ещё и потому, что за ним следует целое сообщество исследователей. В данной работе не реферируются взгляды на природу смешного. На данном этапе делается попытка проследить эволюцию способов изучения и освещения темы смешного в эстетической теории комического, и если придерживаться заданного повествования, то в работе Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному» любопытным видится перечисление приёмов, которыми достигается состояние смеха. Новаторство и оригинальность Фрейда в том, что исследование смеха для него не самоцель. Фрейд предлагает иерархию объектов и иерархию материала, связанных метаотношениями анализа. Построение регистра комических приёмов открывает возможность исследовательского восприятия шутки как акта истолкования регистра этих приёмов и дальнейшего толкования такого истолкования. Фрейд при отказе от

субъекта переоткрывает субъект не как то, что должно изменить (воспитать), но как то, что можно описать. Ещё одним любопытнейшим открытием может стать тот факт, что Фрейд описывает троичное отношение остроумия – отношения между объектом остроты, автором-остроумцем и слушателем-смеющимся. Идеи Фрейда глубоко вписаны в современный ему контекст эстетики комического, в частности, по отношению к идеям Спенсера и Дарвина. Он пишет: «Итак, при смехе, согласно нашему предположению, даны условия для того, чтобы количество психической энергии, употребившееся до сих пор для занятия психических путей, получило возможность свободного отреагирования, и т. к., хотя и не каждый смех, но смех по поводу остроты, безусловно, является признаком удовольствия, то мы будем склонны связать это удовольствие с прекращением существовавшей до сих пор затраты энергии. Когда мы видим, что слушатель остроты смеется, а автор нет, то это может свидетельствовать только о том, что у слушателя прекратилась затрата психической энергии, в то время как при создании остроты возникают задержки либо для прекращения затраты энергии, либо для возможности отреагирования. Едва ли можно более верно охарактеризовать психический процесс у слушателя, являющегося третьим участвующим лицом в остроте, чем подчеркивая тот факт, что он покупает удовольствие от остроты с незначительной затратой собственной энергии. Это удовольствие является для него подарком» [Фрейд 2011, 171с.]. В развитие идей Гоббса о том, что природа смеха следует из природы субъекта, Фрейд предлагает исследование этой природы субъекта исходя из опыта смешного. За парадоксом смеха у Фрейда следует парадокс субъекта, который не выглядит единым, а представлен как совокупность трёх отличимых друг от друга ролей: объекта, автора, слушателя (или объекта остроты, производителя остроты, потребителя остроты, если продолжить вслед за Фрейдом и Спенсером метафору экономики психической энергии).

Говорить о русскоязычной эстетике комического необходимо отдельно — для того, чтобы сохранить преемственность специфики русского философствования о смехе. В русскоязычной традиции активное теоретическое внимание к смеху начинается в XIX веке, длится в течение всего XX века и активно развивается в наши дни, представленное многообразием школ, подходов и методов. Своеобразие и ценность отечественной традиции в том, что все исследования и школы близки по времени друг другу — отечественная теория смеха не растянута на две с половиной тысячи лет. Её достоинство — богатство дискуссии при темпоральной компактности русскоязычной библиографии. Отечественная теория смеха молода и оттого менее догматична. Русскоязычная теория смеха, несмотря на свойственное ей своеобразие, соответствует общеевропейской традиции и отражает общие для времени тенденции и проблемы. Некоторые исследователи связывают такую ситуацию с заимствованием [Сычев 2003, с. 57], но счесть такое объяснение исчерпывающим невозможно. Важно увидеть, что В. Г. Белинский и А. И. Герцен заимствуют у Гегеля не концепцию смешного, а его логику, на базе которой создают оригинальную концепцию, не гегелевскую, но гегельянскую.

Виссарион Григорьевич Белинский, открывая теорию смеха для русской философии, начинает с того же, что и Аристотель — он сосредотачивает исследовательский интерес на комедии, однако зрителем он видит не отдельного индивида, а сообщество. Комедия не имеет катарсической роли при всём её социальном звучании. Комедия и смех — это трибуна, средство не просто изменения, а созидания. Через смех сообщество декларирует социальную реальность. Белинский придаёт смеху пафос обнаружения подлинного бытия: комедия показывает жизнь «такою, как она есть, чтобы навести нас на ясное созерцание жизни так, как она должна быть» [Белинский 1950, с.60]. В этой формулировке смех становится инструментом утверждения

«долженствования», обретая эвристическую, диалектическую и онтологическую роли. Белинский выделяет комедию художественную и дидактическую, уникальным образом связывая смех и юмор со страданием и наблюдением за страданием, но не злорадным, а сострадательным, он описывает образ выстраданного смеха, теоретические примеры которого сложно найти где-либо ещё. «Дидактическая комедия выходит не из невинного желания поострить, но из глубоко оскорбленного пошлостью жизни духа, если ее насмешка растворена саркастической желчью, в основании ее лежит глубочайший юмор, а в выражении дышит бурное одушевление, словом, если она есть выстраданное создание, – то стоит всякой художественной комедии» [Белинский 1950, с.58]. И далее: «В основании истинно художественной комедии лежит глубочайший юмор. Личности поэта в ней не видно только по наружности; но его субъективное созерцание жизни, как *arrière-pensee*, непосредственно присутствует в ней, и из-за животных, искаженных лиц, выведенных в комедии, мерещатся вам другие лица, прекрасные и человеческие, и смех ваш отзывается не веселостью, а горечью и болезненностью» [Белинский 1950, с.58]. Связь смеха и боли мы чаще видим там, где говорится о смехе истерическом, но Белинскому удаётся рассмотреть художественную, творческую роль «выстраданного смеха» не в качестве подражания, а результата смеховой этической интуиции. В определениях Белинского смех имеет источником то же самое из чего исходит мораль – человеческая добрая воля.

Разделяет такой взгляд и Александр Иванович Герцен, который, в большей степени сосредотачиваясь на жанре сатиры, отмечает историчность смеха, подчеркивает его роль в качестве выразителя социального самосознания. В одном из номеров журнала «Колокол» в 1859 году он пишет: «Без сомнения, смех одно из самых мощных орудий разрушения; смех Вольтера бил и жег, как молния. От смеха падают идолы, падают венки и

оклады, и чудотворная икона делается почернелой и дурно нарисованной картинкой. С этой революционной, нивелирующей силой смех страшно популярен и прилипчив; начавшись в скромном кабинете, он идет расширяющимися кругами до пределов грамотности» [Герцен 1987, с 411]. Смех и боль Белинского становятся смехом и смертью у Герцена. Смех, способный бить и разрушать, говорит нам об иной возможности «теории насилия» в отношении эстетики смеха. Смех и сатира, по Герцену и Белинскому, связаны не с малодушием, тщеславием и злорадством субъекта, как у Гоббса, а с тем родом интуиции, который позволяет высказывать этические суждения в предикатах истинностных значений. Герцен не только развивает эстетику смеха, он исследует этику комедии.

Тот социально-этический регистр понятий, который был создан работами Герцена и Белинского, является одним из самых ярких и значительных примеров эстетической таксономии смеха. Эти авторы создают эстетику как императив социального строительства, они не просто задали тон для эстетической теории комического – фактически, они сформировали тот регистр таксономических категорий, которым отечественная теория смеха пользовалась более полутора веков. Они создали такую традицию, которая была одновременно и оригинально-русской, и вписанной в современную им европейскую мысль (Герцен в той же статье, отрывок из которой приведён, где издевается над Гончаровым и Добролюбовым, с насмешками пишет о Жан-Поле – одном из главнейших авторитетов в эстетике комического XIX века). Для данного исследования эти авторы особенно важны, потому что они открывают ключевую роль таксономии в исследованиях смеха, ведь далее русскоязычная традиция всё более специализируется, отталкиваясь от этих заданных определений. В теории смеха русская традиция последовательно строго рациональна и вслед за гегельянским влиянием Белинского и Герцена – диалектична. Проследить это движение можно у Александра Фёдоровича

Лосева с его детальным описанием эстетической категории комического у Аристотеля и строгой эволюцией этой категории через всю античность. Последовательное тяготение к диалектической логике можно усмотреть в творчестве М.М. Бахтина с его идеей «амбивалентности смеха». Тяга к построению рассуждения в виде помышления того или иного вида бинарности и формулировке проблемы как той или иной антитезы в дальнейшем проявляется в работах Карасёва. Смех, юмор, комическое – три имени для одного предмета, который парадоксален и противоречив, оттого сам предмет соблазняет всякого исследователя следовать диалектической модели. Мы можем наблюдать, как тысячелетний маятник взглядов на природу комического движется от социального к субъективному, затем к отказу и преодолению субъективного. От социального к субъективному или от эпического к карнавальному — так описывает историю смеха вслед за Бахтиным и Ю. Кристева, когда говорит о поэтическом языке, который существует в континууме от 0 до 2, где 1 – это фрегевская возможность исчисления истинностных значений [Кристева 2000, с. 434]. В дополнение к связям между смехом, смертью и революцией, она пишет: «Современное письмо даёт нам ряд поразительных примеров той универсальной сцены, которая есть и закон, и его другое, - сцены, где смех замирает, ибо он - вовсе не пародия, но умерщвление и революция» [Кристева 2000, с. 445].

Возвращаясь к наиболее общему очерку, необходимо отметить возникновение того, что мы условились называть «теорией юмора» и «антропологией смеха». Это относительно новые способы изучения смеха. «Семантическая теория юмора» связана с именами лингвистов Виктора Раскина и С. Аттардо. Впервые формулируется она в книге В. Раскина «The Semantic Mechanisms of Humor» 1985 года, развитие получает в дальнейших совместных работах этих авторов и их учеников. Методология и инструментарий когнитивной лингвистики по-настоящему расширили

горизонт исследований смеха. Фрейм-анализ позволяет сконцентрироваться на микроконтексте ситуации смеха, а именно на конкретной шутке или анекдоте, апеллируя к более богатому регистру смыслов и конкретной семантике коммуникации. Открытие микроуровня в исследованиях смеха делает возможным отказ от бесконечной оглядки на конкурентно-жанровое литературоведение в пользу широкого спектра лингвистического знания коммуникации смеха. Принципиальным для нас тезисом теории юмора является мысль о несвязанности смеха и юмора. В самом общем виде наследуя «теории несоответствия», Раскин и Аттардо занимаются разработкой семантических механизмов юмора, как ясно из названия книги. В своей работе авторы анализируют сугубо юмористический материал с применением инструментария когнитивной лингвистики. Такая узкая спецификация темы смеха возымела огромное влияние на гуманитарное знание в целом. Специально в рамках данного исследования, Виктором Раскиным вводятся и описываются понятия «фрейм» и «скрипт», которые получают широкое применение как в лингвистике, так и в других специальных дисциплинах: в частности, «фрейм-анализ» получил широкое распространение в культурологии и микросоциологии. Юмористический эффект видится результатом «оппозиции скриптов», когда «субъект поставлен перед необходимостью выбора между двумя противоречивыми интерпретациями объекта» [Козинцев 2013, с. 148]. Любопытно то, как методологическая хитрость семантической теории, которая заключается в абстракции юмора (остроты у Фрейда) от смеха, отказывается и от фрейдовской и от эстетической программы. Этот подход с удивительным пророческим чутьём предсказал Бахтин, в «Проблемах поэтики Достоевского» он пишет: «Лингвистика изучает сам "язык" с его специфической логикой в его общности как то, что делает возможным диалогическое общение, от самих же диалогических отношений лингвистика последовательно отвлекается» и далее:

«Диалогические отношения совершенно невозможны без логических и предметно-смысловых отношений, но они не сводятся к ним, а имеют свою специфику» [Бахтин 2000, с. 311]. Фрейм-анализ обращается всегда к ситуации социального, ведь понятие фрейма подразумевает зрителя или слушателя, но он никогда не обращается к бытию социального. Социальная ситуация не выглядит как социальный опыт, как будто бы взрыв смеха исчезает сразу и без следа. Это ещё один парадокс смеха и сложность теории, к которым стоит привыкнуть, если речь идёт об исследовании смеха.

Другим воплощением отказа от субъективизма эстетики смеха стала «антропология смеха». Эта ещё более молодая, но вполне четко сформированная традиция широко представлена в сборнике «Смех: истоки и функции» 2002 г. под редакцией А.Г. Козинцева и его же «Человек и Смех» 2007 г. Антропология смеха формируется как группа междисциплинарных исследований, сконцентрированных вокруг достижений этологии, эволюционной биологии, нейрофизиологии. В качестве материала для исследования эта школа использует не только комедию, как основная масса «теоретиков смеха», и не только анекдоты, как «теоретики юмора», но и широкий объём фольклора и мифологии, в чём несомненно наследуют мощной отечественной традиции в лице Бахтина, Проппа, Борева. Последователями «антропологии смеха» развивается гипотеза о смехе как родовой черте человека и специфической «смеховой коммуникации» людей, развивающейся эволюционно от ритуализации инстинктивной игровой агрессии. Для ситуаций и теорий, разобранных ранее, выглядит вторичным знание о том, кто именно смеётся: Бог, автор, читатель, человек, общество или даже машина. В приведённом обзоре выглядит странным разрыв с той логикой, вектор которой указал ещё Аристотель своим определением человека как единственного животного, способного не только переносить, но и созидать смех. Антропология смеха способна рассмотреть смех не просто исторически, что

всегда значит социально, но эволюционно, то есть антропология смеха открывает «доисторическую» историю смеха. Вместе с масштабом абстракции антропология и эволюционная наука способны указать на конкретное, настоящее и неизменное той части человеческой природы, что являет себя зримой вместе с взрывом смеха.

Представленный исторический очерк выглядит схематическим, однако, этот способ смоделировать историю смеха будет реабилитирован далее. Необходимо было выделить главные этапы этой «истории смеха» для того, чтобы указать на то пространство, в котором существуют актуальные теоретические проблемы философской антропологии смеха. Нам думается, что подобный схематический подход будет реабилитирован далее, в формулировке проблем познания природы смеха как дробящейся и ускользающей.

1.2 Проблема ускользающей природы смеха

Возвращаясь к тому факту, что природа смеха за две с половиной тысячи лет не раскрыла себя в теории, способной к универсальному объяснению, невозможно не удивиться тому как смех скрывается от направленного на него умозрения, как он сопротивляется спекуляции и категоризации. Смех сопровождает человека столько, сколько сам человек существует, гораздо дольше, чем техника или развитые капиталистические отношения. Смех дан каждому в личном опыте, и, интроспективно вглядываясь в этот повседневный опыт, можно прийти к расхожему наблюдению о двойном роде смеха: смеха от щекотки и смеха от шутки. В самый момент взрыва смеха мы уже отмечаем дарвиновские «гримасы, которые называются смехом» и объект смешного. Существование смеха сразу поделено надвое: смех радости и конвульсии мышц гортани и диафрагмы. Вслед за тем мы и саму нашу радость делим надвое: на понятную, объяснимую, разумную и на стихийную, захватывающую. «Смех есть событие сугубо Динамическое — одновременно

движение ума и движение нервов и мускулов: порыв, стремительный, как взрыв,— недаром ходячая метафора говорит о «взрывах смеха» — захватывает и увлекает одновременно духовную и физическую сторону нашего естества. Это не пребывающее состояние, а переход, вся прелесть, но и весь смысл которого — в его мгновенности. Сама мысль о затянувшемся акте смеха непереносима, не просто потому, что нескончаемые пароксизмы и колыхания скоро становятся постылой мукой для утомившегося тела, но еще и потому, что смех, который длится, есть «бессмысленный» смех по некоему априорному суждению ума» [Аверинцев 2001, с. 470].

Бесконечная и постоянная «амбивалентность смеха» вскрывается и в исследованиях, и в обыденности. Мы используем выражение «амбивалентность смеха» в собственном и в несобственно-бахтинском смысле. Этот термин предлагается использовать так же, как двойственность наблюдения о природе смеха, каковую двойственность мы можем увидеть в демонстрации Л.В. Карасёва, который в работе «Философия смеха» предлагает деление на смех плоти и смех ума. Смех плоти связывается с радостью и экономикой избытка. Такой смех описывается в предикатах изобилия, пантагрюэлевского гигантизма, торжества рождения и радостей зачатия. Это смех без очевидной коммуникации, для которого не нужно посредничество воображения. Смех плоти слеп, ему не нужны глаза или осязание, даже сам мир ему не особо нужен. Он нужен лишь сам себе, своему избытку, своему взрыву и выходу наружу. Смех плоти – то, что Ницше называл особой «весёлостью» философа и любого «свободного ума». Этот смех всегда связан со здоровьем и волей так же, как со скатологизмами и опасностью. Смех ума Карасёв увязывает с наблюдением зла, но наблюдением специфически-смеховым. Зло видится при посредстве другого и в другом при помощи бергсоновской «анестезии сердца» или близкой по смыслу бахтинской «формы крупного плана». Это зло видится там, где не существует и не видится как зло

там, где существует – общее зло ложного смехового суждения, всегда нарушенного правила. Примем вслед за Карасёвым это деление на смех ума и смех плоти, отметив, что подобным же образом делил остроумие и Фрейд на «безобидное» и «тенденциозное» [Фрейд 2011, с. 161]. То же у Спенсера с физиологическим и разумным. И ещё намного раньше у Аристотеля с различием смеха и насмешки в «Никомаховой этике» [Аристотель 1984, с. 617]. Взрыв смеха ума и плоти отвлекает внимание от своей природы выражением «гримас» и «ритмичных выдохов» и ускользает от взгляда, доступный всегда в прошлом и никогда — в настоящем, несуществующий там, где всё понятно, и высказывающий злую истину там, где непонятно ничего.

Смех единого рода раздроблен на два вида: что предмет изучения вписывается в следующую схему: $S=S_0+S_1$, где S – это смех как родовой феномен (корневой таксон), S_0 – это смех плоти, нейтральный по отношению к усмотрению зла, и S_1 – это смех ума, возникающий от усмотрения зла. Чтобы сделать эту схему более универсальной, необходимо увидеть, что смех ума также способен делиться и ускользать. Если у Карасёва смех – это смех плоти и ума, то у Фрейда смех ума – это остроумие безобидное и тенденциозное, которое может подразумевать акт агрессии, то есть увеличение зла и приближение к злу. То есть схема должна выглядеть: $S=S_0+S_{n+1}$, где индексом $n+1$ выражается приближение практики смеха к злу, этическая интенсивность смеха. Тут мы видим, как предмет удаляется от нас и в чем состоит проблема «ускользания» в изучении смеха. Каждый шаг по линейке этической интенсивности смеха (шаг в приближении к злу) – есть новый предмет, требующий нового инструмента, например, энцефалографа или фрейм-анализа. И каждое деление в этом ряду не есть собственно смех в полном смысле, а данные каждого инструмента не описывают универсального знания. Эта словарная работа по перечислению (номинации) значений на шкалах интенсивностей (этической, эстетической, социальной) не гарантирует того,

что: а) она будет завершена; б) даже будучи завершённой, она будет описывать предмет таким, каков он есть. Пропп вспоминает одного советского филолога (не самого известного), который перечислил тридцать восемь комедийных тропов [Пропп 1999, с.15], отмечая, что эта работа столь же грандиозна, сколь и напрасна, не стоит того, чтобы с ней ознакомиться. Приближение и усмотрение зла смехом ума не может не насторожить нас от того, чтобы не заметить перехода между смехом и политическими и социальными практиками. Приближение к злу потворствует ускользанию смеха. Точно также нам сложно говорить и о смехе плоти, который соблазняет исследователя отказаться от философии и усесться за мониторы энцефалографа или перед клеткой с обезьянами, как это сделал Дарвин. Плоть коммуницирует взрывом своего смеха, но эта плотская речь направлена не философу и не исследователю вообще. Для нас невозможно обернуть хрупкость наших тел и мгновенность коммуникации смеха в оболочку абстракции и бессодержательных понятий, но и сохранять серьёзное выражение лица при использовании «жаргона подлинности» тоже невозможно. Исследовательское терпение может не окупиться там, где приходится просто доверять традиции, пусть даже и двух-с-половиной-тысячелетней. Можно, конечно, смириться с ницшевским термином «весёлость» или определением Ж.Л. Нанси «Смех – это радость чувств» [Нанси 1997, с. 221], но мы всё равно в тупике с этим «или» - всё же весёлость или радость чувств? Нужно сказать, что первое, что известно о предмете нашего исследования – это его ускользание и дробление на части. Смех не нужно и невозможно анализировать – он уже разделён на составные части, стоит только обратить к нему взгляд. Таким образом, схема нашего неудачного размышления будет выглядеть: $S=S(x)+S_{n+1}$. Вот какова проблема ускользания природы смеха в образе математической метафоры.

При всей неоднозначности (амбивалентности) самой области, о которой мы говорим, мы всё же примем два вида смеха, которые, вслед за Карасёвым, назовём смехом ума и плоти. Прежде проблемы метода перед нами возникает проблема неопределённости предмета. Раздвоенность, по аналогии с логическими оппозициями, определяет ситуацию конкуренции категорий. Естественное построение любой таксономии – определение корневого таксона из собственного признака вещи и построение системы супервентных отношений, когда законы одной системы (определения корневого таксона – в нашем случае) полностью определяют существование подчинённых систем. В этом легко узнаётся тиранический принцип энциклопедического закона Конта, изложенного в «Духе позитивной философии». Однако, к такому роду отношений невозможно прийти в рассуждениях, исходя из энциклопедии как метода. Легко вспомнить, что само слово «энциклопедия» было введено Плинием-старшим в предисловии к его «Естественной истории», где он говорил о важности «кругового обучения» для римской аристократической молодежи. Круговое обучение совершенно точно имеет педагогическую ценность, но вот ценность «кругового изучения» очень сомнительна. В применении к исследованиям смеха такое «изучение» водило бы исследователя по кругу за нос, оттого составление энциклопедий и словарей с предписанной иерархией алфавита и супервентности — пример слабой методологии. Нужно подчеркнуть, что словарь, то есть перечисление всех понятий в соответствии с некоторым заданным порядком, это хороший способ изложения, но плохой способ изучения. Ведь сами супервентные отношения таксонов образуют ситуацию, при которой для доказательства необходимо дать определение, которое в самом себе будет содержать условие для этого доказательства. Энциклопедический способ определения таксонов теории не может использовать умозрение и интуицию. Отношения супервентности требовали бы от нас опытных подтверждений, но всякое внутреннее чувство

восстаёт против сведения щекотки к комедиям Чехова и наоборот. Строгая супервентная иерархия смеха сама превращается в «гротескный дискурс» (термин М.Фуко).

Оба вида (смех ума и смех плоти) видятся тождественными в своей направленности или несамостоятельности (взаимообусловленности). Проблема и возможность в том, что смех не может быть взят сам по себе, — это всегда отношение. Так, смех ума – это отношения смехового взгляда (анестезия сердца, форма крупного плана) в сторону зла (по Карасёву и не только), то есть это условия для условий – метаотношение. [Козинцев 2013, с. 150]. В то же время для смеха плоти нужен избыток плотского, он принуждён к тому, чтобы иметь функциональность рефлекса. «Смех плоти – глупый смех, он низок и равен плоти» [Карасев 1996, с. 43]. Такие наблюдения подводят нас к тезису о несвязанности двух видов смеха.

Этот тезис высказывается в «семантической теории юмора» в виде отказа от ассоциации текста юмористического как смешного. Теория хранит методологическое молчание о смехе, рассматривая юмор в принципиальном отрыве от того, какой эффект (аффект) он оказывает и что производит. Семантическая теория задаётся лишь вопросом, как фреймы меняются, но не почему смена фреймов смешит.

Сосредоточенность на технике построения юмористических текстов открывает возможность научной классификации юмора, а лингвистический инструментарий, обращённый в сторону юмора, расширяет сами горизонты применимости лингвистики и когнитивных наук. Вскрытие когнитивных механизмов восприятия семантики как собственно-юмористической способно изменить и изменяет представления о знаке и языке. Одностороннее и узкофрагментарное препарирование «смеха ума» приносит плоды в виде прироста знаний о самом сознании: к слову о значимости исследований смеха и выбора предмета. Опять же, однако, установка о несвязанности смеха и юмора может

быть принята лишь в качестве гипотезы, для методологических и дисциплинарных привилегий. Прежде чем обрести предмет, мы вынуждены его гипостазировать, обособив для самостоятельного изучения ещё прежде рационального опыта видového деления. Применение точной науки по отношению к гипостазированному предмету ставит нас в ситуацию, привычную для традиционной эстетики с её рефлексией над категориями, в данном случае, юмором. Этот подход непродуктивен в производстве общего знания. Данные конкретных наук – это материал для философии, но не замена самой философской работы. Мы понимаем, что когнитивная лингвистика есть следствие определённых изобретений в философии науки последнего века (Рассел, Витгенштейн, Фреге), оттого мы и имеем свободную возможность принять её достижения, но игнорировать установки.

Деление и дробление предмета в соответствии с десятью аристотелевскими категориями – традиционный и естественный способ для любого исследования, в том числе смеха. Однако такой подход не единственный. Нельзя не отметить онтологическую попытку охвата предмета в его неразделённой целостной данности, которую весьма успешно осуществил Жан-Люк Нанси в работе «Смех. Присутствие». Нанси, читая стихотворение Бодлера «Желание изобразить», идя за поэтом, желает прочесть смех в его присутствии, не в акте и не в акторе. Желание неразделённой целостности смеха является в смешении вульгарного и возвышенного. Нанси говорит о наслаждении смеха и радости, употребляя эти слова всегда рядом, определяя одно через другое. Нанси выражает проблему неопределимости смеха в том, что смех способен репрезентировать ускользание. Смех не способен изображать, но он репрезентирует себя в слитности ускользающих предметов. Это приближение такого ускользания, когда изображение «отступает», оставляя место присутствию, которое ускользает и проходит вместо того, чтобы наступить и явиться. Смех

презентирует себя во времени, в котором он и есть ускользание. Если смех – это всегда только раскаты смеха, уже исчезнувшие, то смех не есть присутствие, как он не есть в настоящем, но само время приносит радость там, где «взрыв смеха» дарит радость. Уже исчезнувший, уже отшумевший хохот — это, как было сказано, не акт, но исполненная функция в прошлом. «Смех скрадывает искусство от любого отождествления — и стихотворение, единственно жаждущее презентировать само искусство, презентует в смехе это нескончаемое ускользание» [Нанси 1997, с. 225]. Смех, по Нанси – это одновременное существование расстояния и присутствия: расстояния с прошлым и присутствия радости. Такая «радость чувств» существует как сингулярность чувств и языка в темпоральном измерении. «Смех – это радость чувств и смысла на их пределе. В этой радости чувства соприкасаются между собой и прикасаются к языку, языку во рту. Но сама эта смежность их размежевывает. Они не проникаются друг другом, нет места "искусству", тем более "тотальному" искусству. Однако же и "смех" не имеет места как возвышенная истина, отстраненная от самого искусства. Имеются лишь раскаты смеха» [Нанси 1997, с. 223]. Невозможность ухватывания смеха в предметности заключена в его родственности неуловимости времени. Такая смеховая темпоральная онтология позволяет увидеть смех генеалогически прежде всякого разделения на ум и плоть. Нанси, мягко смеясь над «смеющимся животным» греков, презентует присутствие «смеющегося человека» в самом смехе. Е.А. Иваненко в докладе «Смех как текст», посвященном работе Нанси, упрекает его в неспособности разделить смех и возвышенное. Но в то же время автор доклада оказывается захваченным проектом темпорального измерения смеха. «Вот, наконец-то, проблема: смех сродни всем мощным фигурам мысли, апокалиптическим фигурам, если под апокалипсисом понимать ещё достижимый, но уже предел» [Иваненко 2002, с. 157]. Легко увидеть в «апокалиптических фигурах мысли» и желании

«апокалипсиса смеха» согласие с Нанси в главном – онтологическом рассмотрении неделимости смеха как ускользания настоящего.

Презентация ускользания в смехе, как уже отмечалось, — это презентация времени, о котором смех способен высказывать смеховое суждение своего тотального скепсиса. Нет ничего, что не было бы подвластно высказыванию шута или остроумца, способного вызывать смех скатологизмами в первом случае и иронией во втором, а это значит, что всё подвластно скепсису. Родство между смехом и сомнением в этой презентации времени в настоящем ускользания. Сол А. Крипке в работе «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке» подробно останавливается на том, что мог бы возразить скептик на любое высказанное ему суждение. Вкратце и в общем, скептический аргумент звучит следующим образом: постоянство наблюдения может служить доказательством истинности только лишь в момент наблюдения. Легко вспомнить, что так же Бергсон формулировал один из трёх законов комического, когда говорил об автоматизме и косности. Мы смеёмся над косностью и автоматизмом не из-за неправильности такой модели, а только над её существованием. Смешно в автоматизме то, что он должен нарушиться смешным и нелепым образом оттого, что существует время. Автоматизм неестественен, оттого и смешон. Смех всегда полон скепсиса, оттого есть «скептическая улыбка». Опыт наблюдения вещей во времени можно изобразить математической метафорой множества от минус бесконечности до n , где $n+1$ уже не принадлежит множеству или невозможно достоверно доказать, что принадлежит, даже если очевидность этому противоречит. Скепсис утверждает, что правила существуют для разума и восприятия времени, но не для самого времени. В акте сомнения разум ограничивает универсальность собственных правил. Ограничением разума служит отнюдь не наблюдение, опыт или реальность, им становится время, которое невозможно наблюдать в силу скептического аргумента, который

высказывает о собственном ускользании смех. Разум ограничен в способности вывода универсальных законов существования множеством опыта. Восприятие числового ряда и способность к иерархической классификации ставит перед разумом проблему времени как границы легитимности универсальных законов. Опыт исчисления открывает очевидность исчисления до бесконечности с подробным описанием и классификацией каждого элемента как элемента системы, но не доказывает единства системы. Время и нумерация переводят опыт из «опыта» в «опыты», тем самым создавая $n+1$, которое не подчиняется прежнему универсальному закону, даже если образовано прежним правилом. Время, в контексте исчислений, – это непредсказуемое изменение или «абсолютная нелокальная случайность». Моделью несуществования универсального правила для времени может служить смех, для которого также не существует универсального правила.

Такова проблема ускользающей природы смеха – проблема изначальной разделённости и постоянной двойственности. Можно изложить её дополнительно словами Гегеля об остроумии из его «Науки логики»: «Остроумная рефлексия <...> состоит, напротив, [по отношению к представлению] в схватывании и высказывании противоречия. Хотя она, правда, не выражает собой понятия вещей и их отношений, а имеет своим материалом и содержанием лишь определенные представления, она все же приводит их в такое соотношение, в котором содержится их противоречие, заставляет тем самым их понятие светиться через противоречие. — Мыслящий же разум заостряет, так сказать, притупившееся различие различного, простое разнообразие представлений до существенного различия, до противоположности» [Гегель 1997, с. 540]. Можно отметить, что это противоречие представлений существует и как природа остроумия, и как его механизм. Противоречие существует как проблема само по себе и вскрывается в рефлексии над проблемой как способ существования остроумия. Сказанное

верно как по отношению к остроумию, так и к смеху. Сформулированное выше противоречие видов смеха является созерцанием (гегелевское *anschauung*) непосредственно как проблема познания и вскрывается в попытках снятия как функция различия в существующем механизме смехового актора. «Понятия вещей светятся через противоречие в их отношении», - так говорит Гегель, одно это указывает нам на то, что смех и остроумие имеют когнитивную ценность за пределами прямого высказывания о реальности, ведь «осветить» необходимо тогда, когда необходимо «увидеть». Витгенштейн в седьмом афоризме своего «Логико-философского трактата» написал «То, что нельзя помыслить, нужно обойти молчанием» [Витгенштейн 2008, с. 12]. Это единственный афоризм, не имеющий пространных пояснений, в то же время именно ему посвящены более поздние «Философские исследования». Высказывание смеха освещает то, что нельзя помыслить, делая его явным для зрения и затем для мышления. Остроумие вскрывает и облекает в смысл то, что нельзя помыслить серьёзно, и оттого легитимно говорит о том, что должно быть «обойдено молчанием». Далее необходимо рассмотреть более подробно, вслед за ускользающей природой смеха, проблему номинального определения этой природы.

1.3 Проблема номинального определения природы смеха

Особенностью номинального определения природы смеха служит то, что можно было бы назвать «эссенциалистским подходом», то есть поиск ответа на вопрос «что есть?». Множество имён намекает на множество предметов, но, вместе с тем, самим фактом родственной связи имён высказывается о едином признаке для всех, ведь иначе каждый предмет обладал бы каждым свойством. Исследование сталкивается с проблемой регистра таксономических категорий, таких как: «смех», «смешное», «комедия», «комичное», «юмор», «сатира», «ирония», «сарказм» и так далее. Мы способны продолжить этот список с

«романтической иронией», «сократической иронией», «самоиронией». Простым сложением понятий мы получаем «саркастичный юмор» или «ироническую комедию». Собственно проблема таксономии в том, чтобы выработать принцип такого синтаксиса, который мог бы связать перечисленные термины в одном тексте, имеющем смысл. Легко поддаться искусу того, чтобы приписать предметам этих имён собственное существование на основании простого перечисления всех объектов «естественного языка», пользуясь терминами аналитической философии Рассела и Витгенштейна. Однако, такое перечисление не откроет достоверно связи между объектами, их единая природа всегда будет номинальной, выраженной на основе условной словарной классификации. Номинация (перечисление имён) объектов естественного языка открывает частное, но не общее. Вместе с тем, что номинация не открывает общего (природы), она не открывает и уникального, то есть собственных признаков вещи. Например, сосредоточившись на коммуникативном явлении категорий смеха, мы никогда не сможем продвинуться дальше того, чтобы описать смех в терминах «недобросовестной коммуникации», и не сможем связать эти термины с инструментами анализа культуры. То есть термины «недобросовестной коммуникации» и теория, в них выраженная оказывается «несоизмерима» (термин Т. Куна) бахтинской теории «народной смеховой культуры». В итоге мы получаем длинный перечень специальных дисциплин, способных к изучению смеха, но мы не получаем единой природы смеха и человека.

Выход из этой ситуации, который кажется логичным, заключается в наблюдении за общими местами эволюции таких специальных дисциплин, а именно – за природой самого классифицирующего перечисления категорий в исследовании смеха. Необходимо отметить, что перечисление при формулировке объекта касается не только категорий, что было в должной мере исследовано эстетической наукой, но также опытов и природы смеха.

Множество имён смеха оборачивается для нас множеством предикатов человека, изучить которые необходимо как в частном, так и в общем. В.Я. Пропп пишет о классификации предикатов сущности человека в комическом искусстве: «В искусстве мы имеем совершенно то же самое: в юмористических произведениях любых жанров показан человек с тех его сторон, которые подвергаются насмешке и в жизни. Иногда бывает достаточно просто показать человека таким, каков он есть, представить или изобразить его; но иногда этого недостаточно. Смешное надо вскрыть, и для этого существуют определенные приемы, которые надо изучить. Приемы эти в жизни и в искусстве одинаковы. Иногда человек сам невольно обнаруживает смешные стороны своей натуры, своих дел, иногда это нарочито делает насмешник. Насмешник в жизни и в искусстве действует совершенно одинаково. Существуют особые приемы, чтобы показать смешное в облике, в мыслях или в поступках человека. Классификация по объектам насмешки есть вместе с тем классификация по художественным средствам, какими вызывается смех» [Пропп 1999, с.17]. Итого мы можем выделить два традиционных подхода к перечислению как способу описания смеха: категорический, то есть собственно классифицирующий, или исчисляющий – разница между этими двумя в том, что категории имеют собственную семантику, опыт же не имеет отвлечённого множества значений и может быть только описан. Начиная вновь с аристотелевской традиции, можно увидеть, что подход исчисления опытов о смехе имеет место уже в Коаленовском трактате: «Что же касается смеха [...], то он возникает из уподобления (благодаря употреблению в худших или лучших целях), или из обмана, или из невозможности, или из возможности и несоответствия, или в связи с ожиданием, или благодаря использованию непристойного танца, или когда кто-нибудь из обладающих достатком, пренебрегая лучшим, хватается за худшее, или когда заключение является бессвязным и не имеющим никакого соответствия» [Коаленовский

трактат]. Другой пример перечисления смешного опыта мы находим в Китае XI века: «хозяин, испортивший воздух при гостях; наряженная деревенская девица из публичного дома; гигант в коротких штанах; женщина, падающая с лошади; колдунья, призывающая духов; двое заик, которые бранятся» [Козинцев 2007, с. 57]. Оба приведённых примера ярким образом иллюстрируют как «теорию несоответствия», упомянутую выше, так и перечисление опыта. Мысль Проппа о том, что перечисление способов насмешки (в дальнейшем мы станем называть это «синтаксисом смеха») есть одновременно перечисление объектов смешного, даёт надежду на выход из порочного круга энциклопедических исчислений к реалистической таксономии смеха на основе тождества между высказыванием о реальности (смеховым) и самим предметом этой реальности.

Здесь нам видится возможным отвлечься на обобщение сказанного в параграфах, посвященным проблемам ускользания и номинации, в виде методологически необходимого общего рассуждения об исчисляющем мышлении как способе организации таксономического регистра. Лакофф в книге «Женщины, огонь и опасность» предлагает следующий тезис исчисляющего мышления: «Все люди, мысля, используют одну и ту же понятийную систему» [Лакофф 2004, с. 23]. Исходя из этого тезиса, мы можем вслед за Аристотелем, Порфирием и Боэцием достичь истины, следуя «и ясному пониманию категорий, и точному установлению определений, и правильному усмотрению делений, и наиболее истинному построению доказательств» [Боэций 1990, с. 15]. Такой подход традиционен для «формальной философии». Можно наблюдать, как верность тезиса о единой понятийной системе демонстрируется примерами перечисления смеха из разных эпох и культур, примеры этого приведены были выше. Формальная философия занимается сведением философских проблем к логически атомарным высказываниям, умозаключения из которых были бы аналогичны

арифметическим действиям. Подход исчисления предлагает преобразовывать всё в «атомы». Пример этого можно найти в работе Витгенштейна «Некоторые замечания о логической форме», где он подробно рассматривает атомы в логике. «В конечном счёте, мы должны достигнуть первичного соединения терминов, непосредственного соединения, которое нельзя разорвать, не разрушая пропозициональную форму как таковую. Предложения, представляющие эту первичную связь, я называю атомарными предложениями» [Витгенштейн 2009, с. 322]. Такой подход заявляет и последовательно доказывает оптимальность исчисления с точки зрения элементарных операций. Исчисления атомов здесь не имеют количественных ограничений вследствие того, что «атомарную форму нельзя предвидеть», что открывает бесконечность исчисления в разности атомарных высказываний и столь же атомарных высказываний о высказываниях, относящихся, например, к степени или субъекту атомарного высказывания. Такая гипотеза подвержена накоплению знаний и описаний форм, совершенствующему исчислению и всё больше увеличивающему строгость и точность исследования. Благодаря такому подходу у нас появился компьютер. Бесконечное исчисление атома отнюдь не ведёт в континуум номадической свободы. И даже наоборот, ускоряющееся развитие строгости и точности исчисления – это консервативный инструмент. Отсутствие финала в количественно бесконечной уникальности подменяет финал универсального. Если в бесконечности нет начала, нет конца и нет движения, то тогда та самая точка, что обеспечивает переход в исчисления в бесконечности, и является финалом для всего последующего движения к этой точке. В последовательности исчисления существует семантическая парадоксальность финала как точки в реальности исчислений для формального знания, и финала, которого семантически нет в реальности бесконечности. С этим связан скепсис формальной философии по отношению к языку и внимание к скепсису как таковому.

Оппозицией исчислению Лакофф видит «воплощенное мышление». Можно метафорически продолжить его формулировку «мышление, воплощённое в тело», что будет вполне близко контексту его рассуждений. Мышление здесь воплощено в «тело», а «тело» является метафорой структуры. Воплощенное мышление утверждает реальность структур. Реальность структур репрезентирует нам знание и мир в пределах неделимости. Такое ограничение, иногда и сознательное, и даже произвольное, пытается назвать своей целью обоснование главной структуры – свободы. С убедительностью рассуждать о свободе невозможно для того же Витгенштейна, так как это термин языка «абсолютной ценности» [Витгенштейн 2009, с. 326]. Насущное или потенциальное существование свободы подразумевает существование степени абсолютной – семантического финала для исчисления. Должно отметить, что реальность структуры — это не данная реальность, это свободная реальность субъекта. Воплощённое мышление – это попытка помыслить пустоту в пространстве элементов неделимых структур, которая всегда была и остаётся залогом свободы. Отсюда в воплощённом мышлении появляется субъект и язык «абсолютной ценности», верным заложником которого всегда выступала и будет выступать истина. Истина принадлежит исчислению – это неоспоримый факт, но обосновать связь истины и мира возможно только помышлением пустоты и свободы. Существенный недостаток формальной философии в том, что формальный философ не задаётся вопросом о своей потребности в знании – ведь иначе он обязательно столкнулся бы с языком абсолютной ценности.

Итак, «атом» и «структура». Они могут сосуществовать в дисциплине, если речь идёт о дисциплине точной, или быть конкурентами, если речь идёт о дисциплине философской. Сложно преодолимый минус данного рассуждения в том, что оба термина использованы как метафоры, а метафора – это не вещь, и значит, нет возможности именованья и перспективы для абстракции. Речь

идёт не только о том, что нашему мышлению привычны имена и абстракции. В случае как «атома», так и «структуры» абстракция движется в обратную сторону. Не от имён вещей, а к именам вещей, желая вписать в ткань сущего имена несуществующих вещей. Пустота в качестве залога свободы, как и исчислимость атомов, не обнаруживаются естественным свойством разума, они – способы провозгласить реальность. Погоня за строгостью и свободой не приносит ни строгости, ни свободы. Остаётся лишь непреходящее и неисчезающее расстояние между переменной-разумом (в качестве альтернативных способов мыслить) и константой-реальностью. Оттого разум и переносит своё свойство изменчивости на реальность, каждый раз спрашивая «что есть реальность», приписывая иллюзорно-изменчивой реальности убеждённо-неизменного посредника «истину». Соотношения истины и реальности таковы, что они меняются свойствами постоянства-изменчивости. И ясно, отчего это. От того, что иначе – ни свободы, ни строгости.

Довольно успешную попытку связать истину и реальность предпринимает А.М. Анисов в своей статье «Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины». Автор предлагает термин «реальная истина», он пишет: «Один из аспектов проблемы реальности в том и состоит, что реальный мир надо выбрать из множества «нормальных» возможных миров на каком-то основании, а не по произволу» [Анисов 2012, с. 418]. И ранее: «Поэтому на основании логических данных правомерно говорить о плюрализме реальностей, об их множественности, не сводимости друг к другу и т.п., но нет оснований вести речь об одной реальности или, тем более, о единой реальности» [Анисов 2012, с. 419]. Итак, нет «единой реальности», однако «реальная истина» вполне едина и отнюдь не обладает плюрализмом, ведь она всё же истина логики. И что же выступает основанием выбора реальности «не по произволу»?

Истина – едина, реальность – плюралистична, «реальная истина» - снова едина. Арифметически очевидно, что реальность что-то обретает либо теряет в своей связке с истиной. Если реальность плюралистична, то она и едина и не едина — значит, для истины выбирается та реальность, что едина. Можно сделать вывод, что залогом единства выступает истина. Источников единства истины традиционно выделяют два – мир или разум. Если реальность плюралистична, то ясно, что источник единства истины здесь не мир. Видимо, это разум. Но в работе Анисова ни разу не употребляется слово «разум», в ней звучит слово «логика». Выбор сделан в пользу термина «логика», а не «разум», так как именно логика может быть единой, а разумов, субъектов и рациональностей, как известно из истории континентальной неформальной философии, может быть много, и все они расщеплены.

Итак, реальность обретает единство в ситуации выбора адекватной себе истины и при этом сохраняет свой плюрализм. Не разум выбирает реальность, но реальность выбирает истину, сформулированную разумом логики. Очевидно, что схема универсальна и может служить не только логике. В этой схеме великолепным образом примиряется исчисляющее и воплощённое мышление путём включения в один и тот же процесс размышления единства и плюрализма без необходимости альтернативного выбора между ними.

Говорить и рассуждать о реальности не так просто, как о смехе, потому что мы все сталкивались с опытом ложного или ошибочного суждения о реальности. Но для смеха же сложно даже вообразить «ненастоящий» опыт, поэтому в рассуждении о смехе постоянно возникает язык «абсолютной ценности», указывающий на усмотрение зла. Смех полон самоназваний, которые способен давать миру в собственном языке. Поздний Витгенштейн в «Философских исследованиях» задавался вопросом: «Разве нельзя сказать: крик, смех полны значения? А это приблизительно означает: по ним можно разгадать многое» [Витгенштейн 2011, с. 261]. Возможность многое разгадать,

которую обещает Витгенштейн, связана с той уникальной ролью, которую играет смех в структуре наших отношений с реальностью. Парадокс единого феномена, природы которого невозможно ни понять, ни увидеть в единстве, но только в дроблении и ускользании, может внушать пессимизм по отношению к познанию. Однако, стоит отметить это ускользание, поскольку оно всегда останется тем самым «общим местом» для бесконечного дробления предмета нашего взгляда. Американский лингвист Марвин Ли Мински так комментирует этот указанный пессимизм: «Юмор, подобно играм, стоит на службе многих потребностей и затрагивает различные механизмы. У юмора нет четких естественных границ, поскольку лежащие в его основе явления сами перекрываются и взаимодействуют друг с другом. Когда мы употребляем слово «юмор», у нас неизбежно возникает иллюзия, что оно обозначает нечто более четкое и определенное, чем весь этот комплекс смеха, логически неправильных рассуждений, табу, запретов и находящихся в ведении бессознательного цензоров. Однако мне кажется, что эта ясность слов сама по себе не более чем иллюзия» [Мински 1985, с. 279]. Разгадать иллюзию — как раскрыть секрет фокуса, которым смех морочит нас и оставляет с глупым видом. Это необходимо сделать в указании тех путей, которыми смех раскрывает природу человека, который способен смеяться. Смех существует помимо телесных рефлексов ещё и в культуре и в коде «смены фреймов», повсюду оставаясь строго тем же самым. Для исследования смеха необходимо вовремя отличить скептицизм по отношению к исчислению от пессимизма, возникающего из иллюзии простоты смеха.

Итак, возвращаясь к проблеме номинального определения в исследованиях смеха, мы принуждены комментировать то, что многие исследователи (от Бергсона до Нанси) обозначали как «ускользание смеха». Смех как объект и как предмет всегда остаётся в стороне от обращённого на него взгляда. Однако, как кажется, нам удалось вскрыть механизм этого

ускользания в том, что описывал ещё Бозций, а именно в акте «правильного деления». Естественным для разума видится процедура деления, что вместе с тем дробит такой неустойчивый и сложно уловимый объект как смех. Проект преодоления этой проблемы деления объекта мы находим в упомянутой уже концепции Козинцева «юмора как метаотношения» или у Марвина Мински, когда он говорит, что анализ юмора раскрывает важность «знания о знании» [Мински 1985, с. 282]. Метаотношение, то есть отношение к отношению, и знание о знании приближают нас к проекту того, что можно было бы назвать философской антропологией смеха. Это проект множества наблюдений и опытов о смехе, упорядоченного в соответствии с индексами высказываний о знании, ведь «знание о знании» всегда будет знанием о человеке, коль скоро иное знание не может быть доступно. Выборка рассуждений о смехе в терминах «недобросовестной коммуникации», «метаотношения», «непродуктивных мыслительных процессов» [Мински 1985, с. 284] иллюстрирует смех как объект неравный тому, что можно о нём узнать. Мы говорим, что смех способен высказываться, а это значит, что любое смеховое высказывание всегда содержит некое истинностное значение. То есть сказать о смехе можно всегда либо больше, либо меньше, чем он есть сам по себе. И если так, то смех как высказывание – это высказывание о человеке, а исследование смеха – антропологическое исследование.

Глава 2. Реалистический вариант таксономии смеха

2.1 Смеховой реализм.

Снова отметим, что теория смеха, если вести отсчет от Аристотеля, насчитывает две с половиной тысячи лет, непрерывного развития. Начатая философами, на сегодняшний день она развивается лингвистами, культурологами, антропологами, социологами, этологами, биологами, теоретиками искусственного интеллекта и всё теми же философами. Если более или менее удачно перефразировать Хайдеггера: «мы всё ещё не захвачены смехом» или «мы ещё не мыслим смех в собственном смысле». «Ещё», то есть по-прежнему, на протяжении веков непрерывного развития и единой традиции теории смеха (последовательность и неразрывность теории можно проследить и доказать отдельно в возможной будущей специальной исторической работе). Так в чем же проблема со смехом? Описание родовидовых связей или описание таксономии ставит перед исследователями смеха задачу определения родового понятия смеха. Сложность этого определения в том, что смех сам по себе не есть ни гипостазированный «род», ни философская «идея». Вместе с тем, знание об этом предмете дано веками традиции в знании многих конкретных видов от сценической сатиры и комедии до сальных анекдотов, остроумных каламбуров и скатологизмов. Ранее было показано, что смех наиболее близок опыту повседневного и в этом сложен для мышления. Сложность, помимо ускользания, ещё и в том, что смех несерьёзная вещь и несерьёзный предмет для исследования. В самом деле, философскому языку всегда необходимо говорить о смехе серьёзно, тогда как язык серьёзного не содержит смеха. Можно вспомнить много самоназваний для различных тропов, жанров, приёмов и видов, но не одно из них не может ухватить и выразить тот предмет, именем для которого служит. Неверно будет сказать, что теоретический язык «слишком серьёзный», как нельзя разбавить исследование анекдотами и классифицирующим анализом

этих анекдотов, будто бы добавив исследованию «игривости». Это верный способ испортить размышление, не заметив нечаянных софизмов, потому что само понятие «серьёзный» нельзя использовать вместе со степенью, это «неправильное использование языка», по Витгенштейну. Императив «будь серьёзнее» всегда значит «будь серьёзен», то есть «обладай одной характеристикой», а не частью или степенью. Для смеха, как и для серьёзности, существует только одна степень – абсолютная и только одна характеристика – наличие того или другого. Тем удивительней банальный парадокс дробления предмета, который всегда выражается абсолютной степенью. Преодолеть проблему ускользания смеха от нашего теоретизирующего взгляда видится возможным в рефлексии по поводу нашего абстрагирования смеха из «гримас» в понятие, для чего необходимо сосредоточиться на истории абстракции понятия смеха и определить путь той эволюции, при помощи которой телесные «выражения» (по Дарвину) становятся комплексом абстрактных понятий.

Мышлению известны два способа построения основания системы знаний: метафизический Аристотеля и геометрический Эвклида. Для нас возможно описание вещи и вслед за ней идеи в терминах десяти родов сущего, или, так или иначе, по аналогии с Аристотелем, мы способны анкетировать предмет, испытывая его различными общими родами вопросов. Идя за Аристотелем, мы получаем культурологию, политологию, биологию смеха или любое другое дисциплинарное знание в соответствии с главным вопросом дисциплины, но только не философию и не общее и единое знание о смехе, впрочем, мы готовы отказаться от метафизического познания природы смеха, коль скоро нас подводит к этому сама метафизика. Путём дисциплинарной эмуляции мы познаём человека, общество, культуру, животный мир, искусственный интеллект, но в малой степени смех. Этот античный способ всегда был и остаётся продуктивным в изложении и в обучении, но, всё же, прошло

слишком много времени, чтобы в нас осталась абсолютная вера в его непогрешимости по отношению к производству знания. И вместе с тем, именно метафизический вопрос о *substantia* ближе всего к тому, чтобы дать описание для смеха самого по себе. Метафизическое вопрошание в связи с десятью аристотелевскими категориями ближе всего подводит нас к успешному познанию в рамках специальных наук и дисциплин. Вслед за социологией и политологией смеха, вслед за семантикой юмора – нам стоит удивиться, что нет «кулинарии смеха». В самом деле, возникновение такой дисциплины (для этого даже есть специальный термин – *studies*), не стало бы неожиданностью и для неё бы сразу отыскалось место в традиции мысли. Например, основателем «кулинарии смеха» мог бы стать Иммануил Кант, ведь биографы (А.Гулыга) приписывают ему проект «критики кулинарного искусства», возможно в архивах можно найти больше ответов о том, каким мы хотим видеть прошлое нашей дисциплины. Одним из следствий приложения метафизической программы десяти родов сущего к предмету исследования (любому) становится ретроградное изобретение традиции. Легко увидеть, как две цитаты из Канта и одна из Гегеля путешествуют по текстам, добавляя мертворожденной актуальности. Одно из привычных обоснований актуальности проблемы – есть традиция, значит актуально.

Помимо метафизических спекуляций есть и ещё один способ умозрения максимально абстрактных понятий – геометрический (современная наука говорит математический). Для нашего мышления так же органично и привычно развивать рассуждение дедуктивно из самоочевидных для разума истин, принимаемых на рациональный аналог веры, – аксиом. Формально-аксиоматический метод, несмотря на стремление текста к строгому теоретическому знанию всегда даёт знание вероятностное в силу того, что правила синтаксиса всегда страдают от сомнения в собственном статусе, как в известном случае с пятым постулатом Евклида о параллельных.

Устройство исследовательского текста, внутренняя структура повествования отвечает для нас не столько требованиям методологической строгости, сколько целям педагогической эффективности. Нам необходимо быть понятыми, и в этом педагогическая задача, не только объяснить, но и научить. Гегелю приписывают известную шутку, о том, что его философия не может быть выражена ни проще, ни короче, ни по-французски. Если принять этот анекдот за чистую монету, можно сказать, что педагогической задачи Гегель не ставил. Витгенштейн, же, наоборот, говорил, что философия – это деятельность по разъяснению, оттого нам необходимо озаботиться тем, чтобы разъяснения касаясь смеха были понятны. Требование строгости диктует трактатный (аксиоматический) стиль изложения, но большинство современных исследований осторожно утверждает, что строгое изложение невозможно в рамках собственно-философского осмысления смеха. Причиной этого становится то, что ранее было обозначено в качестве проблемы «ускользания» предмета исследования, то есть смеха в полном смысле. Исследование, построенное в виде формально-аксиоматической теории, предполагает в качестве первичного действия строгого определения терминов-знаков, которые в дальнейшем будут использоваться в аксиоматических и синтаксических построениях. Эта программа – то, что Спиноза назвал «геометрическим способом» – применима и была применена к исследованиям смеха лишь отчасти. В частности, регистр таксономических категорий смеха, то есть словарь теории, зачастую формулируется, исходя из предшествовавшего опыта теории, что было применено и в данном исследовании. Можно проиллюстрировать объективистскую иллюзию формально-аксиоматического трактатного стиля на примере «Романтического манифеста» американского социолога русского происхождения Айн Рэнд. Каждое эссе имеет одну структуру, простой алгоритм, – сначала даётся определение двум несвязанным терминам, основываясь на банальностях

словаря или неологических изысканиях, затем несвязанные термины связываются в суждение, исходя из того, два определения задали контекст для возможного суждения. Наконец, из констатации грамматической верности суждения выводится аналогия о его логической верности. Этим «прекрасным» объективистским рецептом можно доказать, что угодно. Однако подобный подход не соответствует требованиям строгости в полной мере в силу того, что трактатный стиль предполагает определение как интуицию, а не в качестве обобщения опыта. Давать определение корневому таксону теории, исходя из тех обобщений, которые может дать исторический опыт традиции – неверно, если мы говорим о чем-то, что существует, например смехе, а не о чем-то, что исчезло тысячи лет назад, например латинской грамматике. Эту ошибку, связанную со злоупотреблением историей, отмечает Л.В. Карасёв в предисловии к «Философии смеха»: «Если начать рассказ о нём [смехе] с «истории изучения вопроса», то нетрудно испортить дело уже в самом начале: не случайно от этого вполне традиционного хода уклонялись многие из тех, чьи книги о смехе оказались по-настоящему удачными» [Карасёв 1996, с. 33]. Успешно уклонялись от «истории смеха», в частности, Бергсон или Нанси, которых сложно обвинить в том, что они могли не знать или игнорировать традицию (что можно предположить по поводу Герберта Спенсера). Для производства знания, которое может претендовать на строгость, насущно необходимо отказаться от привычного перечисления опыта. Дополнить наблюдение Карасёва можно было бы, высказавшись о трудности следующего логического этапа выработки аксиоматики смеха, сказав, что обычно исследователи формулируют тезисы опыта вместо аксиом. Различие между ними очевидно: тезисы нужно доказать, аксиомы нужно положить, но невозможно поменять их местами, полагая, что констатация опыта, делает тезис этого опыта не требующим доказательств или доказанным. Отмеченная ранее проблема многогранности и неопределённости предмета исследований

смеха приводит к номинации вместо терминологии, как в построении таксономических категорий, так и в перечислении опытов смеха. Определение иерархических связей между таксонами попадает в зависимость от дисциплинарно-жанровой принадлежности исследователя. Так и возникает номинация или исчисление, перечисление, которое силится заменить строгость знания обилием имён. Сам термин «номинация», который будет часто звучать, заимствован из книги Бахтина о Рабле, того эпизода, где Бахтин анализирует особенности построения введений к обеим книгам о великанах. Бахтин говорит о том, что Рабле пародирует площадных шарлатанов, продающих зелья ото всех болезней. Чтобы привлечь внимание к своим снадобьям, эти карнавальные торговцы ложью выкрикивают длинные перечисления достоинств и характеристик лекарства, демонстрируя, что в площадной риторике «сказанный» и «доказанный» равны. Этот приём рекламной средневековой риторики – бесконечное перечисление разных имён для одних характеристик одного предмета – Бахтин называет «номинацией». Далее будет показано, что предрассудок номинации существует не только на городской площади карнавала, но и в мышлении. Когда речь заходит о перечислении всех возможных имён для предмета, вопрос о природе смеха сводится к претензиям на первородство одной категории, что сводит на нет всякую возможность синтаксиса и дедукции. Из-за обозначенных сложностей исследования смеха редко принимают форму трактата, за исключением разве что упомянутого «Коаленовского трактата», который, однако, не содержит дедукции и в силу конспективности своего содержания является блестящим образцом номинации в исследованиях смеха. Опасность номинации состоит в том, что отмечал ещё Аверроэс в «Опровержении опровержения», а именно в подмене достоверности общеизвестностью: «условие истинности чего-то не состоит в признании его всеми людьми. Ибо быть общепризнанным значит не более, как быть общеизвестным. Точно так же из того, что нечто общепризнанно, вовсе

не вытекает, что это нечто истинно само по себе» [Аверроэс 1999, с 27]. Решением описанных проблем становятся способы неформального построения структуры исследовательского текста. Ещё одним замечательным способом подменять номинацией доказательство становится такая субъективная характеристика как талант. Об этом всегда нужно помнить, когда мы отмечаем некоторые яркие авторские концепции. Яркость изложений и тот литературный талант, из-за которого философия не является наукой, выходит из ряда, к которому может быть предъявлено требование доказательности. Забегая вперёд, приведём одну цитату у Аверинцева, по поводу природы смеха. «Итак, на одном полюсе — смех человека над самим собой, смех героя над трусом в самом себе, смех святого над Миром, плотью и Адом, смех чести над бесчестьем и внутренней собранности над хаосом; смех человека над безобразием, на которое он вполне способен, но которое он себе не разрешит, а заодно над гордыней, внушающей ему, что его красота не пострадала бы и от безобразия... В акте смеха над собой одно и то же лицо как бы разделяется на себя, смеющегося, и себя, осмеиваемого,— по логической структуре вполне сопоставимо с тем, как при совершении классической новозаветной молитвы: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Евангелие от Марка 9:24) оно разделяется на верующего, который молится, и неверующего, который молиться, по определению, не может, но за которого молитва приносится. Вообще если есть смех, который может быть признан христианским *κατ'εξοχήν*, то это самоосмеяние, уничтожающее привязанность к себе» [Аверинцев 2001, с. 472]. Аверинцев здесь, подобно Карасёву же, приписывает смеху некоторую стихийную диалектику – стремление выстроить антитезу. Это выражается ещё и в принятом им определении смеха как движении от несвободы к свободе. Однако, как можно строить рассуждение о природе вещи или явления на необоснованном поиске антитезы и инспиративной диалектике? Не приписывает ли автор смеху стихийный диалектизм, исходя из собственного

«закономерного» диалектизма? Стремление найти антитезу уже подразумевает результат: описание антитезы смеха – страха, что мы видим далее ещё и у А. А. Сычева. Философ хочет найти антитезу – философ находит антитезу. Если применить каламбур: «Инспирация и аксиома – это не одно и то же, и это – аксиома». Ведь отнюдь не всё на свете обладает своей противоположностью, а если смех относится к классу вещей, которые имеют противоположность, тогда было бы неплохо показать это с какой-то долей убедительности. Но поиск антитезы, если мы говорим об абстракциях, всегда может быть только инспиративным (продиктованным субъективным творческим вдохновением), то есть номинальным, ограниченным воображением и познаниями субъекта. Это происходит оттого, что абстракции не имеют четких демаркационных линий, обозначенных раз и навсегда. То есть антитезу всегда можно увидеть в номинальном пространстве абстрактных понятий. Пространство для толкования всегда существует, оно обозначено треугольником Фреге – тернарным отношением смысла, значения, имени. Описать границы абстрактных понятий (например, таксонов смеха) возможно: десять родов сущего – сильный пример, поиск антитезы – слабый, если исходит из инспирации. Невозможно построить убедительное рассуждение, имея в основе вдохновение. Производство знания, исходя из вдохновения (инспирации), делает само знание заложником литературного таланта философа, компрометирует знание. Лучшие примеры того, как возможно создавать сильное философское знание, игнорируя литературную потребность в метафорах – теории смешного Канта и Гегеля. Сказанное критическое замечание иллюстрирует частный случай того скептического инструментария, который мы применяем к данному опыту инспиративной номинации.

В энциклопедическом ключе построить словарь философского изучения смеха предлагает отечественный исследователь Сычев Андрей Анатольевич. Работа «Природа смеха или философия комического» выстроена в виде

универсальной справки о философии смеха. Видовые категории смеха анализируются в терминах общефилософских, что нельзя не отметить в качестве достоинства исследования. Энциклопедическая структура исследования позволяет воспринять гипостазированные термины традиции в качестве самоочевидных, таким образом, решая проблему определений смеховых интуиций. Проекция терминологии философских дисциплин (онтологии, гносеологии и т.д.) на смех, представляет предмет исследования в реалистическом духе. Сама постановка заглавия - «природа смеха» - заявляет о таком смеховом реализме, в котором смех способен предстать для анализа без прямого соотношения с носителем смеха, в своей собственной природе. Энциклопедический проект «философии комического» представляет исследование в виде серии дисциплинарных эмуляций смеха. Обращение к природе является верным признаком реалистической установки во взгляде на построение регистра таксономических категорий.

Однако, указанный отказ от интуитивных определений смешного в пользу дисциплинарных эмуляций, всё же открывает проблему неполноты энциклопедизма, в силу того, что обоснование терминологии сводится к уже указанной номинации. Реализм смеховых таксонов не обретает полноты, если просто выводится на материале обобщённой традиции. Энциклопедическая справка не может дать удовлетворительный отчет о строгом тождестве таксонов. Реалистическое описание таксономического регистра – это всегда сложность. Оттого те современные философские движения, которые связывают свою деятельность с преодолением «корреляционизма», так много рассуждают о реализме. В качестве дополнения энциклопедизма теории Сычева нужно отметить эссеистическую структуру построения словаря, а в качестве образца привести работу Карасёва Л.В. «Философия смеха». Свободный эссеизм Карасёва организует таксоны смеха в виде системы интуитивных определений. Регистр категорий образован интроспективно,

через противопоставления и антитезы, что утверждает первенство антропологической реальности над любой иной. Возможность интроспективного исследования смеха в терминах всеобщей теории, которую реализует Карасёв, продолжает помышление смеха как собственного признака человека, благодаря чему достигает собственных признаков таксонов смеха. Индуктивная интроспекция смеха описанного в его связях, границах, видах и явлениях описывает теорию смеха, структурированную в неформальном виде. Строгость логического следования в терминах антропологии и психологии в определении стыда как антитезы смеха позволяет сделать универсальные философские выводы. Общий вид исследования, образованного словарным энциклопедизмом и дополняющей его интроспективной эссеистикой, можно было бы назвать смеховым реализмом, при котором смех исследуется в качестве имеющего собственное существование, производного от иной помимо человеческой реальности явления.

Формулировка смехового реализма нуждается в более подробном изложении с соответствующими корректирующими ограничениями. На данном этапе работы смеховой реализм не заявляется нами как предложение способа исследования, но лишь в качестве обобщения достижений энциклопедического и эссеистического способа изложения. Под неформальностью имеется в виду, что смеховой реализм, имея в своём распоряжении регистр таксономических категорий, не обладает заданными правилами синтаксиса, то есть четкими способами систематики этих категорий и вывода из них нового знания. Дальнейшей перспективой исследования видится проблема формализации знания смехового реализма, а именно: строгое определение иерархии таксонов смеха и исследование возможности вывода правил синтаксиса для операций с такими таксонами.

Для двух упомянутых выше работ, взятых в качестве дополняющих друг друга наиболее сильных теорий из большого количества современных

исследований схожей тематики, характерны два общих места, которые можно встретить во многих других отечественных современных исследованиях. Следуя традиции, разберём их так же. Это два примера наиболее простых опытов смеха, которые иллюстрируют производство представлений о генеалогии смеха. Два примера эти: первая улыбка младенца и победный смех первобытного дикаря. Начнем с наиболее слабого примера с дикарём, который по непонятным причинам путешествует на русском языке из книги в книгу, из диссертации в диссертацию. Вот наиболее характерное место у Сычева: «Впервые смех раздаётся над поверженным врагом: это символ победы не только над противником, но и над страхом за свою жизнь. Этот победный смех — сигнал для членов племени, показывающий, что опасность миновала» [Сычев 2003, с. 72]. Приведённая цитата, безусловно, имеет определённое искажение смысла, которое возникает при отрыве от контекста, но сгладить его возможно, если пояснить, что это один из ряда хронологически расположенных примеров, от архаики до средневековья, которые иллюстрируют природу смеха как победу, в контексте Сычева, победу над страхом. Анализ того, как используется эта иллюстрация в целом ряде исследований смеха, может послужить любопытному прояснению методологии смехового реализма. Указанный отрывок представляет собой апелляцию к опыту архаичного смеха, однако это ровно тот случай, когда, по выражению Бергсона, «опыт не прав». Социальная генеалогия смеха в виде реконструкции архаического опыта видится бесперспективной, ибо надо отличать антропологию от фантазии. Проект генеалогии смеха в подобном виде не видится жизнеспособным, так как не имеет и не может иметь детального описания архаичных практик, из которых он выводится как из материала. Вопрос о возникновении смеха, если мы говорим не об индивидуе, а о человечестве в его целом — неуместен, ибо корректного ответа никогда иметь не будет, как и вопрос о возникновении языка. Ситуация такова, что для нас

невозможно в языке помыслить возникновение языка и время до языка. Так и смех мы не способны помыслить, приписывая его несуществующему субъекту – дикарю, ведь тогда мы должны иметь субъект до смеха и до дикаря. В таком случае смех свойственен не человеку, и говорить о таком смехе бессмысленно. Это не парадокс, а банальная логическая ошибка. «Смех дикаря» и смех – это омонимия как «рука судьбы» и рука, первые словосочетания в этих парах – пустые понятия. Попытка вывести логическую пару смеху, антитезу в виде страха, скомпрометирована неуместной генеалогией. Тот же самый пример с архаичным смехом у Карасева соотносится с анализом фольклора, что видится более легитимным в виде построения схемы знания о смехе: «Итак, это так называемый военный, или богатырский смех, распадающийся на две связанные друг с другом смысловые области. В центре одной из них - мощное, яркое, полдневное ("воинствующее") солнце. В центре другой - мужчина-воин, разящий противника (смех-вызов), насмехающийся над поверженным врагом и, наконец, убивающий его» [Карасёв 1996, с. 71]. Реконструкция архаичного смеха, которая апеллирует к анализу фольклора, в целом выглядит более легитимной как материал для исследования, в силу того, что не является проектом генеалогии.

Пример с первой улыбкой ребёнка более интересен. Соблазнительно начинать исследование смеха с первой улыбки ребёнка, так как этот материал демонстрирует метод генеалогии с большей степенью очевидности, чем реконструкция примитивного сознания. Этот подход был широко распространён у английских психологов смеха и пионеров эволюционной науки XIX века. В рамках родовой категории, то есть смеха в собственном смысле, первая улыбка представляет важный материал, если будет интерпретирована как коммуникация, что делают все исследователи. Генеалогия телесно явленного смеха в виде первой улыбки способна претендовать на достоверность, так как позволяет описать отличительный

признак (differentia) смеха. Улыбка как сообщение о комфорте и безопасности являет общепризнанный знак смеховой коммуникации. Такое невербальное выражение, которое не допускает двоякого толкования или трудностей перевода, высказывается о генеалогии смеха в рамках интуитивной очевидности. Общедоступный опыт невербального языка, который имеет выраженную формализацию в виде однозначно трактуемых знаков телесности, позволяет связать смех и удовольствие в реалистическом и антропологическом духе.

Видится неверным всё же апеллировать к знанию, почерпнутому из модели, а не из самой системы. «Смех дикаря», «улыбка ребёнка» - всё это в равной степени не является знанием о собственно человеке, а скорее о его состояниях. Сведение всего многообразия человеческой жизни к примитивной модели, не только не правдоподобно, но и оскорбительно. Склонность человеческого разума к схематизированию паттернов и фреймов не должна потворствовать любви человеческого самодовольства к операциям со стереотипами. Обращение в сторону «примитивного опыта» только кажется приемлемой возможностью, на самом деле, это даже не возможность, а скорее мечта о том, чтобы этот примитивный опыт обрести вместе с простотой знания откровения. Обращение к знанию модели, когда мы говорим о философском знании, некорректно в силу того, что невозможно получить универсальное знание о человеке, препарировав его до элементарных состояний и «выражений». В частности, задача по моделированию схожа с задачами на определение площади сечения сложных фигур в геометрии, с разницей лишь в том, что решение этой задачи уменьшает и компрометирует философское знание. Так же, как в геометрии, когда мы отступаем из трёхмерного пространства в двумерное, точно так же, в философских задачах по моделированию, богатство жизни человеческого духа сводится к голой функции по означению. Так же как в геометрии мы рассекаем трёхмерную

фигуру, так же в философском моделировании человеческого опыта мы рассекаем существо человека воображаемым скальпелем вивисектора-ученого. И это характерно не только для определённой стадии развития эволюционной науки, но и вообще для всякой позы ученого любой эпохи.

Августин, вспоминая свой собственный опыт младенчества пишет о том, что, будучи невинным младенцем, он грешил не меньше, чем будучи Аврелием: «Итак, чем же грешил я тогда? Тем, что, плача, тянулся к груди? Если я поступлю так сейчас и, разинув рот, потянусь не то, что к груди, а к пище, подходящей моему возрасту, то меня по всей справедливости осмеют и выбранят. И тогда, следовательно, я заслуживал брани, но так как я не мог понять бранившего, то было и не принято и не разумно бранить меня» [Августин 2000, с. 50]. Этот отрывок иллюстрирует, как младенца рассекает любознательный разум ученого сначала скальпелем рождения языка, затем и скальпелем рождения греха, оставляя набитое чучело, для иллюстрации стадий развития сменяющих друг друга схем человека.

Есть три самых распространённых способа моделировать сечение человека, вот эти модели по убыванию популярности в литературе: 1) первобытный дикарь, 2) младенец возрастом до трёх месяцев, 3) клинический идиот. Умозрительные опыты над первобытным дикарём связаны с расистскими представлениями ранней эволюционной науки и несовершенством техники. Можно указать на то, что методология ранних английских эволюционистов была связана с перепиской со своими респондентами в разных частях земли, которые делились своими впечатлениями о дикарях. Кабинетный ученый даже никогда не видел того дикаря, о котором так много писал. И этот предрассудок – судить о том, чего никогда не видел, а может быть и о том, чего не существует, возникнув в начале XIX века, сохраняется до сегодняшнего дня. Так и поступает современная этнология и антропология смеха, описывая отношения

«подшучивания» у поволжских татар и народов Австралии, не добавляет ровно никакого знания к феномену смеха. Удивительно, что современные наивные популяризаторы моделей и эволюции хранят методологическое молчание о смехе у, например, динозавров. Именно такую эпистолярную антропологию описывают в своих трудах, например, Дарвин, Сёлли, Робинсон. Случай с клиническим идиотом характерен был для некоторых специальных наук и о нём быстро позабыли в литературе, сконцентрированной вокруг исследований смеха.

Но вот младенец, рассечённый пристальным вниманием эволюционной науки до состояния модели в банке с формальдегидом, который иллюстрирует стадии формирования ментальной органики, это тот способ моделирования примитивного, который мы можем видеть и до сих пор во множестве литературы. Самое интересное в истории с рассечённым младенцем – это то, что в рамках буржуазного благополучия викторианской эволюционной науки, когда семейные узы – это институт собственности мужа на жену и детей (см. Манифест коммунистической партии), внимание вивисектора-эволюциониста обращается к собственным детям. Вот Дарвин пишет об одном из своих детей: «Один из них улыбнулся в 45-дневном возрасте: углы его рта оттянулись, и в то же время глаза определенно заблестели, и это совпало с моментом радостного настроения. Я заметил то же самое на следующий день, но на третий день ребенок был не совсем здоров, и в этот день не было и следов улыбки; из этого я заключил, что предшествующие улыбки были, по-видимому, настоящими. После этого в течение восьми дней и всей следующей недели при появлении каждой улыбки глаза его удивительно блестели, а нос морщился от поперечных морщин. Это движение теперь сопровождалось легким, похожим на блеяние, звуком, представлявшим, быть может, смех. На 113-й день этот слабый звук, который появлялся всегда при выдохе, принял несколько иной характер и стал более раздельным или прерывистым, как при

рыдании; этот звук был, несомненно, зарождением смеха. Именно в то время казалось, что изменение звука связано с большим растягиванием рта в сторону, по мере того как улыбка становилась шире» [Дарвин 1953, с. 820]. У Дарвина было десять детей из которых трое умерли в младенчестве. Цинику-философу должно стать любопытно выжил ли конкретно тот ребёнок, о котором Дарвин писал в «Выражении эмоций». Это внимание Дарвина к дебюту улыбки видит в младенце определённую самообучающуюся сигнальную машину, которая от улыбки и смеха конструирует систему сигналов «поперечных морщин», которая сообщает о внутренних состояниях: поломках или удовлетворительной работе.

Однако, оставив в стороне оценки родительских способностей жителей викторианской Англии, не стоит ли удивиться тому, что для человеческого разума (и очень искушенного разума) выглядит настолько естественным и обычным конструировать опыт примитивного? Стоит пристально обратить внимание и попытаться вспомнить, где в окружающем нас мире мы видим хоть что-либо примитивное? Ни один опыт не прост, он парадоксален, ведь мы по-прежнему не захвачены данными нашего опыта, коль скоро у нас сохраняется возможность сомнения. Наше истинное мнение может заключаться в том, что, обращаясь к конструированию модели примитивного, мы отдаёмся естественной склонности к игре номинации, которая происходит в том поле общеизвестного, о котором говорил Аверроэс, отличая его от достоверного. Опыт примитивного для нас есть игровой опыт и в той мере, в которой он является игровым, он же является и «ненастоящим». Августин пишет: «Я был непослушен не потому, что избрал лучшую часть, а из любви к игре; я любил побеждать в состязаниях и гордился этими победами» [Августин 2000, с. 53]. Игра всегда связана с агрессией, как в плане конкуренции, так и в плане обучения агрессии, как говорит современная эволюционная наука. Таким образом, если игра это всегда агрессия, то игра общеизвестного в

корреляции и «философии привилегированного доступа» это агрессия мышления по отношению к миру, который есть всё то, что имеет место. Склонность к энциклопедической и словарной номинации таксонов представляет собой не просто дидактическую установку, но номинальный и «антиреалистический» бунт против мира, который не является примитивным и не может выглядеть примитивно.

Говоря о реализме, необходимо пояснить, что такой формулировкой мы высказываемся о смеховых таксонах в терминах строгого тождества. То есть, когда мы говорим о категорическом регистре, мы имеем в виду высказывания о различных именах одного и того же, о синонимии. Вслед за озвученными исследователями мы ставим вопрос о природе смеха и выбором терминов строгого тождества заранее характеризуем эту природу как единую. Не раз уже упомянутая амбивалентность смеха в виде «смеха ума» и «смеха плоти» заставляет задуматься о тех ограничениях, которые она накладывает на возможность построения единой таксономии смеха. Есть определённый вопрос о природе вообще, а именно: указывают ли два имени на один предмет, вскрывая в разделении единую природу? По отношению к знанию смеха, речь должна идти о том, что понятия «смех ума» и «смех плоти» тождественны так же, как тождественны два одинаковых треугольника, которые разнятся лишь направлением вершин. Проблема эта очень старая и последнее слово в ней так и не было сказано. Решение реализма выглядит странным для современности, ведь именно в таком духе высказывались перипатетики, в частности Аверроэс. Но, вместе с тем, мы можем открыть вслед за переизобретением реализма, путь для критики корреляционистской философии, которой последние века является любое наше эстетическое знание. Реализм высказывается о том, что невозможно, чтобы действие отставало от причины, то есть строгое тождество таксономического регистра категорий должно

служить универсальным условием единого познания природы вещей, например смеха, в любых формах, указывающих на единую природу.

Реализм предмета смеховых форм мы находим у Анри Бергсона. «Наше воображение имеет свою вполне определенную философию: в каждой форме человеческого тела оно видит усилие души, обрабатывающей материю, — души бесконечно гибкой, вечно подвижной, свободной от действия закона тяготения, потому что не земля ее притягивает... Там, где материя успевает таким образом придать тяжеловесность душевной жизни в ее внешних проявлениях, задержать ее движение, одним словом — противостоять совершенству, она достигает того, что тело производит впечатление комического» [Бергсон 1992, с. 74]. В приведённой цитате «комическое» используется равнозначно смешному. Описанный механизм генерации смешного от материи (человеческой материи) к социальному придаёт гипостазированным таксонам смеха самостоятельное существование. Дедукция Бергсона от трёх интуиций смеха к формулировке такого закона комедии, как повторение, создаёт модель формальной аксиоматики смеха. Эта аксиоматика, рождённая из бергсоновского интуитивизма, оперирует с понятиями, которые невозможно определить в качестве абстракций, они имеют непосредственное отношение к повседневному опыту жизни. Минуя тягу к номинации, наша способность к именованию использует умозрение общедоступной, оттого очевидной, способности смеха. Тот проект искусственного языка, который вынашивали Рассел, Фреге и Витгенштейн становится вполне реальным, если мы обратим внимание на возможности перевода бергсоновского текста. А именно, на факт того, что смысл терминов «комическое» и «смешное» в приведённом выше отрывке одинаковый. Фреге в работе «О денотате» приводил пример с «утренней звездой», указывая, что эпитеты различного времени суток с равным успехом указывают на одно значение одного объекта – Венеры, но используя диаметрально противоположные смыслы для

знаков одного и того же. Эта проблема носит у Томаса Куна название «невыразимости» [Кун 2014, с. 76]. Но мы видим формальную возможность перевода терминов эстетического знания на язык общефилософской теории при помощи интуитивных аксиоматических и реалистических определений. Работа Бергсона о смехе описывает иерархию категорий в родовидовых отношениях, где комическое (смешное) несёт родовой признак. Внутренней логикой, которая выводит законы, у Бергсона вновь становится интроспекция: «Сформулируем закон, который, по нашему мнению, определяет главнейшие комические эффекты повторения слов на сцене: в комическом повторении слов имеются обыкновенно два элемента — подавляемое чувство, которое, подобно пружине, стремится проявиться, и мысль, которая забавляется тем, что подавляет это чувство» [Бергсон 1992, с. 83]. Власть мысли над смешной материей подчиняет мир и ограничивает пространство смехового сопротивления автоматизму и косности разума. Как мы и говорили ранее, наш опыт повседневности парадоксален, но в не меньшей степени он абсурден. Способность увидеть материю не парадоксальной, а смешной сохраняет для рассудочной деятельности легитимность собственных правил там, где власть материального уступает власти умозрения и схематичного абстрагирования. Смешная материя – это непротиворечиво сформулированный абсурд повседневного опыта и языка, в котором он выражен и существует. Обратим внимание на то, как в соответствие со всеми правилами дедукции Бергсон приводит строгое определение, сформулированное в терминах первичных интуиций: «Комическое возникает, по-видимому, тогда, когда соединенные в группу люди направляют все свое внимание на одного из своей среды, заглушая в себе чувствительность и давая волю одному только разуму» [Бергсон 1992, с. 103]. Смех, который способен притупить сострадание, искажая факты нашего наблюдения, служит создателем стерильных условий разума, в которых становится возможным применение расчленяющего сечения

в руках ученого. Смех разума, тождественный смеху плоти, высказывается об объекте, как не тождественном настоящему (смеющемуся) разуму и плоти. Смех объективирует свой предмет, делая его предельно иным, оттого доступным лишь осмеянию. Нельзя удержаться от того, чтобы сравнить бергсоновское определение со схожим, содержащимся в Коаленовском трактате: «Комедия есть подражание действию смешному и неудачному определённого размера, в каждой из своих частей в образах разыгрываемое, а не рассказываемое, через удовольствие и смех, осуществляющее очищение подобных аффектов. Она имеет своей матерью смех» [Коаленовский трактат]. Оба эти продукта великолепной работы познающего разума способны по-разному высказаться о смехе в собственном смысле. Разобранные выше случаи с дикарём и младенцем не способны этого достичь из-за влекущей тяги к генеалогии. Предвзвездок мегаистории и генеалогии абстрактных понятий продиктован номиналистическим представлением об отставании действия от причины через сложную последовательность медиаций. Когда речь заходит о генеалогии, то есть том ницшеанском проекте, которым сам Ницше развивал свою историю морали. Когда описывают происхождение современных культурных представлений от своей противоположности в прошлом, если речь не ведёт сам Ницше, речь всегда идёт об эманации, а значит о медиации и «корреляции». Видеть процессы непрерывными, как нам хочется, это не является обязательным требованием к знанию. И от генеалогии возможен переход к генерации комического из материи и комедии из смеха, а не наоборот. Интроспекция Бергсона и номинация Коаленовского трактата в качестве способов синтаксиса трактатов о смехе дедуцируют проблему смеха к более узким по смыслу проблемам комедии и комического. В таком виде теряется описанная ранее бинарная природа смеха в виде деления на смех ума и смех плоти без того, чтобы это деление преодолеть. Это два хороших способа увидеть единую природу смеха, но два плохих способа объяснить его

раздвоенное воплощение. Попытаемся сделать первый шаг к такому преодолению, обратившись к традиции, ведь мы поистине не первые, кому пришло в голову подобное. Можно сказать, что инструментами этой работы являются не изобретение, а переизобретение.

Мы назвали смеховым реализмом попытки дать определения таксономических категорий смеха в терминах строгого тождества. Немного далее мы разберёмся со смеховым реализмом ума, когда будем говорить о синтаксисе смеха, пока остановимся для того, чтобы описать представления, связанные со смеховым реализмом тела.

Совмещая цели дидактические и «археологические», необходимо вновь обратиться к наследию античной науки смеха. В сборнике апокрифических писем Гиппократов, который известен под названием «Гиппократов роман» семнадцать раз в разных контекстах упомянут смех. Авторство «Гиппократова романа» точно не установлено, вероятнее всего компиляция из текстов и писем различных авторов, среди которых, разумеется, был и сам Гиппократ и современные ему врачи и более поздние философы, оставшиеся неизвестными. Наследие Гиппократов, один из немногих античных источников, который не стал удивительным открытием Ренессанса, а был хорошо известен на протяжении всего Средневековья в латинских, арабских и еврейских переводах. Корпус этих писем можно условно поделить на три части: Гиппократ пишет своему собеседнику о том, что его пригласили в Абдеры, чтобы исследовать душевное и физическое здоровье «хохочущего философа» Демокрита, которому добрые жители Абдер уже заваривали в связи с известными греческими законами гостеприимства чай с цикутой. Во второй части он приводит диалогические записи своих разговоров о философии с Демокритом, излагая их по дням его нахождения в городе при «хохочущем философе». Третья часть представляет собой несколько писем Гиппократов самому Демокриту, в которых он подводит итоги бесед и высказывает ряд

медицинских и философских суждений о смехе и его пользе. Нужно отметить, что характеристика Демокрита как «хохочущего философа» распространена в античной литературе настолько, что практически служит вторым именем для него. Вот, что пишет Гиппократ о причинах своего визита в город Абдеры: «Он вечно смеется, говорят они; он не перестает смеяться над всякой вещью, и то им кажется признаком сумасшествия» [Гиппократ 1944, с. 192]. Далее по текстам этого и следующих писем следует пространный диалог врача с философом, который служит одним из немногих источников философии Демокрита и, в течение всего Средневековья, служил одним из немногих источников по философии смеха. Завершается диалог письмом Гиппократа к Демокриту с его суждениями о природе всякого сумасшествия, в котором врач связывает психические болезни с избытком или недостатком воды в мозге. Это любопытный и ироничный аспект античной медицины, так как в античности имелось представление, что функция мозга в охлаждении крови для тела, а психическая функция с ним не связана напрямую. Горячка и бред связывались с недостатком жидкости в теле для того, чтобы мозг мог её охладить. Ранее в книге второй «О болезнях» Гиппократ связывает баланс жидкости (то есть вопросы психического здоровья) с функциями селезёнки. В другой книге «О сновидениях» Гиппократ связывает душевное здоровье со своеобразной диетой смеха: «Когда небесные светила снятся блуждающими без нужды там и сям, это указывает на некоторое волнение души от забот. В этом случае подобает отдохнуть и обратить душу на зрелища, в особенности на те, которые вызывают смех» [Гиппократ 1936, с. 201]. Итого, безумие и мудрость как телесные проявления в античной медицине связывались косвенно с функциями селезенки, и смех виделся определённым лекарством от безумия и залогом и проявлением мудрости, в частности, у Демокрита. Удивительно, что эта связь безумия, мудрости, смеха и селезёнки закрепились в античной литературе. Эта связь закрепились как в медицинской, так и в философской литературе и даже

в латинской сатире. Баланс жидкости и функции селезёнки в качестве условия таких проявлений культуры как комическое и сатирическое творчество мы отслеживаем на определённом срезе культуры на протяжении многих веков. Персий пишет: «Что же мне делать? Ведь я хохотун с селезенкою дерзкой!» [Античная литература 1964, с. 577] (в других переводах «бесстыдной», «наглой»). Такое представление о физиологическом источнике смеха сохраняется вплоть до шестнадцатого века. Оксфордский словарь приводит следующие примеры использования слова селезёнка (spleen) в значении источника смеха: «Селезенка, которая заставляет человека смеяться» (1547); «Теперь я громко смеюсь и надрываю селезенку» (1598); «Вы будете смеяться, если у вас смешливая селезенка» (1610). Григорий Дашевский отмечает, что: «В античной и ренессансной медицине селезенка считалась седалищем разных психических состояний (меланхолии и уныния; веселья, радости, смеха; непостоянства и неумеренности); именно так слово spleen и употребляется у Шекспира и его современников, обозначая либо анатомический орган как источник неких состояний, либо (метонимически) сами эти состояния: «веселость и веселье»; «порыв, каприз»; «изменчивость, капризность»; «пыл, рвение»; «раздражительность»; «приступ страсти»; «злоба, обида»; «негодование» [Дашевский]. Продолжим примером из Дж. Сели: «Шекспиру были хорошо известны временные ослабления сил, причиняемые интенсивным смехом. Так он говорит об «убитом» смехом, о смехе до колотьев в боку. Этот последний случай, вероятно, имел в виду Мильтон, когда писал о «смехе, схватившем его за бока. У Шекспира же находим выражение о сердце, почти разорвавшемся «от крайнего смеха», и о «хохотавших до смерти»» [Сёлли 2012, с. 20]. Можно проследить, что меланхолия и уныние связывались с избытком жидкости (отсюда медицинские практики кровопускания), страстность и рвение с недостатком, а радость и веселье с её гармоничным балансом. На всех этих примерах мы видим целую традицию

антропологической физиологии смеха, связанную с античными представлениями о человеке как тождестве микро и макрокосма. Безусловно, причину этой связи жидкости и мудрости нужно усмотреть в характерных для античности принципах аналогии и симпатии, когда устройство человеческого тела аналогично устройству его души, а оно в свою очередь аналогично устройству космоса. Измерениями и модусами смеха становятся мудрость, безумие, добродетель и истина. Мы можем и должны отметить, что такая традиция понимания смеха плоти не вписывается в обозначенную ранее оппозицию смеха плоти и ума, мудрость и безумие становятся в зависимость от селезёнки. Нужно предположить, что деление на смех ума и плоти – позднее изобретение человеческой культуры, сродни делению на «высокое и низкое» в эстетике. Использование в этом определении для разделения смеха ума и плоти философского штампа с «поздним изобретением человеческой культуры» не даёт нам права на ту универсалистскую и высокомерную позу, которую занимает энциклопедизм и слепая тщета номинации опытов.

В качестве предварительного резюме для описанных изысканий античной «физиологии смеха», можно сказать, что определение природы смеха исходя из представлений о балансе жидкости – античное реалистическое определение природы смеха. Описное деление на смех «ума и плоти» не даёт возможности принять такое определение, но раскрывает философскую проблему описать амбивалентность смеха в терминах строгого тождества. Нам видится проект смехового реализма как философской антропологической теории смеха, способной раскрыть природу смеха в осмыслении единства таксономических связей и в формально-аксиоматических определениях таксонов смеха. Перед нами остаётся проблема того, насколько сильной способна быть теория смеха, при использовании дедуктивных определений. Необходимость интуитивных аксиом в виде гаранта общего знания имеет прикладной характер. Большое количество аксиом делает теорию менее соответствующей очевидности и

требованиям строгости. Попытаемся исправить это в описании синтаксиса смеха.

2.2 Синтаксис снижения

Способ исследования смеха с точки зрения синтаксиса означает попытку дать универсальное правило образования смеховой коммуникации. Традиция предлагает много вариантов описания той специфической операции, которая делает предложение смешным. Примем в качестве общего именованной такой операции бахтинский термин «снижение». При всём различии теорий, можно обозначить общим местом синтаксис «снижения», который мы способны проследить под собственным именем у Бахтина, под именем «нисходящего несоответствия» у Спенсера, «метаотношения юмора» у Козинцева, «смены фреймов» в семантической теории Раскина-Аттардо. Мы будто бы занимаем у Бахтина один термин за другим, что объясняется той связью с Бахтиным, которую описывает Аверинцев. «Нас соединяют с ним не узлы научной или даже философской традиции, не звенья школьного преемства, а нечто более легкое, более упругое, но и более прочное — вышеупомянутая нить разговора, его связность, удерживаемая на всех поворотах» [Аверинцев 2001, с. 468].

Нужно отметить, что внутренняя логика синтаксиса снижения может быть понята двояко: семантически и иерархически. Семантически, то есть в общем соответствии со сменой фреймов или «оппозицией скриптов», когда субъект, адресат смеховой коммуникации, попадает в ситуацию изменения определённого регистра интерпретаций объекта на иной по содержанию регистр. Два регистра интерпретации соотносятся друг с другом отношениями контраста, если использовать визуальную аналогию. Кантовское «превращение ожидания в ничто» проявляет себя в нарушении нарративной логики предложения, таким образом синтаксис снижения, понятый семантически, будет высказываться об интерпретации. Иерархически, когда

язык коммуникации намеренно и нарочито деформализуется, и абстрактные термины описания объекта представляются в наиболее конкретных значениях таким образом, что снижение происходит за счет уменьшения объёма понятий и обнищания регистра смыслов коммуникации. Иерархическое снижение звучит в словах, которыми Рабле начинает свою книгу: «Достославные пьяницы и вы, досточтимые венерики» [Бахтин 2014, с. 147]. Достославный, то есть достойный и досточтимый, то есть достойный почета. Рабле начинает книгу, обращаясь к пьяницам и венерикам так, будто бы говорит о триумфе победителя, но сразу же снижает, приземляет триумфатора до уровня срамной болезни. Честь и триумф обращается в срам и стыд – Рабле демонстрирует мастерство гротеска посредством иерархического снижения. Оба способа понять внутреннюю логику синтаксиса снижения не находятся в отношениях противоречия и не представляют собой классификации. Снижение иерархическое и семантическое выглядят связанными и близкими, их рассмотрение по отдельности не имеет существенной эвристической ценности. Но описать два способа снижения было необходимо для того, чтобы предупредить распространенную ошибку в понимании иерархического синтаксиса снижения, а именно: использования терминов «вертикальной аналогии». Необходимо предостеречь исследователя от опасности мыслить иерархию таксонов в соответствии с иерархией «высокого-низкого» в эстетике, а следом за ней в этике. Легко принять снижение за грубость и вульгарность и не заметить художественного мастерства гротеска, например у Рабле. Традиция, в частности кантовское высказывание о «превращении в ничто», потворствует тому, чтобы не замечать ничего, помимо приятного эффекта от смеха и радости. Но не увидеть катарсиса за комическим эффектом снижения значит быть просто слепым. «Преобразование в ничто» может стать как актуальнейшая проблема, если увидеть, что только лишь смех способен на прямое указующее высказывание о «ничто» и на именование его в своём

взрыве. Предрассудок вертикальной аналогии есть бэконовский «идол театра», когда исследователь некритично переносит этические суждения на сферу производства этического. Одной из очевидностей смеха, связанной с социальным тезисом смеха, традиция отмечает тот факт, что смеховое предложение может содержать этическое знание, в силу того, что «смех связан с усмотрением зла» [Карасёв 1996, с. 28]. Однако этическая и эстетическая функция смешного не может служить критерием смешного и обязательным требованием к нему. Пропп так высказывается об этом: «Никто не будет отрицать наличие плоских и грубых шуток, пошлых фарсов, сомнительных анекдотов, пустых водевилей, глупого зубоскальства. Но низменное есть во всех областях словесного творчества. Как только мы проникаем в гущу материала, так сразу же обнаруживается полная невозможность делить комическое на грубое и тонкое» [Пропп 1999, с.13]. Было бы старомодным предрассудком думать, будто бы скатологизм в снижении высказывается о «ничто» как о «ничего существенного».

Возвращаясь к описанию синтаксиса снижения, нужно более подробно остановиться на модели «нисходящей несообразности» Герберта Спенсера. Ранее мы отмечали, что представления Спенсера о физиологии смеха существенно ограничены уровнем науки того времени. В типичной для английского ученого XIX века манере Спенсер подходит к тому, чтобы отождествлять всякое проявление смеха с органицистским представлением о телесно обусловленной жизни разума. Но при повторном внимательном прочтении его «Физиологии смеха» нельзя не заметить, что его идеи экономики нервного возбуждения, описание обработки нервных сигналов и вывода их в мышечную и эмоционально-творческую активность не могут не напомнить о теории алгоритмов в кибернетике. Эта ассоциация может показаться неожиданной, но стоит более глубоко представить историко-научный контекст творчества Спенсера, чтобы эффект неожиданности от

обращения теории смеха к теории алгоритмов исчез. На момент выхода его эссе (1891) в английском научном языке уже существовал термин «кибернетика», введённый Ампером (1830), и были известны описания вычислительных программ Ады Лавлейс и Чарльза Бэббиджа (1842), то есть и алгоритмы были. Биографы отмечают, что Спенсер был фрагментарно образован, и оттого невозможно сказать, был ли он знаком с обозначенными работами, но этот факт делает его эссе более ценным, и более интересным, коль скоро оно соответствует духу времени и остаётся актуальным. Органицизм Спенсера делает возможным описание смеха в перспективе исследований искусственного интеллекта, что было великолепно реализовано рядом американских исследователей, но независимо и спустя почти сто лет. Составить алгоритм смеха для машины, то есть научить искусственно смеяться искусственный разум – это тот проект, который Спенсер реализовал, не подозревая об этом. Постараемся описать органицистскую модель смеха в кратком и вольном пересказе, чтобы в дальнейшем переложить её на формальный язык алгоритма. Человек способен к восприятию мира при помощи органов чувств, данные которых преобразуются в «нервное возбуждение». Это нервное возбуждение стремится к тому, чтобы быть выведенным из системы в первую очередь через мышечную активность. Так данные, полученные от органов чувств, заставляют нас бежать при виде опасности, а затем новые данные – огибать препятствия при беге. Для нервного возбуждения или психической энергии естественно стремление покинуть нервные пути путем переработки в конкретное приложение (трату) энергии. Если возможность вывода отвечает критерию целесообразного приложения мышечной активности, нервное возбуждение разрешается в мышечной активности. Если пакет данных чувств не имеет того критерия целесообразности, тогда нервное возбуждение использует возможность накапливания в системе в виде чувств более сложного порядка – аффектов.

Спенсер приводит пример с театром, когда данные о том, что происходит на сцене, например сцена дуэли или смерти, не выводятся в бег от опасности, поскольку бежать из театра при звуке выстрела не целесообразно. Нервное возбуждение пьесы выходит в чувство второго порядка – аффект сострадания и сопереживания. Эти чувства второго порядка стремятся к выводу в мысли и эмоции в соответствии с более сложным критерием целесообразной приложимости. Так рождаются мысли и воспоминания по поводу предметов искусства. Если чувства второго порядка не имеют элемента, «сообразного» критерию приложимости второго порядка, тогда чувства «нисходят» в нервное возбуждение, которое выводится в бесцельной мышечной активности – смехе. Проиллюстрируем эту модель в виде блок-схемы (см. Приложение 1 «Нисходящая несообразность») и продублируем в виде неформального словесного алгоритма.

Определим переменные S , A , M , представляющие поочередно данные чувств, целесообразную мышечную активность, целесообразную мысленную активность. Определим атрибут t как критерий целесообразности.

1. Получим множество значений для S
2. Если атрибут t принадлежит S , тогда нервная энергия выводится в мышечную активность.
3. Если атрибут t не принадлежит S , тогда множеству S присваивается свойство S' , то есть множество чувств второго порядка.
4. Если атрибут t' принадлежит S' , тогда нервная энергия выводится в мысленную активность M .
5. Если атрибут t' не принадлежит S' , тогда нервная энергия выводится в активность A' , то есть нецелесообразную мышечную активность.

Можно заметить, что в алгоритме, который иллюстрирует органицистскую модель, значение t введено некорректно, а точнее задано без ввода. Нельзя просто выразить, что некое значение отвечает критерию

целесообразности для всего возможно многого количества вообразимых ситуаций. Всё дело в том, что t должно быть задано таким циклом, который представляет собой не что иное, как всё богатство человеческой духовной и органической жизни, выраженное Спенсером в краткой формуле: «Вообще движения тела, вызываемые чувствами, направляются к известным специальным целям, как, например, когда мы стараемся убежать от опасности или боремся из-за какого-нибудь удовлетворения» [Спенсер 1999, с. 728]. Нельзя сказать, что это представление о человеке наивное, оно не более наивно, чем представление о человеке, как двуногом животном с плоскими ногтями или о мире как «всём том, что имеет место». Это определение вполне точное, но не вполне приложимое. Иными словами, если мы создадим машину, аналогичную человеку, тогда, написав программу по модели Спенсера из приведённой блок-схемы, мы сможем научить машину смеяться. Описанная модель служит способом настолько формализовать язык, что высказывание о предмете не может быть повергнуто сомнению. Критическое замечание относительно амбициозного проекта Спенсера уже было сказано, когда мы описывали его место в истории исследований смеха. Теперь же стоит оценить перспективы такой радикальной формализации языка исследования смеха. Мы показали метод формализации языка в органицистской модели смеха способом эмуляции в терминах кибернетики. Такая радикальная модель преследует прагматические цели, и мы можем сказать, что смех высказывается о границах моделирования разума. Спенсер предлагает исследование смеха как исследование человека, то, что он озаглавил «Физиология смеха», является антропологией смеха. Помимо этого, смех высказывается о разуме как нетождественном самому себе в явлении смеха. То есть разум выходит за границы своих функций выказыванием смеха, обнажая естественные способы схематизации восприятия и мышления. Смех не только указывает границы разума, но и сам, являясь основным процессом, для которого разум – это

прагматический цикл выполнения логического условия. То есть в приведённой модели смех – есть структура более сложного порядка чем разум. Помимо этого, органицистская модель «нисходящей несообразности» способна высказываться о том, что наше восприятие структурировано в виде многомерных массивов данных, где вещи индексированы системой знаков, которые способны читаться однозначно, вне свободы интерпретации, то есть в реалистическом духе Платона и Аристотеля.

Нужно повторно отметить, что такая интерпретация спенсеровской концепции может выглядеть излишне вольной, однако, это единственно возможный взгляд, при котором Спенсер способен выглядеть актуально. Органицизм выглядит так же наивно, как реализм Платона, его можно вписать в исторический ряд теории смеха, но его место в этом ряду остаётся непонятным. В современной философской литературе о смехе Спенсер всегда упоминается, но его роль остаётся непонятной. Его влияние остаётся незамеченным, именно из-за нежелания исследователей интерпретировать «нисходящую несообразность». А вместе с тем, его высоко оценивает Фрейд в «Остроумии и его отношении к бессознательному», уделяя себе роль интерпретатора и продолжателя Спенсера [Фрейд 2011, 171с.]. При должном внимании, мы должны увидеть ту методологическую основу современной «семантической теории юмора», которую закладывает Спенсер. Прямая историческая последовательность в традиции выглядит следующим образом:

1. Спенсер описывает модель «нисходящей несообразности» в «Физиологии смеха».
2. Фрейд интерпретирует эту модель в «Остроумии и его отношении к бессознательному».
3. Марвин Ли Мински комментирует фрейдовскую теорию в «Остроумии и логике когнитивного бессознательного».

4. Далее, связь «семантической теории юмора» и «теории фреймов» Мински очевидна в силу того, что обе используют одинаковый набор тем, методов и понятий.

Эта «семантическая история смеха» становится возможной для обнаружения именно благодаря столь вольному и необычному взгляду на Спенсера через теорию алгоритмов.

Мы, конечно же, говорим об эмуляции, которая призвана иллюстрировать перспективы формализации языка, без того, чтобы подражать спенсеровскому методу. Проиллюстрировав цель разработки синтаксиса, перейдём к собственно синтаксису, для чего подробно обратимся к Марвину Ли Мински, одному из основателей теории искусственного интеллекта, который значительно развил то, что мы видели в качестве начал у Спенсера, а именно – проблему формализации языка исследований смеха.

Начнём с того, что проследим общие места теорий органицистской и когнитивистской, для того чтобы указать на возможное место единой традиции формальной теории смеха. Мински вслед за Спенсером отмечает, что смех связан с когнитивными механизмами и имеет в своих проявлениях бесцельный характер. «Я стараюсь показать, что между различными видами юмора можно обнаружить гораздо большее родство, если принимать во внимание важность знания о знании и те особенности мышления, которые связаны с распознаванием и подавлением бесполезных и непродуктивных мыслительных процессов» [Мински 1985, с. 290]. В своей работе Мински описывает систему ментальных цензоров «i-ii», функцией которой вступает распознавание и пресечение «непродуктивных мыслительных процессов» через осмеяние, то есть выражения понимания непродуктивности мышления в смехе. В этой схеме «цензор i» отвечает за распознавание непродуктивных мыслительных процессов, используя такие инструменты как «аналогия и метафора». «Цензор ii» отвечает за предупреждение подобных процессов в

будущем, путём образования схем «смены фреймов», разрешающихся в смехе. «Продуктивность мышления зависит от умения пользоваться Аналогией и Метафорой. Однако аналогии часто бывают неправильными, а метафоры вводят в заблуждение. Следовательно, в задачу «когнитивного бессознательного» входит также подавление или запрещение неприемлемых сравнений. Вот почему юмор так тесно граничит с бессмысленным» [Мински 1985, с. 285]. Роль ментальных цензоров в когнитивном процессе в том, чтобы сохранять за когнитивным свою сущность, то есть познание истинностных значений через пресечение и предупреждение в сигналах смеха тех процессов, которые не ведут к исчислению истинностных значений. «Суть дела состоит в том, что упреждающие цензоры способны выполнять свою работу до того, как действительно возникнут проблемы, которые они призваны устранять. Возможно также, что они делают свое дело так быстро и ненавязчиво, что остаются незаметными» [Мински 1985, с. 292]. Мы можем увидеть в схеме цензоров вида «i-ii» тот самый блок логического условия, который ранее был введён в алгоритме, иллюстрирующем органицистскую модель «нисходящей несообразности», с той переформулировкой, что условием является не «t принадлежит S», а наоборот «t не принадлежит S», где S – множество неверных способов мыслить, то есть непродуктивных ментальных процессов и условий для этих процессов в системе когнитивного производства истины. «Какой по объёму должна быть цензорская память, чтобы она могла защитить нас от наивных ошибок в рассуждениях? Для формальной логики эта память, вероятно, не будет слишком большой, ведь с новыми парадоксами мы сталкиваемся крайне редко. Но для того, чтобы избежать бессмыслицы в целом, нам нужны миллионы цензоров. Не исключено, что на долю этого „отрицательного мета-знания“ (знания о тех моделях рассуждения и вывода, которые были признаны дефектными или даже вредными) приходится большая часть из того, что мы вообще знаем» [Мински 1985, с. 292]. Резюме

двух работ Спенсера и Мински: они схожи в том, что обозначают для исследований смеха важное место в системе знания о человеке. Так, Спенсер пишет: «Мы сможем многому научиться, если будем задаваться вопросом: куда же делась вся нервная энергия?» [Спенсер 1999, с. 733]. Мински продолжает: «Шутки на самом деле вовсе не являются такой уж смешной вещью,— они отражают стремление человека к разумности, достижение которой связано с подавлением абсурда» [Мински 1985, с. 297]. Спенсер не обращает много внимания на критерии для «критерия целесообразности», Мински делает эту работу за него, развивая эволюционный пафос органицизма.

Однако принципиальный контраст двух моделей, в этом контрасте мы видим эволюцию от наивного органицистского физиологизма к современным когнитивным исследованиям, проявляется в том, как познающая машина смеха видит реальность. Органицизм не видит в приведённой модели «нисходящей несообразности» того, что это знание становится вероятностным и неточным в силу того, что обращается к мышлению по аналогии и придерживается наивных реалистических представлений, как уже отмечалось, в духе Платона и Аристотеля. То есть, будто сама реальность содержит классификаторы, которые сигнализируют о ситуации смеха (и это иная реальность, нежели «смешная материя» Бергсона). «Нисходящая несообразность» - это постоянно функционирующий механизм восприятия, способ чувствования более высокого порядка в дополнение к слуху и зрению – ментальный орган чувств. Такой наивный реализм получил после Спенсера более сложное развитие в этологических теориях: под непосредственным влиянием Спенсера и Дарвина у Дж.Селли и позднее у Роберта Райта именно с такой формулировкой – ментальный орган.

Ключевое отличие когнитивистской модели Мински в том, что можно назвать номинализмом сходства [Армстронг 2011. с 89] смеховых таксонов.

«Слово «юмор» вовсе не указывает на какую-то реальную вещь. Скорее, оно указывает на имеющуюся у каждого человека мыслительную «сетевидную» модель, слегка отличающуюся от аналогичных моделей у других людей. Каждый из нас понимает и использует это слово немного по-разному — подобно тому, как каждый из нас смеется над различными шутками. Этим я вовсе не собираюсь сказать, что проблемы как таковой не существует или что она как-то особенно трудна для понимания. Я просто хочу выдвинуть предположение, что юмор, возможно, не столько Вещественная Часть мышления, сколько Вещественная Теория, инкорпорированная в мышление. Это не делает юмор менее заслуживающим изучения, но мы должны четко представлять, что надо изучать. Если позволить себе запутаться между теориями о теориях и теориями о вещах, то, боюсь, что распутать этот клубок будет уже невозможно» [Мински 1985, с. 303]. Мински описывает тот же процесс — «синтаксис снижения», но в силу каких-то причин видит его условием для возможности взгляда, но не предметом исследовательского интереса. Этот взгляд на смех, как на систему имён для различных когнитивных процессов, индивидуальных для каждого конкретного случая и общих для всего массива проявлений природы человеческого разума, перспективен для знания о языке, которым являются когнитивные науки, но не для знания о человеке. Методология когнитивных наук представляет собой антропологический пессимизм.

Учение об именах смеха, то есть номиналистическая концепция, могла бы нас удовлетворить, если бы ранее мы не формулировали проблему разделённости смеха, решить которую возможно, как видится, только в реалистическом духе. Мы всё же не можем удовлетвориться констатацией бессилия и постулированием различий. Вслед за этим, причину антропологического пессимизма необходимо увидеть в тезисе, который стал настолько привычным для исследований смеха, что: а) перестал подвергаться

сомнению, б) исследователи перестали его аргументировать. Это тезис о том, что смех имеет социальное происхождение. Этот тезис не позволяет нам говорить о смехе как вещи одной из многих в реальности. Социальное понимание смеха – это обозначение множества уникальных опытов одним именем, которое не указывает ни на один конкретный опыт, а в итоге, не указывает ни на что в реальности. Указывая на социальное происхождение, мы указываем на наличие наблюдателя в текущий момент, но не отвечаем на вопросы о вещах, независимых от наблюдателя. Смех - в англоязычной литературе «юмор» - всё же может быть познан и описан как вещь. Нам думается, что возможно преодолеть пессимизм познания смеха, если переосмыслить то, что известно как тезис о социальном характере смеха.

2.3 Тезис о социальном характере смеха.

Михаил Бахтин в своей книге о Рабле (традицией закреплена аббревиатура ТФР – «Творчество Франсуа Рабле») описывает метод исторической аллегии в качестве специфического явления комментирующей литературы XVII века. Сатирическое произведение прочитывается в качестве шифра, скрывающего исторические события и исторических деятелей. Роль комментатора заключается в выработке «ключа» к сатире и, в частности, к роману Рабле, который помогает читателю «правильно» прочесть роман, узнать скрытые за ширмой художественного вымысла исторические реалии. Метод исторической аллегии раскрывает в сатире функцию социальной критики. Нам привычно воспринимать сатиру именно в таком качестве. Ранее было сказано о номинализме таксонов смеха. Нужно добавить к сказанному, что мы можем конструировать иерархию таксонов, упорядоченную мерами интенсивности, различными в связи с тем, какие методы мы используем. Так, мера социальной интенсивности могла бы создать иерархию таксонов-жанров комического во главе с сатирой, что приняла бы эстетика Герцена, а

интенсивность когнитивная возвела бы на первое место абсурдный юмор и предложила бы фрейм-анализ в качестве метода построения такой шкалы, что мы видим у Аттардо, Раскина и Мински. Мы уже описывали такие специальные теории.

Однако, иерархия таксонов, индексированная в соответствии с мерами интенсивности социального необходимо будет номиналистической и «корреляционистской». Значит для того, чтобы выполнить цель – описать реалистический метод формирования словаря ключевых понятий философской антропологии, нужно подвергнуть социальный тезис смеха строгому, последовательному критическому анализу. Для чего следует с большей внимательностью отнестись к социальному тезису и его истории.

Историческая аллегория XVII века приписывает смеху не просто социальную функцию и социальное существование, но и функцию социального исцеления, вслед за дидактической приложимостью. Осмеяние социальных пороков достигает катарсического опыта для субъекта смеха в силу того, что несёт в себе мета-код знания «благого». Через это осмеяние достигается изменение субъекта и общества в сторону благого. Тезис о социальном характере смеха трактует свой предмет в качестве невербального знания об идеальном построении мира. Смех и его всеобщее отрицание, как показал Марвин Мински, способны к позитивному описанию, через картографическую стенограмму границ эффективности рациональных правил схематизации знания. Историческая аллегория и всякая социальная теория сатиры приписывают смеху наивность и прямоту исцеления пороков истиной знания добродетели. Представления о дидактической и криптографической функциях сатиры берут своим началом первые описания «сократической иронии» как метода диалектики. Историческая аллегория видит смех как «притворное незнание» блага.

Фрейм-анализ в качестве метода исследований смеха, как и всякая когнитивистская теория смеха, исходит из тезиса о социальном происхождении и социальной значимости смеха, что было показано ранее в примере с моделью Мински. Мы должны будем с очевидностью увидеть, что историческая аллегория XVII века и фрейм-анализ XX века эволюционируют, исходя из одной и той же посылки, не развивая и не доказывая эту посылку. Представления о социальном характере смеха эволюционируют от тайны авторского замысла об исцелении общества в комедии на публичной сцене к сокрытости знания в оппозиции скриптов (смене фреймов). Оба метода (аллегии и фрейм-анализа) используют расшифровку смеха. Только в первом случае знание истинного как содержание комедии скрыто за педагогическим инструментом смеха. Во втором случае, в современном виде, когнитивное бессознательное являет свои архивы знаний в остроумии. Тезис о социальном характере смеха объединяет в себе социальную и когнитивную интенсивность, тем самым, указывая на имманентное природное родство таксонов смеха от комедии до остроты. Криптографическое описание смеха как зашифрованного знания о знании снимает проблему иерархии таксонов, так как множество таксонов становятся измеримы единым истинностным значением. Принимая социальный тезис, мы говорим о видовых таксономических категориях в терминах строгого тождества, но в этом виде рассуждения о смехе становятся для нас вторичными по отношению к социальному бытию. Представим оба метода, использующих расшифровку смеха в виде условно единой большой теории – «криптографии смеха». Смех остаётся за пределами нашего внимания после его расшифровки, подобно ненужной шелухе. Оттого всякая теория, которая исходит из убеждений в том, что смех имеет социальную природу, не добавляет, по сути, ничего нового к знанию о смехе, ведь смех выглядит лишь произвольным именем, для тех многочисленных и противоречивых социальных институтов, которые

сохраняют мораль. Социальный тезис не даёт возможности для познания смеха, но для чего служит тезис, который мешает познавать?

Предложим вкратце сформулировать те три основных интуиции смеха, проблематика которых была разобрана ранее. Это те основные наблюдения, которые выработаны в качестве промежуточных результатов данного исследования и обобщения результатов традиции исследований смеха.

1. Смех представляет собой особое знание, образованное «синтаксисом снижения».

2. Разделенная природа смеха, может быть описана в реалистических терминах строгого тождества.

3. Смех имеет социальный характер.

Если первые два пункта, представляют собой тезисы, которые традиции не противоречат, а дополняют её органично, то последний пункт создаёт определённый познавательный предел, дальше которого ничего невозможно сказать. Тезис о социальном характере необходимо переосмыслить. Это следует сделать для преодоления антропологического пессимизма в исследованиях смеха, следствия которого проявляются в том, что антропологические исследования смеха носят либо фрагментарный характер, либо не касаются смеха, либо уходят в конкретно-описательную этнографию и оттого сами становятся смехотворны. Исследования в рамках этнографии ритуального осмеяния или «отношений подшучивания» [Артемова 2015] способны превратиться в то, что Фуко называет «гротескным текстом». «Я буду называть «гротескным» свойство некоего текста или индивида обладать в силу своего статуса властными эффектами, которых по своей внутренней природе они должны быть лишены» [Фуко 2005, с. 32]. Когда основание (таксономия) теории оказывается пустым, тогда из перечисления культурных опытов и ритуальных практик возникает ошибка *petitio principii* (предвосхищение основания). Может показаться, что социальный тезис

снимает проблему номинации через обнаружение социального и когнитивного единства, однако этот тезис нуждается в критике и переформулировке при помощи скептического аргумента. Испытать социальное знание и оспорить его всесильность и всезначимость, значит создать достаточно сильную антропологию. Цель испытать социальный тезис смеха сомнением возникает из потребности в такой теории, которая была бы выражена в небольшом количестве очевидных определений и имела бы универсальный объяснительный характер для обыденнейшего феномена повседневности, привычного так же, как и парадоксального – смеха.

Тезис о социальной природе смеха лежит на поверхности, обладает иллюзией простоты и очевидности оттого, что чаще всего мы наблюдаем смех социально. Обыденностью становится для нас тот факт, что мы наблюдаем смех в пространстве публичном, на сцене, в диалоге, переписке или литературном произведении. Так же мы можем наблюдать некоторый «внутренний» смех, который может возникнуть в одиночестве внутреннего диалога. Если построить интроспекцию последовательно, мы увидим, что там, где есть «внутренний смех», там есть внутренняя коммуникация, то есть некоторое «внутреннее социальное». Однако эта «обыденность» социального не означает его «очевидность», наше наблюдение смеха в коммуникации, то есть в пространстве, где присутствует множество нетождественных субъектов, не обладает доказательной силой, как и не обладает достоверностью наблюдения социального. Масса наблюдений над одной точкой может говорить об ограниченности нашего способа наблюдения, но не об аналогии точки и всего пространства. Нашему опыту смеха, как и опыту игры, дано лишь утончение изошрённости нашего чувства. Разность чувств, как и дисциплинарное деление таксонов, сводит всякую методологию к номинации, то есть перечислению имён, которое ограничено лишь воображением каждого субъекта, то есть в перспективе не ограничено ничем из того, что уже

известно. Для переосмысления тезиса о социальной природе смеха (в духе Фомы Аквинского) мы предложим три возражения.

1. Аргумент против зрительной аналогии смеха. Наше чувство смешного оказывает нам дурную службу тем более, чем тоньше оно способно чувствовать. Есть определённая проблема во взаимосвязи нашего воображения и нашего чувства смешного. Мы способны наблюдать некий внутренний ментальный диалог между воображением, в котором существует наш смех в выражении знаковой коммуникации, и нашим чувством смешного, и мы сталкиваемся с проблемой выражения нашего знания о смешном в серьёзной коммуникации. В смехе мы видим определённый способ взаимодействия сознания со знаками, который не рождает суждения и не выражается в привычном для нас мышлении, отчего возникают возражения на уровне здравого смысла против вообще теоретического помышления смеха. Сложность этого выражения знания о смешном в терминах общей теории возрастает вместе с истончением нашего чувства смешного – нашего чувства юмора. Здравый смысл диктует нам обыденный факт разности чувств, по аналогии с которым строится этот внутренний ментальный диалог между чувством и воображением. Мы не можем передать знание о нашем чувстве иначе как в передаче неабстрактных видовых знаков самого чувства в смеховой коммуникации. Наше сознание иллюзорно видится раздвоенным в качестве серьёзного и смехового, то есть в виде малой группы выразимых знаний и невыразимого «отрицательного мета-знания». Наше номинально серьёзное сознание способно наблюдать этот диалог как внутри чувства и воображения, так и в пространстве социальных знаков – в коммуникации двух субъектов или группы смеющихся лиц, или смеховой коммуникации сцены и зала. В этом самом наблюдении нашего мнимого диалога возникает то визуальное насилие, которое характерно для любого взгляда, в том числе и для взгляда на умозрительное. Власть взгляда распространяется на иллюзию

диалога и предписывает зримому, пусть и иллюзорно, быть таким, каковым оно очевидно. «В цивилизации прогресса насилие манифестирует себя во взгляде. Просвещению, с его девизом «сделать все не очевидное очевидным» было еще не ясно, что возрастающая очевидность может иметь неожиданные последствия. Об этих последствиях Мишель Фуко говорит как о паноптизме власти. При смене концентрированной власти суверена на рассеянную дисциплинарную власть под видом гуманизации был инсталлирован контролирующий взгляд, который все более и более обнаруживал свое опустошающее и уничтожающее воздействие. Эта оптическая структура надзора и наказания, дисциплины, воспитания и эмансипации появилась задолго до технологической реализации визуальных медиа (фотоаппарат, кинокамера, монитор телевизора, видеоманитофон) и насаждалась в обществе с помощью соответствующих институций» [Кампер 2010, с. 61]. Взгляд помимо насилия, определяет умозраительное и очевидное ещё и фактом обладания. Зритель не является отстраненным, он становится хозяином, собственником и распорядителем. Третья сторона и сама ситуация, когда взгляду мы приписываем принадлежащего ему объекта (объективный взгляд, неподвзятый взгляд), является величайшей иллюзией – будто бы возможна сама точка справедливости и блага, с которой можно наблюдать неподвзято, будто бы возможна позиция наблюдения Бога и само Его наблюдение. Вместе с тем воображение третьей стороны в умозраении становится и величайшим злонамеренным обманом – попыткой высказываться об истине в рамках её принадлежности третьей стороне как её собственности.

Право собственности точки зрения создаёт определённый фетиш неподвзятости и объективного знания. «Власть, которая способствовала повышению очевидности, от этапа к этапу становилась все более неочевидной. Это следовало системно-теоретическому девизу: только то наблюдение совершенно, которое само не наблюдаемо» [Кампер 2010, с. 61]. Создать

совершенную аксиому или совершенный фетиш веры – значит забыть о том, что этот фетиш, этот кумир, был создан. Священная жертва, в которую приносятся плотники и скульпторы – творцы кумиров, это способ указать взгляду его незаметное место между глазами и предметом, прозрачное и невидимое, подобно той среде, в которой движется энергия взгляда. Аналогия взгляда растворена в иллюзии и предрассудке *эфира* – передающей причину медиасреды. Власть взгляда исключает саму возможность иллюзии: видно значит существует. Можно много рассуждать о «Матрице как метафизике» (Чалмерс) и «мозгах в бочке» (Патнэм), но мысленные эксперименты этих и прочих «философских зомби» навсегда останутся симуляторами визуального ряда.

Именно этот факт наблюдения даёт нам возможность говорить о смехе как явлении социальном, и даже, на онтологическом уровне, как явлении диалектическом и диалогическом, когда мы говорим о связях нашего чувства и воображения. Однако мы всё так же остаёмся перед проблемой того, чтобы выразить наше знание смеха из нашего зрения смеха. Принимая тезис о социальном характере смеха, мы по-прежнему остаёмся перед невыразимостью нашего чувства зрения, как и чувства смешного. Социальный тезис сконструирован нашим зрением, он сводит знание к наблюдению. Наше наблюдение специфического диалога или специальной коммуникации не служит доказательством того, что мы наблюдаем сам предмет, то есть смех. Таким образом, социальный тезис смеха не содержит перспективы обобщения и познания далее чем ровно то знание, которое может содержаться в предложении «смех имеет социальную природу». Принимая этот тезис, более ничего сказать о смехе невозможно, а если так, то откуда две с половиной тысячи лет теории? Ведь социальный тезис высказал ещё Аристотель. Если Марвин Ли Мински утверждает, что «слово «юмор» вовсе не указывает на какую-то реальную вещь», то это происходит от положения социального

характера смеха в качестве аксиомы. Мы считаем возможным построить реалистическую теорию смеха, которая скептически оценивает социальный тезис смеха.

2. Аргумент от «классификаторов» смеха. Если принять социальный тезис смеха в виде единства социальной и когнитивной интенсивностей смеха, тогда смеховая коммуникация видится как процесс выработки некоего интерсубъективного знания. Говоря о знании смеха, мы можем говорить о процессах узнавания, а не изобретения знания. Спенсеровская модель «нисходящей несообразности» и «ментальные цензоры i-ii» Мински становятся более понятны через смех как узнавание. Если обобщить две названные схемы с бергсоновской «анестезией сердца», тогда нужно задаться вопросом, что же именно узнаётся в смехе, что служит сигналом к рефлексу «анестезии сердца»? Социальный тезис должен говорить об анамнезисе истины в акте смеха. Социологи смеха и лингвисты юмора трактуют массив «отрицательного мета-знания» как знание социальное, способное восприниматься и действовать в социальных практиках смеха. Однако, не будет ли более правдоподобным трактовать узнавание в смехе как узнавание самого смеха? Если смех способен к «скрытой цитации» [Козинцев 2013, 154], то почему мы должны думать, что смех не цитирует самое себя в своих таксонах? Для ситуации смеха необходимы некоторые условия, и если для этой ситуации необходим социум, то вероятней это оттого, что социум имеет связь со смехом не в качестве его условия, а в качестве определённого размещения в категорической цепочке таксономии смеха. Центральное размещение в категорической цепочке не должно означать имманентной связи или природного единства между корневым таксоном и периферийным термином. Тот факт, что социальное и смешное связаны, не означает, что эта связь – причинность. Размещение в категорической цепочке измеряется определённой когнитивной интенсивностью, которая обладает индексом

знания опыта употребления термина. «Эти характеристики называются «прототипическими эффектами». Центральные члены категории распознаются быстрее, раньше запоминаются, чаще используются, с ними легче выполняются тесты по подбору пар... В целом создается впечатление, что центральные члены категории используются для представления всей категории. Поэтому они облегчают распознавание, запоминание и усвоение членов категории и создают основу для обобщений в ряде ситуаций» [Лакофф 2004, с. 33]. Важно не путать знание общества и знание языка. Структура репрезентативности социального тезиса смеха размещает социальное в непосредственной близости корневого таксона категории «смех» в силу некоторого социального стереотипа, который рождается из того, что смех и общество наблюдаются (то есть узнаются), а значит и существуют одновременно. Но ничто не даёт нам возможности судить о единой действующей причине, которая оказывает влияние на два одновременных объекта наблюдения. Если «после того, не значит вследствие того», так же одновременно, не значит – вследствие единой причины. Экспериментальный кластер категории смех во многом совпадает с категорией социального через представления блага и идеала, но это не указывает на единую природу и на какую-либо иную связь помимо омонимии. Наше эстетическое чувство, которое способно иерархически оценивать всякую реальность сквозь ветвистую сеть категорий, приходит на помощь в узнавании смехом себя. Мы можем сказать, по аналогии с парадоксом Рассела, что смех существует в смеховой коммуникации за счет того, что содержит классификаторы такой коммуникации, способные сообщать о ситуации смеха помимо и вдобавок к непосредственно смешному. Тот самый «ментальный цензор ii» Мински, который осуществляет надзор за распознаванием непродуктивного мышления и абсурда, противоречит идее о том, что «Юмор социален по своему происхождению. С помощью юмора можно обезоруживающим образом

указать окружающим на неподобающее поведение или на неправильный способ рассуждения. Подобная двойственность юмора существенно усложняет его рассмотрение». Юмор у Мински существует как классификатор в языке, а не в обществе. Смеховая коммуникация социальна в той же мере, как социальна коммуникация книги, обращённая к читателю. Смех не имеет адресанта ни в номинальном авторстве, ни в общности социального самопознания. Такое социальное самопознание происходит помимо смеха, через прямо направленные практики, а «негативное мета-знание» хранит только классификаторы самого себя.

3. Аргумент против ложного деления смеха. Смех ума выражен в языке и принимает разность языков. Существуют формы смеха, которые сталкиваются с проблемой перевода. Явление национального или конкретно-культурного смеха, как народная смеховая культура Средневековья в книге Бахтина, наводит нас на мысль о релятивных основаниях смеха, то есть множестве конкретных практик, не сводимых к единому и неизменному представлению о природе смеха. Обобщение тех конкретных форм смеха, которые могут образоваться вокруг игры национального языка и культуры, выглядит как упрощение. Где возможно схематическое изображение эволюции грамматических форм – невозможно общее описание конкретной языковой формы смеха, поскольку он исчезает. Есть исследователи, которые сосредотачивают своё внимание на конкретно-культурных смеховых практиках. Возьмём в качестве примера такой практики то, что исследователи и «естественный язык» называют «национальным юмором». Наиболее конкретным и понятным примером будет «английский юмор». Исследователи национальных практик смеха (оговоримся, что здесь речь не идёт об этнографии и культурологическом анализе мифологем) описывают конкретные особенности синтаксиса смеха. И в этом различии способов синтаксиса можно увидеть релятивные основания для смеха. Это различие

выглядит так, будто бы смехе имеет единой природы и не характеризует саму человеческую природу, свободную от различий. Мы не будем спорить с исследователями национального юмора, перечисляя бесконечный ряд общих черт и апеллируя к артефактам народности дьирбала или китайским трактатам и другим полевым исследованиям. Вместо этого сразу укажем на то, что социальный тезис смеха преодолевает логический тупик релятивных оснований смеха конкретного в толковании социальной интенсивности. Смех для конкретной группы можно озаглавить, используя оптическую метафору, «фокусом смеха». Смех как коммуникация имеет коллективного адресата и может указывать на количественное сужение группы уменьшением и отдалением своего фокуса. Так высказывается социальный тезис о конкретных видах юмора и принадлежности их категорической цепочке социального. Но такое видение деления видовых форм смеха имеет ложное основание, что обнаруживает несостоятельность в интенсивности познания. Если смех имеет фокус, который создаёт несводимые на общих основаниях друг к другу конкретные смеховые формы, тогда такой смех не познаёт в силу того, что ничего не выражает и не содержит, помимо простого зрения и сиюминутного озвучения смешных элементов конкретной коммуникации. Но ведь ранее мы указали на то, что смех познаёт, указали предмет и способ познания, которыми действует смех. Вот тут исследователям и защитникам социального тезиса приходит на помощь помянутый ранее смех дикаря в качестве реконструкции примитивного опыта конкретной смеховой формы. Основание, на котором существует примитивный опыт, ложное в силу того, что если мы не знаем схемы полной, то не знаем и схемы упрощённой. Деление смеха по социальному «фокусу» всегда будет ложным, так как тот самый «фокус» не сводим к точке, он всегда сложнее того, что мы будем пытаться объяснить, то есть мы будем пытаться объяснить конкретное через общее, знания которого не имеем и не полагаем. Смех, разделённый на конкретные формы, становится

товаром, который не высказывается о своей роли для того, кто его произвёл, но только о цене для того, кому продан. Конкретные виды смеха, в частности национальный, и, в частности, английский не производятся, а воспроизводятся и потребляются, поскольку для них заготовлен шаблон и товарная форма прежде самого их существования. Основание для деления – границы конкретного, является ложным в той степени, в которой оно искусственно сконструировано наблюдением. Ложное основание возникает незаметно из факта обладания смехом одновременно всех видов, которые, будучи собственностью наблюдающего их социума, должны принадлежать той группе, которая произвела эти конкретные виды-товары. «Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства» [Маркс 1969, с. 75]. Из тождества пары наблюдать-иметь смех производит деление по ложному основанию на конкретные практики. Установка на наблюдение конкретных практик всегда социальна, коль скоро само социальное состоит из конкретных производящих групп. Различие на конкретные практики смеха (национальный смех, средневековый смех, смех дикаря) является продуктом ума по аналогии с товаром, который является продуктом рук. Основания для этого различия не существует в реальности, оно ложное. «Каждый индивид, видя, что, несмотря на его бездействие, все-таки что-то происходит, склонен думать, что над отдельными индивидами существует нечто фантасмагорическое, существует

абстракция коллективного организма, своего рода независимое божество, которое не думает конкретной головой, но все-таки думает, не передвигается с помощью человеческих ног, но все же передвигается» [Грамши 1991, с. 212].

Три аргумента против социального тезиса указывают на номинацию, которой сформулирован всякий социальный тезис. Число наших аргументов произвольно, можно было обойтись двумя или одним первым, что само по себе есть четвертый аргумент против социального тезиса, в силу того, что лучшим образом иллюстрирует нелегитимность знания номинации, ограниченного лишь желанием приводить бесконечные примеры. Нужно отметить, что скепсис по отношению к исчислению социального тезиса указывает на специфическую приложимость данного тезиса, а вовсе не на его логическую негодность, как может показаться. Социальная теория смеха принципиально несоизмерима философскому знанию в силу того, что не может быть обращена к тому уровню абстракции, с которым необходимо иметь дело в рамках собственно философской работы. Это замечание не высказывается об иерархии дисциплин, оно говорит о фундаментальной проблеме перевода и соотношения языков различных теорий. Оттого нам нужно верным способом переформулировать или переизобрести этот тезис в терминах философской антропологии, исходя из интуиции смеха как собственного признака человека.

Нам необходимо решить ту проблему, которую поставил Бахтин в своей книге о Рабле, когда говорил о возможностях философской антропологии в исследованиях смеха. «Характерно, что в западной философии последних лет, а именно – в философской антропологии, делаются попытки раскрыть особое праздничное мироощущение (праздничную настроенность) человека, особый праздничный аспект мира и использовать его для преодоления пессимистической концепции экзистенциализма. Однако философская антропология с ее феноменологическим методом, чуждым подлинной

историчности и социальности, не может разрешить эту задачу; кроме того, она ориентируется на ущербную праздничность буржуазной эпохи» [Бахтин 2014, с. 165]. Мы предполагаем выполнить невозможную программу Бахтина, а именно, «будучи чуждыми историчности и социальности» (важно увидеть в этой «анти-Бахтинской программе» возражение против господства идеологии, а не собственно Бахтина и не собственно принципа историчности), описать возможность философской антропологии смеха.

Глава 3. Антропологический тезис философии смеха

3.1 Смех в категорической цепочке

Существует проблема со смехом как классом понятий, конспектирующих антропные практики смешного. Мы сталкиваемся с тем, что смех это понятие, то есть имя для объекта и смех это класс понятий, то есть имя для группы имён. Сложности в определении смеха связаны с синонимией и омонимией. Смех – это смех ума и смех тела, говорим мы, то есть это и имя для всеобщего определения и множество конкретных определений, то есть смех сталкивается с тем, что он выглядит больше своего экспериенциального объёма. Определение «смех – это смех и смех», очищенное от атрибутов, сведённое к голым именам, демонстрирует сложность объема категорий смеха. Эту сложность можно представить в виде «парадокса Рассела». В лингвистике эту проблему решает «теория прототипов» [Лакофф 2004], Но в философии теоретическое определение смеха в регистре таксономических категорий носит характер и самой широкой общефилософской, и конкретно-логической проблемы. Обратимся к ранне-витгенштейновскому и поздне-витгенштейновскому решению парадокса Рассела. Для этого нужно вспомнить одно из литературных изложений парадокса и афоризмы «Логико-философского трактата» 3.333, 3.34, 3.343. Парадокс Брадоброя в литературном виде звучит следующим образом: если Брадобрей бреет всех жителей деревни, кто не бреется сам, то бреет ли он сам себя? А вот афоризм «Трактата» 3.333: «Причина, по которой функция не может быть собственным аргументом, заключается в том, что функция уже содержит прототип аргумента и не может содержать саму себя» [Витгенштейн 2008, с. 126]. Этот парадокс возникает из формализации языка, который содержит элементы со строго определённой семантикой, в котором можно недвусмысленно определить, какой аргумент в суждении есть, а какого нет. Литературный же вариант в самом себе содержит лёгкое разрешение и является не более чем

головоломкой с подсказкой номер 3.333 от Людвиг Витгенштейна. Парадокс наивной теории множеств в языке естественном происходит из омонимии знака, который служит общим обозначением для функции внешней и внутренней. То есть один знак указывает на две различных функции, что может быть с лёгкостью продемонстрировано в литературной версии, благодаря более богатой семантике нашего обыденного языка. Так Брадобрей в деревне бреет себя во вне рабочее время, будучи жителем деревни, он принадлежит двум множествам, и парадокс исходит из того, что он один и тот же объект, но он два объекта, принадлежащих разным множествам и должны называться двумя именами, здесь мы сталкиваемся с омонимией так же как и в таксономии смеха. Что в этом для смеха станет понятно из афоризма 3.34: «Суждение обладает постоянными и случайными свойствами. К случайным относятся те свойства, которые возникли из конкретного способа порождения пропозиционального знака. Постоянные свойства – те, без которых суждение не в состоянии выразить свой смысл» [Витгенштейн 2008, с. 129]. Этот афоризм актуализирует для двадцатого века родо-видовые отношения понятий и проблему универсалий. Мы ведь конечно далеки от того, чтобы думать, будто бы проблема универсалий успешно разрешилась в Средние века. Это опровергает теория прототипов и исследования искусственного интеллекта, прямо связанные с антропологией смеха. Иерархия суждений структурирована в связи с расположением их в категорической цепочке с индексом свойств суждения от случайных к постоянным и к центру категорической цепочки – прототипу.

В связи афоризма 3.34 с парадоксом Рассела мы можем двояко формулировать смех как корневой таксон. Во-первых, мы способны представить систему таксонов смеха как омонимию, то есть вне сущностной логической связи между друг другом. Во-вторых, как особую синонимию, когда корневой таксон способен быть определённым только дискурсивно,

через себя или близкое понятие. Вспомним «смех – это радость чувств». Всякое высказывание о смехе с необходимостью имеет постоянное свойство – вторичное суждение о неравенстве категории смеха и экспериенциального объёма категории. Смех ума и смех тела не делят природу смеха пополам на противоположности – каждый из видов занимает первое место в иерархии категорической цепочки, обеспечивая неравенство объёма категории самому себе. Смех – это больше, чем можно о нём сказать.

Вспомним языковую игру позднего Витгенштейна и примем правила такой игры. В ситуации языка, вся функциональность которого сведена к указанию именем на предмет, случайные и постоянные свойства суждений сводятся к одному комплексному имени предмета, образованному индексированными атомами имён, в котором постоянное свойство означает через имя первого порядка или имя собственное и последующими индексами уточняющих имён. Такой примитивный язык или «языковая игра» в указание предмета, способна не только указать предмет, на самом деле эта примитивная игра может описать любую сложную структуру из тех, что мы можем увидеть, а значит указать. Эта сложность предмета возникает из употребления индексации имён. Представим себе предмет, включающий в своём существовании понятие самого себя, например синими буквами написанное слово «синий» или букварь в котором буквами поименованы буквы. Откинув педагогическое содержание букваря, сосредоточимся на том, что предмет написания букваря – буквы, которые существуют уже поименованными и не могут существовать иначе, то есть случайных свойств не имеют. В этом указании то, что можно назвать случайным свойствами суждений, способно указать класс таких суждений, которые сочетают возникновение из конкретного способа порождения пропозиционального знака с конкретностью смысла этого знака. Знак для класса суждений, которые содержат прототип своего конкретного смысла – это игра и, очевидно, смех. Итак, смех как игра

или языковая игра. Близость смеха игре настолько очевидна, что практически стала трюизмом. Но эта интуитивно очевидная близость отнюдь не упрощает для нас задачи позитивного описания связи смеха и игры. Смех всегда играет в том, как нарушает границы человеческой разделённости, переходя от ума к плоти и наоборот. «Над чем именно и почему именно мы смеемся — это то так, то эдак раскрывается и поворачивается в самом процессе смеха, и здесь всегда возможна игра смысловых переходов и переливов; ею, собственно говоря, смех и живет. Это чувствует каждый, кто не обделен либо вкусом к смеху и опытом смеха, либо, с другой стороны, духовной осторожностью, т. е. примерно тем, что в аскетике принято называть даром различения духов. Мы по опыту знаем, сколько раз совесть ловила нас на незаметных подменах предметов смеха, на внутренних отступничествах и мгновенных сдвигах духовной позиции, которые именно смех делал возможными. Уже то определяющее для феноменологии смеха вообще обстоятельство, что нервно-мышечная реакция, разбуженная мыслью, подхватывает порыв мысли и тут же перехватывает у нее инициативу — мы только что смеялись, *потому что* находили мысль смешной, и вот мы уже находим другую мысль смешной, *потому что* продолжаем смеяться,— уже оно облегчает любые подмены. В смехе сознание и бессознательное непрерывно провоцируют друг друга и обмениваются ролями с такой быстротой, с какой передается мяч в игре» [Аверинцев 2001, с. 475].

Чтобы подвергнуть эту позицию смеха как игры тщательному анализу, представим себе мысленно таблицу классификации тернарного отношения классов смех-язык-игра. Анализ этот останется спекулятивным вне исчисления логических идей, имеющих отношение к нервной активности. Примем за исходную точку утверждение: «смех и игра могут быть указаны в языке посредством языковой игры». Указать в языковой игре — значит указать напрямую без посредства признака и описания. Вот точная модель языковой

игры указания данная Людвигом Витгенштейном: «Представим себе язык, для которого верно описание, данное Августином. Этот язык должен обеспечить взаимопонимание между строителем А и его помощником В. А возводит здание из строительных камней блоков, колонн, плит и балок. В должен подавать камни в том порядке, в каком они нужны А. Для этого они пользуются языком, состоящим из слов: "блок", "колонна", "плита", "балка". А выкрикивает эти слова, В доставляет тот камень, который его научили подавать при соответствующей команде. Рассматривай это как завершённый примитивный язык» [Витгенштейн 2011, с. 93]. В этой модели мы реконструируем отвергнутые ранее примеры с дикарём и ребёнком, в видоизменённом виде прямого интуитивного указания на объект. Чтобы описать правила языковой игры указания, начнём от противного. Чтобы описать правила игры – укажем на три способа нарушить эти правила.

1. Первым апофатическим примером будет критика редукции сознания дикаря: невозможно описать примитивное в сложном языке, способном к многоуровневой индексации случайных признаков. Редукция сознания к аффекту пытается описывать, а не указывать. Указание возможно только сконструировать, а не описать. Мы моделируем несуществующий опыт, но не приписываем ему существования.

2. Вторым примером нарушения правил языковой игры станет критика аналогии субъектных состояний сознания в случае с младенцем. В интерпретации коммуникативного значения первой улыбки, само интерпретационное действие противоречит требованию интуитивного формирования определений. Интерпретировать – не значит указать, а мы договорились сыграть в указание.

3. Третьим примером назовём попытку добросовестного энциклопедического описания объекта как объекта. Так для описания игры было бы верно выделить признаком игры «энтузиазм игры», общий для игры и

смеха. В самом деле, главный собственный признак игры и смеха – быть захваченным смехом и игрой. Но кодификация признаков может быть дана в исчислении вне философского спекулятивного знания. Признак «быть захваченным смехом» - это субфрейм для фрейма смеха.

Позитивно задать правила языковой игры примитивного языка указания можно с помощью того же отрывка из Исповеди Августина, к которой обращается Витгенштейн. В первой книге своей «Исповеди» Августин предполагает то, как он обучился языку, когда его смех и плач не давали ему того, что он хотел. Августин создаёт ситуацию двойного обучения, когда младенец пытается обучить взрослого своему языку желания при помощи смеха и плача, а взрослый причастен обладанию вещами, потребными в желании, через означение их имён. Тернарное отношение «смех-язык-игра» открывает генеалогию языка в виде отказа от невербальной смеховой коммуникации в пользу коммуникации знаковой. Это отношение иллюстрирует генеалогию смехового означения. В реконструкции языковой игры в указание мы способны восстановить вслед за генеалогией языка генеалогию смеха. От смеха тела в младенческом выражении удовольствия и исполненного желания через знаковую причастность к вещам в ситуации указания, происходит смех ума в виде удовольствия уже не от желания, а от удовольствия языковой игры в указание-означение. Синтаксис снижения, о котором мы говорили раньше, это более сложная игра в указание, когда мы указываем на вещь знаком, который может иметь интерпретацию. Вот это место у Августина: «Когда я хотел воплями, различными звуками и различными телодвижениями сообщить о своих сердечных желаниях и добиться их выполнения, я оказывался не в силах ни получить всего, чего мне хотелось, ни дать знать об этом всем, кому мне хотелось. Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову оборачивались к ней; я видел это и запоминал: прозвучавшим словом

называется именно эта вещь. Что взрослые хотели ее назвать, это было видно по их жестам, по этому естественному языку всех народов, слагающемуся из выражения лица, подмигиванья, разных телодвижений и звуков, выражающих состояние души, которая просит, получает, отбрасывает, избегает. Я постепенно стал соотносить, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своем месте и мною часто слышимые, принудил свои уста справляться с этими знаками и стал ими выражать свои желания» [Августин 2000, с. 44]. Тернарное отношение «смех-язык-игра» может указать нам на специфику в определении смеха как класса, если мы примем более сложные правила языковой игры в указание. Смех, которым младенец до обучения именам вещей может требовать желаемого, отличен от плача, как отличное указание на верный предмет (смех) и высказывание о несоответствии имени и предмета (плач). Продолжим мысленный эксперимент Витгенштейна с небольшими усложняющими дополнениями. Младенец может озвучить только два сигнала с функциями одобрения или неодобрения о намного большем количестве ситуаций и желаний. Младенцу нужны сытость, тепло, чистота, сухость и так далее, но для всех этих состояний и потребных вещей он имеет лишь одно имя для указания – смех. Таким образом, смыслом каждого высказывания, будь то плач или смех, всегда будет смех. Плачем младенец высказывается о дефиците того состояния, которое вызывает смех. Смехом о достатке этого состояния. То есть смыслом для двух этих альтернативных сигналов будет смех. Безотносительно к вещам смех может служить указанием и повелением только самого себя. Витгенштейн пишет о языковой игре «Слово "обозначать" употребляется наиболее прямым образом, по-видимому, тогда, когда на обозначаемом предмете проставляется знак. Представь себе, что на инструментах, применяемых А в строительстве, проставлены определенные знаки. Когда А показывает помощнику один из таких знаков, тот приносит ему инструмент, помеченный этим знаком. Так или примерно так имя обозначает

некоторую вещь, имя дается вещи. Занимаясь философией, часто бывает полезно напоминать себе: наименование чего-то подобно прикреплению ярлыка к вещи» [Витгенштейн 2011, с. 96]. Это то, что касается омонимии: представим себе молоток, на функцию которого указывает пиктограмма с изображением молотка. Понять функцию инструмента из такого омонимичного обозначения можно, только если всякий другой инструмент и всякая другая функция означаются исходя из отличия от этой первой функции. Так работает генеалогия смеха и так омонимия структурирует класс имён смеха.

Модель системы знаков, в которой различные имена означают подобные вещи, которые могут быть поименованы в иерархии родовидовых отношений, для данного контекста назовём синонимией. Синонимия способна высказаться о различии имён без того, чтобы строить высказывание в виде пропозиции. Иными словами, знание различия содержится в высказывании иначе, нежели указанием на то, что имеет место. Различие имён подобных вещей не способно указать на само себя, как невозможно указать на то, чего нет. Смоделируем высказывание «А отлично от В». Такое высказывание грамматически верно, но бессмысленно в силу того, что не содержит прямого определения для А. Это эллиптическое предложение, соединяющее два определения двух объектов, фактически без суждения об их взаимосвязи. Приведём пример: сказав «сарказм отличен от иронии», мы по факту ничего не высказываем ни о сарказме, ни об иронии. Мы задаём два не пересекающихся множества для имён и определений, которым для высказывания нужен медиатор. А именно, пользуясь геометрической метафорой, евклидово пространство, в котором может произойти разделение на те части, которым каждое из множеств будет принадлежать полностью, в соответствии с принципом делимости. Таким образом, указание на различие содержит два высказывания о существовании медиатора, включающего оба множества, и в этом оно (предложение о

различии) эллиплично. То есть, типичное для семантической теории юмора высказывание о различии смеха и юмора, способно указать определение смеха как класса не только омонимически, но и синонимически. Разберём синонимию смеха более подробно. Пример с эллиптическим высказыванием о существовании логического пространства медиатора для подобных вещей, именованных множествами значений, может послужить способом строгого определения смеха как класса. Итак, различие имён смеха представляет собой высказывание особого рода. Сам факт синонимии имён указывает на то, что эта синонимия есть постоянный признак смеха как класса. Назовём такую организацию синонимических высказываний «эллиптической суперпозицией», то есть суждением, которое высказывается о существовании родовидовой связи понятий в пространстве синонимии и омонимии смеха. Универсальной логической иллюстрацией для эллиптической суперпозиции будет суждение типа: «ложно, что А строго тождественно В». Это единственно возможное строгое высказывание о различии, так как оно указывает на общее пространство для А и В. В применении к смеху это может развить наше представление о смеховом реализме как строгом тождестве таксонов смеха, исходя из спекулятивного анализа работы абстракции в выработке корневого таксона.

Тернарное отношение «смех-язык-игра» указывает на общий для специальных понятий признак – быть захваченным, то есть иметь субъектное высказывание, иметь представление о целом в каждой части, оттого что всякая часть эллиптична, то есть, представлена усеченной синтаксической структурой. Далее, чтобы разобраться с субъектным высказыванием смеха перейдём с более подробным анализом к смеху плоти и формулированию антропного тезиса смеха.

3.2 Смех плоти

Вспомним снова о смехе плоти у Карасёва: «Смех плоти – глупый смех, он низок и равен плоти» [Карасев 1996, с. 43]. Смех плоти в исследовательской литературе – это парадокс, который ставит в тупик исследователей. То, каким образом связан он с единой природой смеха, воплощённой в смехе ума. Смех плоти искушает к супервентности отношений ума и плоти, к монизму в антропологии. Смех плоти – это парадокс самой плоти, которая является в истерике и остроумии одинаково – смехом. Один из путей решения парадокса плоти – использование естественнонаучного инструментария: электроэнцефалографа и искусственных нейронных сетей. Это хороший инструмент, ведь наши собственные мозги и есть сама плоть. Но плотью является не только мозг в силу того, что смех плоти мы видим всегда, а мозга не видим, в абстрактном смысле слова «видеть». Парадокс плоти успешно разрешается демонстрацией смежных зон мозга и их сообщающихся раздражений, но такой образ плоти без собственно «образа» не даёт возможности для абстракции и для мысли. Мы видим необходимость скачка от «мяса» как живой материи к вещи, от материи общей к конкретному предмету мира, который мы именуем «смех». Вслед за захваченностью смехом мы должны стать захваченными плотью. В фильме канадского режиссёра Дэвида Кроненберга «Муха» главный герой, который строит машину для телепортации, говорит, что для того, чтобы перемещать живые объекты, он должен научить компьютер «быть без ума от плоти». Та же проблема перед исследователем смеха: для телепортации (трансгрессии) от материи к предмету мира и от «мяса» к вещи, нам надо стать «без ума от плоти». Необходимо углублённо изучить историю абстракции плоти от материи к имени, чтобы понять ту шутку, над которой взрывается хохотом смех плоти.

Для того, чтобы представить себе историю абстракции плоти, обратимся к «телам-абстракциям» Дитмара Кампера и, в силу специфики его работы,

Вилема Фюссера. «В рассмотрении значений слова «абстракция» поражает то, что с самого начала конфронтация мышления и тела явилась в игре. Конкретным называется сращивание обоих, абстрактным, напротив, отделение. Мышление принимает форму всеобщего, однако, тело становится установленным как материал, как материя и вместе с тем как особенное, от которого необходимо «воздержаться», поскольку, в конце концов, оно неузнаваемо, немыслимо. "Abstrahere" на латинском языке значит отказываться, отдаляться, отнимать, уходить, разделять, выделять, отделять, утаскивать, лишать и т. д. Сначала, в качестве первой маркировки различия, была абстракция имён, сохраняющая за собой мир, позже она распространилась на познание» [Кампер 2010, с. 155]. Индексация уровней абстракции в истории понятия тела представлена в распространении абстракции имени на абстракцию знания. Смех плоти даже в щекотке становится чем-то иным, отличным от щекотки в силу того, что тело и плоть нашего смеха даны в абстракции, рождённой рефлексией над смехом. Если человек – смеющееся животное, то наблюдение за таким животным стремится подчинить своё зрение насилию логики и абстракции. «Поэтому необходимо выявлять исторически и структурно эффективные тела-абстракции, абстракции тела с самого начала, в соотношении: тело/пространство; образ/поверхность; письмо/линия; время/точка; и в любое время отдавать себе отчет, в каком из измерений находишься и действуешь» [Кампер 2010, с. 162]. Этот «отчет об измерении абстракции» или индекс абстракции – важный аспект исследования смеха плоти, то, что всегда нужно держать в голове. Когда мы говорим о смехе плоти, обращаясь к истории абстракции плоти, мы должны говорить не только о плоти, но и об «образе плоти», помня, что образ плоти есть конкретный субъектный опыт плоти. Сформулировать антропологический тезис смеха на смену социальному тезису возможно при строгом учёте того, насколько наше «человеческое» абстрактно иными

словами, в какой степени оно производно от ежедневного опыта наших тел, а вслед за ними ежедневного опыта нашего языка. «Только этому пути, пути назад из регресса, может быть дан заголовок «становление человека». Следовательно, всё необходимо ставить в зависимость от ощущения, из какого уровня абстракции следует рассматривать условия. Потому что образ мыслей тел-абстракций находится не за пределами тел-абстракций... Требуется мышление, которое ни в коем случае больше не претендует для себя на исключение из правил, которое оно же устанавливает» [Кампер 2010, с. 145]. Историческое движение нашей абстракции к исчислению от ежедневного наивного опыта через номинацию и комментирующее аллегорическое письмо надо явить, прежде чем начать путь обратно к человеку и антропологии. В общем виде Флюссер конспектирует историю абстракции в антропологии следующим образом: «Медленное и трудоемкое культурное развитие человечества можно рассматривать как постепенный отход от жизненного мира, как всё возрастающее отчуждение. С первым шагом назад от жизненного мира – из контекста людей, касающихся вещей, - мы становимся разработчиками, и отсюда следующая практика – производство инструментов, Со вторым шагом назад – на этот раз из третьего измерения обработанных вещей мы становимся наблюдателями, и из этого следующей практикой является производство образов. С третьим шагом назад - на этот раз из второго измерения воображения - мы становимся скрипторами, и из этого следующая практика - изготовление текстов. С четвертым шагом назад - на этот раз из единичного измерения алфавитного письма - мы становимся калькулирующими, и отсюда следующая практика - современная техника. Этот четвертый шаг в направлении тотальной абстракции – в направлении нулевого измерения - был совершен вместе с эпохой Возрождения и в настоящее время он полностью осуществлен. Следующий шаг назад к абстракции не целесообразен: меньше чем ничто - быть не может. Поэтому мы, так сказать, поворачиваемся на 180

градусов и начинаем так же медленно и тяжело шагать обратно, в направлении конкретного (жизненного мира), И поэтому новая практика компьютерного моделирования и проецирования от точечных элементов к линиям, плоскостям, телам и нам, имеющим отношения к телам» [Цит. по Кампер 2010, с. 163]. Восстановить контекст людей – вот задача для философской антропологии смеха. Решить такую задачу значит раскрыть смех как собственный признак человеческого на многих уровнях, благодаря анализу двойственной природы смеха. Проблема единого понятия о смехе есть проблема единого знания о человеке.

Избранный подход к исследованию смеха с может показаться фрагментарным и, возможно, односторонним в том, как он обращается к цитированию. Необходимо сделать пояснение, что попытка создать философскую антропологию смеха имеет претензию универсального знания, однако не ставит целей составить энциклопедию смеха. Сам энциклопедический подход был подробно раскритикован ранее, и то, как происходит цитирование, связано с решением поставленных в работе задач, следуя интерпретации уже изобретённых в философии подходов к новым проблемам. Исходя из этого, понятна причина, по которой в данной работе умалчиваются заслуги психоанализа в исследовании смеха и происходят отсылки к неожиданным, хотя и классическим источникам, например, «Сумме Теологии» Фомы Аквинского.

В *Secunda Secundae* своей «Суммы Теологии» Аквинат разбирает вопрос 75 «Об Осмеянии», который необходимо вспомнить в уникальной связи смеха и греха. В возражениях к этому вопросу изложено особое различие смеха и специальный взгляд на смех плоти. «Издевательская насмешка и осмеяние совпадают с точки зрения цели, но отличаются с точки зрения модуса, поскольку осмеяние происходит «посредством рта», то есть посредством смеха и слов, в то время как издевательский смех — посредством трепетания носа,

как говорит глосса на слова [Писания]: «Живущий на небесах посмеется» (Пс. 2, 4), а такое различие не устанавливает вид. И при этом оба они отличаются от оскорбления постольку, поскольку стыд отличается от порицания (ведь стыд, как говорит Дамаскин, есть «страх пред ожидаемым порицанием»)» [Аквинский 2013, с. 304]. Различие смеха посредством «рта» и «носа»: во-первых, держится различия индексов абстракции в соответствии с осмеянием шутивным и издевательским и, соответственно, общеаристотелевским «усмотрением зла», во-вторых, двойной уровень смеха, двойной уровень плоти и двойной уровень греха раскрывают историю абстракции смеха и плоти в её интенсивности. Специфика отношений смеха и греха раскрывает особое положение смеха в духовном (душевном) измерении человеческого и связывает воедино смех плоти и ума. В измерении коммуникации Аквинат раскрывает особую смехо-греховую коммуникацию: «Чистая и спокойная совесть является великим благом, согласно сказанному [в Писании]: «У кого разум спокоен — у того всегда пир» (Прит. 15, 15). Следовательно, если кто-либо, смущая другого, растревоживает его совесть, то он причиняет ему особый ущерб, и потому осмеяние является особым видом греха» [Аквинский 2013, с. 307]. Смех рта и носа у Аквината есть модусы, различие которых не устанавливает вид, то есть взрыв, которым существует сам хохот насмешки неотличим в отношении тех слов насмешки, которые порождают хохот. Генеалогия смеха в «Сумме Теологии» изображает смех вне различия его таксонов по своей природе, иначе говоря, реалистически рисует таксоны строго тождественными, как и разделённую природу смеха, принадлежащими греховной коммуникации. Вне зависимости от того, принимаем ли мы грех как идею, Фома Аквинский указывает на то поле в коммуникации, где едино существует смех ума и смех тела, а именно, специфическую антропологическую интуицию, связанную с усмотрением а) греха; б) собственно-человеческого признака. «Объектом осмеяния всегда является

какое-то зло или изъян. Но когда зло велико, оно считается нешуточным, то есть серьезным, и потому если оно воспринимается со смехом или обращается в шутку (из чего и происходят названия «осмеяние» и «шутовство»), то так может происходить только потому, что оно рассматривается как небольшое. Затем, зло может рассматриваться как небольшое двояко: во-первых, само по себе, во-вторых, в отношении личности. Итак, если кого-либо потешает или забавляет зло или изъян другого потому, что это зло само по себе является небольшим, то тогда речь идет о простительном по роду грехе. С другой стороны, этот изъян можно рассматривать как небольшое зло в отношении личности, что подобно тому, как мы склонны не придавать значения изъянам детей и сумасшедших. В таком случае потешаться и забавляться над человеком означает насмехаться над ним в целом, думая о нем настолько уничижительно, что его несчастье не только не вызывает никакого сочувствия, но [напротив] рассматривается как объект осмеяния. Такое осмеяние является смертным грехом, причем более тяжким, чем столь же явное оскорбление, поскольку оскорбляющий воспринимает зло другого всерьез, тогда как насмешника оно забавляет, что, похоже, означает, что он еще больше презирает и ни во что не ставит другого. Поэтому в указанном смысле осмеяние является тяжким грехом, причем тем более тяжким, чем большего уважения заслуживает осмеиваемый человек» [Аквинский 2013, с. 308]. Усмотрение зла в другом указывает на человека посредством абстракции его существования к существованию зла. Язык насмешки и взрыв смеха – это проект специфического указывающего языка смеха, способного к различию в степенях интенсивности и абстракции. «Само по себе осмеяние является менее тяжким грехом, чем злословие или оскорбление, поскольку оно подразумевает не презрение, а шутку. Однако, как было показано выше, подчас за ним кроется большее презрение, чем за оскорблением, и тогда оно является более тяжким грехом» [Аквинский 2013, с. 311]. Различие между степенями

греховности смеха указывает на различный инструментарий смеха как языка. Интенсивность греха коррелирует с теми степенями существования, которыми являются разделённое существование человека на существование тела и духа, соединяет которые способность того и другого к греху осмеяния. Обращение к Фоме Аквинскому особенно важно в исследовании смеха, потому что такое обращение открывает важный аспект смеха как коммуникации. Коммуникация смеха (осмеяние у Аквината) и рефлексия над таковой, а вернее указание на смех как смеховую коммуникацию существует всегда в креационистских терминах. Аквинат описывает общение насмешника с объектом насмешки, исходя из аналогии общения души с Богом. Незаметно для себя так же поступает анализ смеха с точки зрения «семантической теории» – когда в оппозиции скриптов усматривается «отрицательное мета-знание» [Мински 1985, с. 291], всегда уже данное в откровении собственного сознания и языка. Мы, конечно, говорим только о любопытном совпадении в выборке терминов между когнитивистикой и «Суммой Теологии», но, возможно, эта омонимия заставит нас более внимательно отнестись к антропологическому тезису смеха.

Измерение греха открывает измерение человеческого. Грех – это тема антропологии так же, как морали и религии. Само понятие греха так относится к плоти, что позволяет говорить о телесности в том регистре смыслов, который связан со спецификой человеческого тела. В немецкой идеологии Маркс и Энгельс пишут: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии,— вообще, по чему угодно» [Маркс, Энгельс 1956, с. 10]. Если продолжить этот ряд смехом и грехом, то отличительный признак человеческого может быть раскрыт через различие человеческой плоти и животного мяса. Понятие плоти, в том смысле, как оно используется здесь, то есть как генетически религиозное понятие, образованное в связи с понятиями греха и смерти и отличное от тела животного, в истории своей абстракции так же двоятся и делится, как смех делится на смех ума и плоти. Введём различие

плоть/мясо, чтобы указать на место в истории абстракции тела, когда тело видится разделённым на органическое (мясо) и «сверхорганическое» (плоть) или «эмоциональное» у Джеймса Селли.

Итак, смех «посредством трепетания носа» продолжает языковую игру в указание, указывая на захваченность смехом как страстью с присущими ей (страсти) атрибутами греха, производными от человеческой плоти. «В плотском соединении усыпляется взор разума — отсюда рассеиваются семена невежества, в нем разжигается зуд похоти, отсюда возрастает страсть, а само утоление жажды удовольствия порождает вожделение. Страсть — тирания плоти, закон тела, источник греха, слабость природы, пища смерти: без нее никто не рождается, без нее никто не умирает. Если кто и желает не грешить в мыслях, все равно грешит в деяниях» [Чаша Гермеса 1996, с. 128]. У процитированного Иннокентия III мы находим деление плоти/мяса в том месте «О презрении к миру или о ничтожестве человеческого состояния», где он рассуждает о зачатии детей в двойном смысле: естественном и порочном. Специфика плоти в том, что она порочна, оттого и смех является «особым видом греха» - слишком человеческого греха.

Абстракция тела к разделению на естественное и человеческое, то есть на мясо (по Гиппократу) и образованную над ним плоть (словно бы мясо плюс соль) особым образом развивается у эволюционистов XIX века. Грех, как и зло, исчезли в качестве терминов из научной лексики, однако то различие, которое мы называли «плоть/мясо», никуда не исчезает.

Самой позе классического ученого-эволюциониста противен даже намёк на любую другую ангажированность в исследовании природы, кроме безупречной истины прогресса и эволюции, будь то ангажированность религией или политикой или даже собственным телом. В работе «Смех. Его физиология и психология» [Селли 2012, с. 31] Джеймс Селли часто ссылается на наблюдения за смехом своих детей, не отдавая себе отчета в том, что

наблюдения ученого и наблюдения родителя могут и должны быть различны. Впрочем, это общее место в классической науке уже достаточно было раскритиковано ранее в философии. Любопытно то, что для эволюциониста не существует разницы в телах, однако, близость тел человеческого и животного напрямую наследует идее греха и различию плоть/мясо. Эволюционист не расстаётся со скальпелем ни в кабинете, ни дома, как Аквинат, Иннокентий и Августин не расстаются с нательным крестом. Единственное различие тел для эволюциониста, которое он признаёт, это, что существуют тела, которые ещё не признали эволюции. Так сообщество ученых становится церковью эволюции и сам Чарльз Дарвин четко обозначает тех, кто причастен этой церкви: «За исключением Спенсера, великого истолкователя принципа эволюции, все авторы, писавшие о выражении, были, по-видимому, твердо убеждены, что виды, включая, конечно, и человека, появились на свет в своем настоящем состоянии» [Дарвин 1953, с. 812]. Дарвин, Смит, Селли, Энгельс, Маркс и Спенсер, а так же другие классики нашей сегодняшней эволюционной (в широком смысле ученого-прогрессиста) науки проходят путь секуляризации её не до конца, и, исключив понятие греха, они следуют теме плоти. «Первая предпосылка всякой человеческой истории, это, конечно, существование живых человеческих личностей. Поэтому первый, подлежащий установлению конкретный факт — телесная организация этих личностей и ею обусловленное отношение их к остальной природе» [Маркс, Энгельс 1956, с. 29]. Телесная организация личностей — плоть, а отношение к природе — то «сверхорганическое», о котором говорит Селли. Это становится ясно из того внимания, которое уделяется обусловленности сознания телом и раздвоенности природы на человеческую и «остальную». Вместе с тем, не правильно было бы принимать за программу дальнейшее очищение «мяса» от плоти, наоборот, необходимо чётко вычленить, что говорила классическая

эволюционная наука о смехе плоти, потому что, как будет видно далее, её подход не изменился за все полтора-два века непрерывной истории.

Как уже было сказано, соблазнительно начинать исследование смеха с улыбки ребёнка. Возможно первым, кто вводит эту редукцию опыта учёного от опыта родителя, становится сам Чарльз Дарвин. Последовательное наблюдение за тремя из своих десяти детей он приводит в первом этологическом произведении «Выражение эмоций у человека и животных». Та циническая поза, с которой Дарвин препарировал свой родительский опыт, характерна для этологии вообще и через полтора столетия с иронией отзывается у Роберта Райта в «Моральном животном», где современная этология задаётся вопросом: посещал ли Дарвин проституток? Поразительно сколь многого можно достичь, подходя к теме смеха без чувства юмора. Дарвин пишет: «Возвращаемся к рассмотрению звуков, издаваемых при смехе. Мы смутно понимаем, каким образом издавание звуков какого бы то ни было рода могло естественным путем ассоциироваться с приятным настроением. Между тем, у значительной части животного царства голосовые или инструментальные звуки употребляются одним полом как призыв или приманка для другого. Они употребляются также как знак радостной встречи между родителями и их детьми и между дружными членами одной общины. Но мы не знаем, почему звуки, которые издает человек, когда он бывает доволен, имеют своеобразный характер повторяющихся звуков, свойственный смеху. Тем не менее нам понятно, что эти звуки, естественным образом, должны резко отличаться от воплей или криков, издаваемых в беде, при которых выдохи бывают продолжительными и непрерывными, а вдохи короткими и прерывистыми; при звуках же, издаваемых от радости, мы могли бы, пожалуй, ожидать, что выдохи будут короткими и прерывистыми, а вдохи продолжительными» [Дарвин 1953, с. 817]. Количественное сродство общих признаков человека и обезьяны рождает общий этологический метод, который уходит корнями к

понятию человеческого тела как искажённого проявления природы. «Человекообразные обезьяны, как мы видели, издают при щекотании, особенно подмышками, своеобразный повторяющийся звук, соответствующий нашему смеху... Звук смеха получается от глубокого вдыхания, за которым следуют короткие прерывистые судорожные сокращения грудной клетки и особенно диафрагмы. Поэтому и говорят: «Смеяться, держась за бока». От сотрясения тела голова кивает. Нижняя челюсть часто вздрагивает, двигаясь вверх и вниз, что бывает также и у некоторых видов павианов, когда они очень довольны» [Дарвин 1953, с. 814]. Без того, чтобы критиковать классицистский исчисляющий и расчленяющий подход, обратимся к истории абстракции плоти, воплощённый в этой позе учёного. Смех плоти – глупый смех, он низок и равен плоти. Вслед за низким смехом плоти мы, по Дарвину можем выделить и ещё более «низкий» смех – смех идиота. «Есть еще обширная категория слабоумных, которые постоянно радостны и добродушны и которые всегда смеются или улыбаются. На их лицах часто застывает стереотипная улыбка; их радостное настроение усиливается, и они осклабляются, усмеваются или хихикают, когда перед ними ставят пищу или их ласкают, показывают им яркие цвета или когда они слушают музыку. Некоторые из них смеются больше обыкновенного во время ходьбы или при попытках сделать мышечное усилие. Веселое настроение большинства слабоумных, по замечанию д-ра Броуна, не может быть ассоциировано ни с какими определенными представлениями: они просто чувствуют удовольствие и выражают его смехом или улыбкой» [Дарвин 1953, с. 813]. Смех идиота (лексика контекста), то есть смех редуцированного человека, дочеловека, определяет в исследовании общие доречевые процедуры смеха. Язык тела без речи представляет коммуникацию от восприятия к выражению без адресата, то есть без другого воспринимающего язык чтеца или слушателя. Идиот сигнализирует смехом внутри своего тела от одного уровня к другому, от ощущения комфорта к

удовольствию комфорта. В этом обнажении внутреннего обмена сигналами языка тела и состоит дарвиновский замысел «Выражения эмоций». Выражение эмоций как выражение природы через тело человека и животного.

Далее у Дарвина в генеалогии смеха от внутреннего обмена сигналами тела мы найдём и генеалогию той обширной темы, которую мы ранее обозначили под общим именем «синтаксис снижения». «Иногда говорят, что смешная мысль щекочет воображение; это так называемое щекотание ума любопытным образом похоже на щекотание тела. Однако же смех от смехотворной мысли хотя он и произволен, не может быть назван строго рефлекторным актом. В этом случае, а также при смехе от щекотания, должно быть приятное настроение духа; если маленького ребенка станет щекотать незнакомый человек, то он закричит от страха. Прикосновение должно быть легким, а мысли или события не должны иметь большого значения, чтобы вызвать смех. Легче всего поддаются щекотанию те части тела, к которым не прикасаются постоянно, например, подмышками или между пальцами ног, или же такие части, как подошвы, к которым обыкновенно прикасается широкая поверхность; но поверхность, на которой мы сидим, представляет заметное исключение из этого правила. По словам Грасиоле, одни нервы значительно чувствительнее к щекотанию, нежели другие. Из того факта, что ребенок почти не может щекотать сам себя или может сделать это в значительно меньшей степени, чем другой человек, как бы следует, что не должно быть в точности известно, какое место испытает прикосновение; точно так же и в области интеллектуальной существенным элементом смешного, по-видимому, является нечто неожиданное, новое или какое-либо нелепое представление, нарушающее обычное течение мыслей» [Дарвин 1953, с. 814]. Этот образ ментальной щекотки может показаться незначительной метафорой, ведь этология часто ими злоупотребляет, однако, движение и рост от органики к ментальному характерно для общей идеи классической науки, которая

затрагивает так же и тему тела, а именно идею обмена и накопления. Как Спенсер, «великий истолкователь принципа эволюции», писавший об обмене нервной энергии на мысли и чувства, так и сам Дарвин говорит о привычке в выражении. Эта привычка выражения в истории вида представляет собой способ накопления путей выражения эмоций от простых обезьяньих гримас к таким сложным выражениям как радость при встрече с другом или смех от комедии. «Можно сказать, что улыбка является первой ступенью в развитии смеха, но можно высказать иной, более правдоподобный взгляд, а именно, что привычка издавать от удовольствия громкие повторяющиеся звуки привела к оттягиванию углов рта и верхней губы и к сокращению круговых мышц рта; теперь те же самые мышцы, в силу ассоциации и долговременной привычки, приходят в легкой степени в действие всякий раз, когда какая-нибудь причина возбуждает в нас чувство, которое могло бы вызвать смех, если бы оно было более сильным; результатом является улыбка» [Дарвин 1953, с. 817]. Говоря об идее обмена и её воплощении в истоках этологии смеха, можно вспомнить одну мысль, мимоходом упомянутую у Адама Смита в «Богатстве народов», о том, что явление обмена товаров и накопления капитала, как и сама идея стоимости «является необходимым следствием способности рассуждать и дара речи» [Смит 1993, с. 68]. Привычка в масштабах биологического вида служит средством накопления, а за ним, и обмена способов выражения на способы коммуникации. От сигнала себе о комфорте к сигналам окружающему о ситуации смеха ценного самого по себе. В смехе плоти существует особый предмет обмена – та самая плоть, абстрактная и отличная от мяса. Плоть, которую разрывает взрыв смеха. Селли пишет об этом втором смехе плоти как коммуницирующей плоти: «И разве, - по крайней мере в большинстве случаев, - на нас не действует чересчур сильный смех других тем, что представляет собой глупый или нелепый образ или звук, непосредственно возбуждая мускулы веселья» [Сёлли 2012, с. 24]. Те мускулы веселья, о которых пишет

Селли, это не только лицевые мышцы о которых писал Дарвин, но уже и ментальные органы когнитивной механики и нервного обмена, способные сами рождать эмоции. Там же: «Стараясь вывести все ваши эмоции из органических результатов, вы ставите себя в безнадёжное положение, лишаясь возможности сказать: каким же образом и чем вызваны сами эти органические результаты» [Сёлли 2012, с. 23]. И далее: «Однако, большая разница между признанием неоспоримого факта, что смех может быть возбуждён механическим путём и утверждением, что в этих случаях, механическая реакция имеет свойство совершенно одинаковое с тем взрывом смеха, который вызывается настроением, переполненным радостью или весёлостью» [Сёлли 2012, с. 23].

Смех плоти есть явление «ментальной органики» и с этой точки зрения он становится неразличим и строго тождественен по отношению к смеху ума. Мы говорим здесь не о разных сторонах одного и того же, а строго об одном и том же, коль скоро предметом философской антропологии является всё же человек, а не животное.

3.3 Философская антропология смеха

Развитое здесь различие плоть/мясо описано для того, чтобы создать теорию смеха, исходя из его разделённой природы, но в реалистических терминах строгого тождества, а как отмечает Александр Козинцев: «такую теорию невозможно создать, сводя биологию смеха к его физиологии» [Смех 2002, с. 6]. Два уровня в абстракции телесного согласно свойству делимости, верному для языка, как и для геометрии, должны указать нам на пространство человечности, в осмыслении которого, мы способны к рефлексивному философско-антропологическому знанию. Природа смеха разделена, это то первое, что можно о нём сказать. В начале работы мы предостерегали самих себя от того, чтобы толковать отношения частей разделённой природы, как

отношения супервентности, то есть как отношения полной детерминации одной части другой частью. Если человек есть смеющееся животное, то таким животным является не только человек, но и обезьяна или даже крыса. Козинцев приводит данные об акустических сигналах крысят при щекотке, делая вывод, что эти сигналы могут быть гомологичны сигналам смеха при щекотке у людей [Смех 2002, с. 14]. Сигналы смеха от щекотки интерпретируются как сигналы состояния игровой агрессии, характерной для млекопитающих. Если смех это причина и одновременно проявление «шутливой» или «игровой» агрессии, то не является ли это тавтологией «курицы и яйца»? Смех как сигнал к игровой агрессии проявляет себя в качестве инстинктивного произвольного знака для игры. С этим сложно согласиться в силу того, что такое определение ссылается не на вещь или то, что имеет место в мире, а на следующую теорию. Представим, что нам надо подтвердить теорию происхождения видов и для этого мы обращаемся к примерам выражения эмоций среди животных, разыскивая те выражения, что гомологичны смеху. Если обратить это в простейшие высказывания, то мы получим модель вида $a=b$, и это будут высказывания синтетического знания. Так поступает Дарвин, говоря о «выражениях эмоций». Если же мы попытаемся объяснить человеческий смех путём вписывания его в теорию происхождения видов, то наше рассуждение с необходимостью будет рассуждением по аналогии. То есть наша мысль будет коррелировать не с реальностью, а с корреляцией аналогичных высказываний с реальностью. Однако высказывания аналогичные не есть высказывания тождественные, так как имена, из которых они составлены, не могут быть заменены без потери смысла. То есть, объяснить те «выражения эмоций», которые выражены смехом, пусть и у крыс, возможно, но высказывание, определяющее человеческий смех по аналогии с крысой, своим объектом всегда будет иметь крысу, а не человека.

Сказанное критическое слово верно для прояснения целей данного исследования, а не для собственно критики Дарвина, Селли или Козинцева. Мы должны помнить о том, что языки антропологии, этологии и философской антропологии обладают свойством несоизмеримости, то есть принципиальной невозможности перевода терминов одной теории в термины другой, тем более, когда речь идёт об изначальной постановке различных целей. Об этой сложности нужно помнить всегда, когда предмет исследования провоцирует к тому, чтобы исследование было междисциплинарным. Сложность и комизм в том, что определение «человек – смеющееся животное» лучшее определение с точки зрения философской антропологии смеха. Есть сложность в том, чтобы междисциплинарное производство знания было легитимным, ведь философия всегда производит знание в связи с предрассудком фрейма «царицы наук».

Сейчас нужно вспомнить о том вызове, который бросает философской антропологии Михаил Михайлович Бахтин. Отметив, что критика Бахтина верна в отношении нашего скепсиса к социальному, мы говорим, что возможно выполнить программу Бахтина в переосмыслении социального тезиса. Переформулировать тезис из социального в антропологический – это значит переосмыслить то явление смеха, которое видится в качестве социальной практики и провоцирует наше эстетическое знание на то, чтобы осмыслить смех в его единственной связи с «комическим», чему и следует сам Бахтин. Для Бахтина стало невозможным увидеть иную, помимо социальной, реальность смеха. Однако логичным может показаться взгляд на социальную реальность как результат инстинктивного человеческого творчества через когнитивный инстинкт и инстинкт схематизации восприятия, которые рождают тот образ реальности, что заявляет о себе в ритуалике. Так поступает в частности антрополог Мэри Дуглас: «Будучи животным социальным, человек является и ритуальным животным. Если ритуал подавляется в одной форме, он вырастает в другую, которая тем сильнее, чем интенсивнее

соответствующие социальные взаимодействия. Без писем с выражением сочувствия, поздравительных телеграмм и даже без случайных открыток дружба разделенных расстоянием людей перестает быть социальной реальностью. Она не существует без ритуального выражения дружбы. Социальные ритуалы создают реальность, которая без них превратилась бы в ничто. Не будет преувеличением сказать, что ритуалы для общества значат больше, чем слова для мыслей. Потому что очень возможно сначала обладать знанием чего-то, и потом найти для него слова. Но социальных отношений без символических действий осуществить невозможно» [Дуглас 2000, с. 114].

Козинцев в работе «Человек и Смех» высказывается о вкладе Бахтина в историю исследований смеха как ценном, но неудовлетворительном, он вспоминает о нём в связи смеха и игровой агрессии. Однако Бахтин скрупулезен в «Творчестве Рабле» в той же степени, в которой и гениален. В своей работе, посвященной народной культуре, он не пишет про смех: он пишет про карнавал, про гротеск, про снижение, про номинацию, про сатиру, про амбивалентность, про всё, но не про смех. Когда авторы многих работ и диссертаций на русском языке приготавливают своё творчество обширным энциклопедическим рефератом истории мысли, они всегда вспоминают об «амбивалентности смеха у Бахтина», но никогда не обращают внимания на то, что он писал об историзме, который делает легитимным знание его работы, принятый в качестве метода. Историзм Бахтина – это специфика той дисциплинарности, которой принадлежит «Творчество Рабле» и это не философская дисциплина, о чем он сам и пишет. В этом историзм Бахтина родственен эволюционизму этологии и чужд философской антропологии. Озвучить антропологический тезис теории смеха возможно, исходя из попыток преодолеть переводом несоизмеримость сторонних по отношению к философии дисциплин. Историзм Бахтина освещает то, что было перед нашим настоящим смехом, а эволюционизм этологии выявляет генетические связи

нашего настоящего смеха. Быть чуждыми историзма для нас может стать инструментом в том, чтобы раскрыть такой аспект проблемы несоизмеримости теорий смеха как «ненастоящий смех». Мы говорим о ненастоящем смехе в двух омонимичных смыслах: как то, что не причастно природе смеха и как то, что не характерно для смеха в настоящий момент истории. Это различие омонимичных смыслов видит этология, когда говорит об эволюции от «протосмеха». Приведём у Козинцева: «Тем не менее и впрямь нелегко поверить, что смех младенцев имеет отношение к ритуализованной угрозе. Между тем это факт. Он был подмечен ещё на рубеже XIX и XX вв. Робинсоном и совершенно верно истолкован Селли» [Смех 2002, с. 13]. И далее: «Р. Провайн, который вслед за другими этологами возводит к социальной игре приматов, обращает основное внимание не на мимический, а на звуковой компонент. По его предположению, смех, как сигнал миролюбия и приглашения к игре, возник путём ритуализации тяжелого дыхания, сопровождающего игровую борьбу обезьян» [Смех 2002, с. 15]. И в качестве универсального определения Козинцев предлагает эволюционистскую формулировку антропологического тезиса смеха: «Итак, смех – это врождённый и бессознательный метакоммуникативный сигнал игры, но не всякой, а особой негативистской игры, «нарушения понарошку». Именно таково было значение «протосмеха», развившегося из ритуализованного укуса; тем же, судя по всему, и осталось главное значение смеха у современного человека, несмотря на всё обилие побочных оттенков» [Смех 2002, с. 22]. Это последнее высказывание наиболее ярко высказывается о том, что такое ненастоящий смех, то есть то, что связано с совпадениями в именовании телесного выражения. Такая позиция, безусловно, трактует отношения разделённых частей смеха как супервентные, но это лишь на первый взгляд. Ранее было необходимо высказаться об истории абстракции, чтобы указать место блестящей формулировки Козинцева в истории абстракции.

Приведённая формула относится к смеху плоти в том смысле, который был определён ранее. Нужно пояснить, что подход анализа с точки зрения истории абстракции соответствует анти-программе Бахтина и чужд историзма оттого, что высказывается не о множестве состояний во времени, противостоящих друг другу как существующие и несуществующие, но об эволюции абстрактного понятия плоти, которое происходит в делении объёма понятий в момент мышления, а не в истории идей. Мы говорим о том, как плоть регрессирует от мяса к антропной идее, способной захватить собой сознание.

Описывает этот регресс тела в своём собственном языке «синтаксис снижения» смеха. В самом деле мы можем говорить о том, как знак очищает себя от корреляции с вещью в синтаксисе снижения, когда имя высказывается о других именах и о классе имён вместо того, что имеет место. Приведём снова у Козинцева по поводу метаотношения юмора: «Выход за пределы системы, переход на метауровень, обнаружение неуместности и неприемлемости навязываемого нам текста и радостная готовность с ним смириться – вот, что отличает восприятие анекдотов и карикатур от решения задач, требующих умственных усилий. К какой бы категории не относился юмор, когнитивные процессы, происходящие на уровне его семантики, служат лишь средством распрощаться семантикой и перейти на метауровень, а после обнаружения обмана согласиться остаться в дураках» [Козинцев 2007, с. 19]. Быть дураком, как и смеяться, если дополнить и перефразировать Аристотеля, из всех животных свойственно человеку. Если животные способны к выражению эмоций сигналами гомологичными смеху, то уж к глупости и «бытию-дураком» они точно не способны. «Быть дураком» - этот образ так же популярен в теории смеха, как и метафора взрыва смеха. «Снижение своего образа, саморазоблачение типичны для средневекового и, в частности, древнерусского смеха. Авторы притворяются дураками, «валяют дурака», делают нелепости и прикидываются непонимающими. На самом же деле они

чувствуют себя умными, дураками же они только изображают себя, чтобы быть свободными в смехе. Это их «авторский образ», необходимый им для их «смеховой работы», которая состоит в том, чтобы «дурить» и «воздурять» все существующее» [Лихачев 2001, с. 343]. И далее: «При этом дурость — это та же нагота по своей функции. Дурость — это обнажение ума от всех условностей, от всех форм, привычек. Поэтому-то говорят и видят правду дураки. Они честны, правдивы, смелы. Они веселы, как веселы люди, ничего не имеющие. Они не понимают никаких условностей. Они правдолюбцы, почти святые, но только тоже «наизнанку»» [Лихачев 2001, с. 351]. Лихачев пишет здесь о снижении как когнитивной практике нелогического производства знания. Об интуитивном умозрении истинностных значений, которое происходит в «синтаксисе снижения» смехового субъекта – дурака.

Антропная практика смеха, открывает тот факт, что смех возможен, как «ненастоящий» для животного там, где он может быть испытан опытом. Смех может звучать «настоящим» лишь там, где он может быть услышан как человеческий смех. Смех подразумевает не только зрителя внешнего, но и интуитивное зрение с точки «метауровня». Тщательный анализ показывает, что те три необходимые фигуры о которых пишет Фрейд (автор, слушатель, объект) с необходимостью совпадают в том, единственном объекте, чье сознание взрывается смехом. «Поэтому никто не может казаться смешным самому себе, пока совершает поступки, если только не часом позже, когда человек уже стал для себя вторым Я и может присочинить теперь к действиям первого Я знания второго. Уважать и презирать себя может человек, когда совершает поступок, вызывающий то или иное чувство, но он не может высмеивать себя, как не может любить сам себя и ненавидеть сам себя. Когда гений хорошего мнения о себе и притом того же самого (а это предполагает ведь значительное чувство гордости), что и простофиля о себе, и когда оба они внешне одинаково выражают это чувство, то мы высмеиваем одного

простофилю, хотя чувство и знаки выражения равны,— мы ссужаем здесь нечто только ему одному. Вот почему трудно смеяться над полной глупостью или безрассудством,— они мешают или совсем не дают ссужать себе наше контрастирующее с ними знание. Вот почему столь ложны обычные определения смешного, которые признают только один простой реальный контраст и забывают о втором, мнимом; вот почему у смешного существа с его недостатками должна быть по крайней мере видимость свободы; вот почему мы смеемся только над *более умными* животными, которые позволяют ссужать им наше знание посредством персонификации и антропоморфизма. Вот почему смешное возрастает вместе с рассудительностью смешного лица» [Жан-Поль 1981, с. 138]. Преодоление пространства в «синтаксисе снижения» отражает то движение, в котором постоянно находится интенциональность сознания. Разделённость человеческой природы, которую указывает смех границами «метауровня» - это деление темпоральное, то есть следствие памяти, опыта и скепсиса. Отнюдь не случайно, что многие теоретики отмечали диалогичность существования смеха, таковы Гегель, Кант, Жан-Поль, ведь диалог смеховой формы обозначает постоянное движения взрыва смеха, его существование на переходе к прошлому в памяти.

Разделённость природы смеха указывает на разделённость природы человека, на его ущербность как животного, то есть на специфику бытия разделённого человека в едином мире. Быть захваченным смехом — то же, что быть захваченным человечностью. Таким образом, мы можем говорить о смехе, как собственном признаке человеческого не с точки зрения социального измерения человеческой природы, но с точки зрения двувявленности единой человеческой природы в смехе ума и смехе плоти. «Помимо определения для смешного нам придется позже заняться поисками и вещи еще куда более редкой, а именно причины, почему доставляет нам удовольствие смешное,— оно ведь состоит в ощущении несовершенства, а притом нравится не только в

поэзии (которая ведь и плесень осыпает цветами и у гроба щедро на пестрые букеты своей кисти), но и в самой сухой, черствой жизни» [Жан-Поль 1981, с. 130]. То удовольствие от несовершенства, о котором пишет Жан-Поль и прочие исследователи, есть ничто иное как, возможно нарциссическое удовольствие от наблюдения и узнавание собственно человеческой природы, которая слышится за взрывом смеха, так же, как сама жизнь слышится за стуком сердца в грудной клетке. Мы можем многое высказать и выяснить о смехе, но мы можем точно говорить, что не существует нечеловеческого смеха, будь то смех богов, животных, ума или плоти.

Заключение

В завершении работы с исследованием смеха необходимо снова отметить те трудности, с которыми связана всякая теоретическая философская работа, внимание которой сфокусировано на теории смеха. Нужно провести краткий обзор данных решений и наметить пути и планы дальнейшей работы с теми проблемами теории смеха, которые было невозможно решить в рамках данного исследования. Сложность подвести итог для теоретического исследования смеха связана в первую очередь с тем багажом литературы и традиции, который частично был проанализирован, частично обойдён молчанием из-за нежелания описывать проект «объятия необъятного». Смех ещё долгое останется сокрыт покрывалом невыразимости своего знания, снять которое возможно лишь текущей и будущей философской работой. Эта невыразимость происходит от естественного юмовского сомнения в том, что наше наблюдение за ускользающим объектом может принести исчерпывающие результаты.

Сама постановка вопроса об антропологическом знании для смеха выстраивает такую плоскость, которая внушает пессимизм относительно финала подобного вопроса из-за того, что идёт вразрез с принятыми подходами в этой области исследовательского производства гуманитарного знания. Принято задавать вопрос о социальном измерении явления смеха и том эффекте, который ведёт к «очищению аффектов». В смехе легко увидеть коммуникацию, которая так же легко распадается на пространство для изучения социальными дисциплинами, которые фокусируют внимание на эффектах изменения в группах, и языковыми дисциплинами, которые указывают на семантические и синтаксические особенности этой специальной коммуникации. Но в данной работе мы пытаемся определить и описать, что же выражает собственно человек через взрыв смеха, что человек может рассказать сам о себе в своем смехе. Можно подвести следующие итоги.

Мы считаем доказанным факт того, что смех имеет двойственную природу в виде смеха ума и смеха плоти. Такое деление предмета нашего внимания имеет место, благодаря: во-первых, разделённости человеческой природы, во-вторых, из-за той сложности исследования, которая обозначена как «ускользание смеха». Ускользание и дробление смеха освещено традицией в явном виде от Джемса Битти в XVIII веке, с его делением на смех «сентиментальный» и «животный», и до Жан-Люка Нанси в XX веке с его представлениями о темпоральной онтологии «ускользания смеха». Причина ускользания смеха в его явленности в своём взрыве и неистовстве эмоциональной захваченности. В менее явном виде проблема дробления и ускользания природы смеха следует из той тысячелетней традиции осмысления одного предмета в рамках нескольких гуманитарных дисциплин и, в частности, таксономический регистр эстетики, насчитывающий более десятка терминов. Потребность в теоретическом размышлении о неразделённой целостности смеха является в том как исчисляющее мышление будет пытаться номинацией озаглавить все проявления смеха, не образуя единого знания. Мы сталкиваемся с тем, что смех не способен обозначать в четкой знаковой коммуникации от одного субъекта другому или от объекта восприятия субъекту смеха, но он репрезентирует собственную реальность в единстве ускользающих вещей. Смех репрезентирует себя в том времени, в котором он всегда есть ускользание и умолкание отголосков взрыва смеха. Если смех – это всегда всего лишь раскаты смеха от восприятия к рефлексии, всегда уже исчезнувшие и молчащие, то смех не есть присутствие субъекта или объекта в мире, который «есть всё то, что имеет место», как он (смех) не есть в материи, но сам смех обнажает себя в значимости своих классификаторов.

Смех, помимо рефлексии и вне прямого языкового сигнала, сообщает о многомерности человеческой природы. Контраст того, как разделённое

существует в едином, как человек живёт в мире, ярко демонстрируется той силой, с которой смех сообщает и демонстрирует единство сознания помимо прямой и осознанной рациональной деятельности. «Синтаксис снижения» демонстрирует нам массив иной рациональной, эстетической и этической жизни человека, которая происходит вне фокуса повседневных форм когнитивного опыта. «Нам недостает шутки, потому что недостает... серьезности, которую замещает теперь все уравнивающее остроумие, что смеется равно над добродетелью и пороком и упраздняет их». [Жан-Поль 1981, с. 153]. Смех образован синтаксисом снижения с тем, чтобы удовлетворить потребность всякого человека в тех когнитивных и «экстатических» процедурах, которые не могут быть организованы прямо, через освященную сознанием рациональность. Взрыв смеха происходит помимо воли, иногда против воли, так как имеет характер биологической потребности синтеза многообразия когнитивных схем и действий для отправления рассудочных практик по интерпретации действительности.

Мы считаем убедительно продемонстрированным проект «смехового реализма» для философской антропологии, способный к построению регистра таксономических категорий теории смеха, рассмотренный и организованный в рамках философского реализма. Отталкиваясь от интуитивистских определений комического, данных Бергсоном и вырабатывая концепт «синтаксиса снижения», мы видим, что реалистическое описание таксономии смеха в терминах строгого тождества снимает проблему описания иерархии таксонов смеха. В качестве прикладного метода исследования смеха исследование в аспекте синтаксиса позволяет дать универсальное правило образования того знака, который воспринимается субъектом как знак ситуации смеха. Мы видим в «синтаксисе снижения» способ единой трактовки той связи, которая существует между коммуникацией смеха и его взрывом. Концептуальная формулировка «синтаксиса снижения» – есть одновременно

проект образа человека и переизобретение нововременного «чистого разума» в виде эмуляции формализованного языка таксономии смеха в терминах теории алгоритмов и искусственного интеллекта. Радикализовав модель смеховой коммуникации, мы преследуем прагматические цели построения единого высказывания о человеке и разуме вне проблемы разделённой природы того и другого. Вслед за Спенсером, Дарвином, Селли мы предлагаем исследование смеха как исследование человека, то есть антропологию смеха, которая может быть выражена в языке не только эволюционной биологии, но и в языке спекулятивного философского знания. Мы говорим, что смех не только указывает границы разума, но он способен так же указать границы человеческого тела в реалистическом высказывании о строгом тождестве смеха ума и плоти.

Вопрос о таксономии смеха или о том, как соотносятся имена для обозначения видовых понятий, как они связаны со смехом и друг с другом, ставился в традиции достаточно редко. Основным подходом всегда было исчисление и номинация различий для разных имён, иногда совершенно надуманные. Нам видится успешно реализованным реалистический проект тождества таксонов смеха, исходя из антропного тезиса смешного.

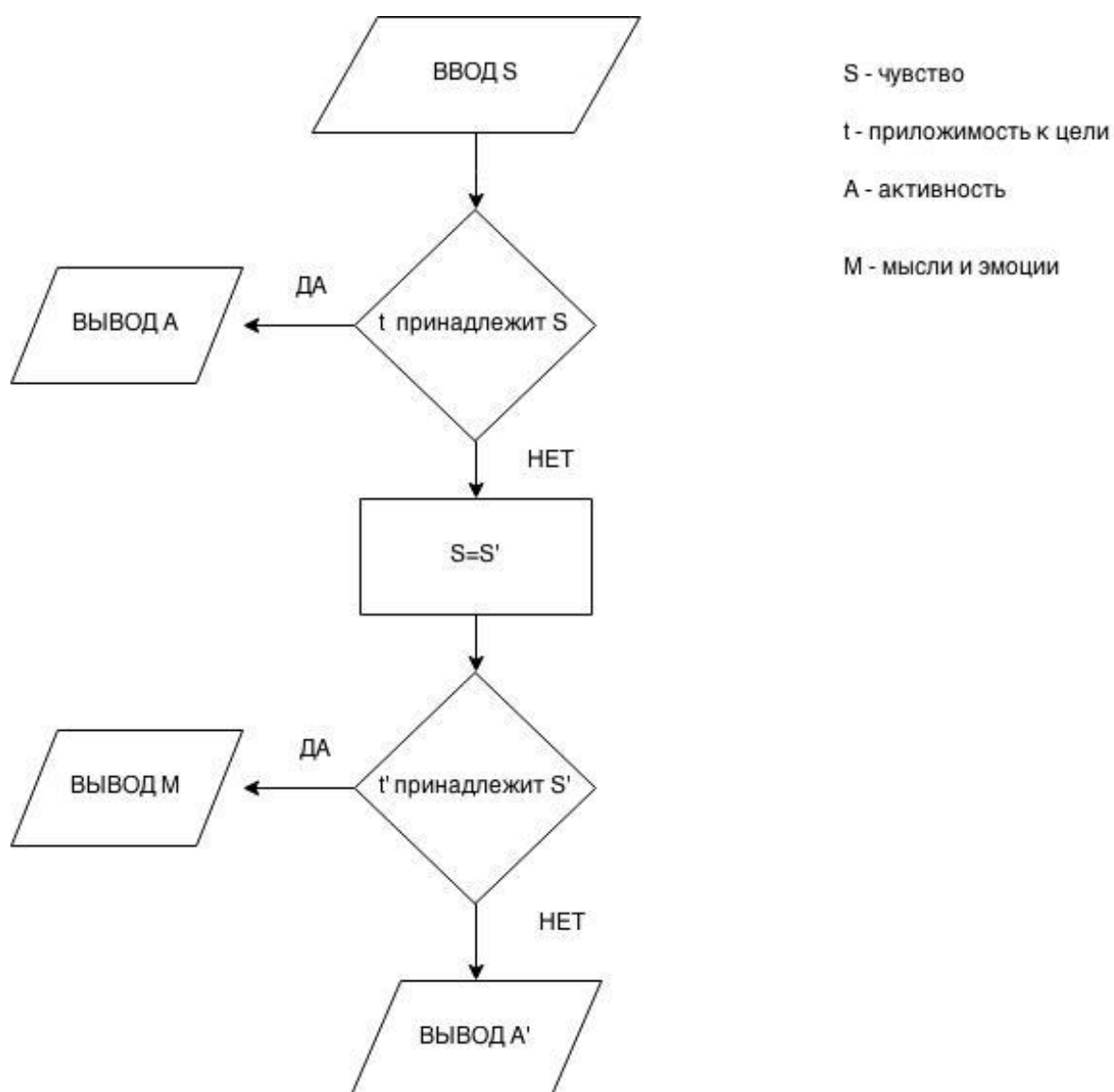
Мы с уверенностью можем сказать, что, несмотря на огромную массу литературы по теории смеха, в традиции всё же остаётся пространство для новых, как более глубоких, так и более общих изысканий и трудов. В частности, думается, что возможно продолжить исследование той темы, которая в данной работе лишь упоминалась в качестве общей метафоры для различных авторов, а именно – метафора «взрыва смеха». В этой метафоре видится перспектива дальнейшего описания темы захваченности смехом с точки зрения того проекта философской антропологии смеха, который описан в данном исследовании. Связи смеха и игры, которые демонстрирует метафора «взрыва смеха» создают перспективное проблемное поле для исследования

захваченности смехом как в ключе антропологическом, так и в онтологическом. Поскольку сам смех не только разрывает природу тела, но и указывает на тот эпицентр, из которого исходит коммуникация «неосознанной рациональности мета-знания». Существует мнение, что смех - такой предмет, который требует специального языка для изложения знаний. Будто бы необходимы яркие краски языка для того, чтобы сохранить изобразительную способность нашего философского изложения. Более тысячи лет не умалили актуальности исследованиям смеха, так же как время неспособно умалить актуальности исследованиям человека.

Список иллюстративного материала

Приложение 1. Блок-схема «Нисходящая несообразность Г.Спенсера»

Приложение 1. Блок-схема «Нисходящая несообразность Г.Спенсера»



Список литературы

1. Августин А. Исповедь. - Москва : Канон+, Реабилитация, 2000. - 464 с.
2. Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура : [О теории "смеховая культура" Бахтина М.М.] // М.М. Бахтин: pro et contra. - Санкт-Петербург, 2001. - Т.1. - С. 468-483.
3. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. - Киев ; Санкт-Петербург : УЦИММ-Пресс, 1999. - 688 с.
4. Автоматы: сборник статей: пер. с англ. - Москва : Изд-во Иностран. лит., 1956. - 403с.
5. Аквинский Ф. Сумма теологии. Часть II-II, Вопросы 47-122. - Киев : Ника-Центр, 2013. - 830 с.
6. Алексеев В.А. Оружием политической сатиры. - Москва : Мысль, 1979. - 244 с.
7. Анисов А.М. Формальная эпистемология. Проблема реальности и истины. Эпистемология: перспективы развития. - Москва : Канон+, 2012. - 536 с.
8. Аристотель. Поэтика. Риторика. – Санкт-Петербург : Азбука, 2000. – 348 с.
9. Аристотель. Сочинения в 4-х т. - Москва : Мысль, 1984.
10. Армстронг Д.М. Универсалии. Самоуверенное введение. - Москва : Канон+ : РООИ "Реабилитация", 2011 г. - 239 с.
11. Артемова Ю. А. Ипостаси смеха. Ритуал, традиции и юмор : [монография] / Рос. гос. гуманит. ун-т. - Москва : Смысл, 2015. - 239 с.
- 12.Аттардо С. Миф о непреднамеренном юморе // Аксиологическая лингвистика: игровое и комическое в общении: сб. науч. тр. / под ред. В.И. Карасика и Г.Г. Слышкина. Волгоград : Перемена, 2003. - С. 4-14.
- 13.Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. - Москва : Академический Проект, 2008. - 351 с.

- 14.Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. - Москва : Художественная литература, 1986. - 514 с.
- 15.Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч. - Москва : Русские словари, 2000. - Т. 2. - 502с.
- 16.Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - Москва : Эксмо, 2014. – 704 с.
- 17.Бахтинология : исследования, переводы, публикации / ред. А. П. Валицкая. - Санкт-Петербург : Алетейя, 1995. - 370 с.
- 18.Бахтинский сборник / под ред.В.Л.Махлина. - Москва, 1997. - Вып. 3. - 399 с.
- 19.Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. - Москва, Из-во Академии Наук СССР, 1953 — 1956. - Т. 5. - С. 60.
- 20.Белянин В.П. Антология черного юмора : монография / В.П. Белянин, И.А. Бутенко ; Рос. акад. наук. Рос. ин-т культурологии. - 2-е изд., уточ. и доп. - Москва : [б. и.], 1996. - 191 с.
- 21.Бергсон А. Смех/ предисл. и примеч. И.С. Вдовина. — Москва : Искусство, 1992. — 127 с.
22. Богданов К. Повседневность и мифология : исследования по семиотике фольклорной действительности / худож. М. Лидина, С. Пилипенко. - Санкт-Петербург : Искусство-СПб, 2001. - 438 с.
- 23.Бодрийар Ж. Забыть Фуко : [Отклик на кн. Мишеля Фуко "Надзирать и наказывать"] / пер. с фр. Д. Калугин. - Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. - 89, [2] с.
- 24.Борев Ю.Б. Комическое, или о том, как смех казнит несовершенство мира, очищает и обновляет человека и утверждает радость бытия: юмор, сатира - Москва : Искусство, 1970. - 269 с.
- 25.Бороденко М.В. Два лица Януса - смеха : [Учеб. пособие]. - Ростов-на-Дону : Цв. печать, 1995. - 86 с.

26. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. - Москва : Наука, 1990. - 240 с.
27. Брауэр В. Введение в теорию конечных автоматов : пер. с нем. — Москва : Радио и связь, 1987. — 392 с.
28. Бурбаки Н. Теория множеств / пер. с фр. Г. Н. Поварова, Ю. А. Шихановича ; под ред. В. А. Успенского. - 2-е изд. - Москва : URSS, [2009 или 2010]. - 456 с.
29. Бутовская М.Л. У истоков человеческого общества: поведен. аспекты эволюции человека / М.Л. Бутовская, Л.А. Файнберг ; РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - Москва : Наука, 1993. - 253 с.
30. Вальверде, К. Философская антропология. - Москва : Христианская Россия, 2000. - 411 с.
31. Виноградов В.В. Избранные труды. - Москва : Наука, 1980.
32. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. - Москва : Канон+, 2009. - 412 с.
33. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. - 2-е изд., испр. и доп. - Москва : Канон+, 2008. - 287с.
34. Витгенштейн Л. Философские исследования. - Москва: АСТ : Астрель, 2011. - 347 с.
35. Вулис А.З. В лаборатории смеха. - Москва : Худож. лит., 1966. - 144 с.
36. Вулис А.З. Метаморфозы комического. - Москва : Искусство, 1976. - 126 с.
37. Вулис А.З. Серьезность несерьезных ситуаций : сатира, приключения, детектив. - Ташкент : Изд-во лит. и искусства, 1984. - 271 с.
38. Выготский Л.С. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. - Москва : Педагогика-пресс, 1993. - 221 с.
39. Выготский Л.С. Психология искусства : анализ эстетической реакции. - 5-е изд. - Москва : Лабиринт, 1998. - 412 с.

40. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. - Москва : Прогресс, 1988. - 700 с.
41. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. - Санкт-Петербург : Наука, 1997. - 800 с.
42. Герцен А.И. Избранные сочинения. - Москва : Худож. лит., 1987. - 542 с.
43. Гиппократ. Сочинения. Том 2. - Москва : Медгиз, 1944. - 512с.
44. Гиппократ. Сочинения. Том 3. - Москва : Медгиз, 1936. - 396с.
45. Гоббс Т. Избранные сочинения в 2 т. - Москва : Мысль, 1991.
46. Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют: [сборник]. - Москва : Академический проект, 2012. - 318 с.
47. Голосовкер Э.Я. Избранное: Логика мифа. - Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2010. - 494, [1] с.
48. Голосовкер Э.Я. Сказания о титанах: [по древнегреческим мифам : для детей старшего возраста]. - Москва : Государственное издательство детской литературы Министерства Просвещения РСФСР, 1955. - 278, [1] с
49. Гофман И. Анализ фреймов : Эссе об организации повседневного опыта. - Москва : Ин-т социологии РАН : Ин-т Фонда "Обществ. мнение", 2004. - 750 с.
50. Грамши А. Тюремные тетради: в 3-х ч. : пер. с итал. / ред.: М. Н. Грецкий, Л. А. Никитич. - Москва : Политиздат. - Ч. 1. - 1991. - 560 с.
51. Гуревич П.С. Философская антропология : учебное пособие. - 3-е издание, стереотипное. - Москва : Омега-Л, 2012. - 607 с.
52. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры : научное издание. - Москва : Искусство, 1972. - 318 с.
53. Дарвин Ч. Собрание сочинений в 9 томах. Т.5 : Происхождение человека и половой отбор. Выражение эмоций у человека и животных. - Москва : Из-во АН СССР, 1953. - 1040с.

54. Дашевский Г. Источник смеха [Электронный ресурс]. - Режим доступа : http://www.ng.ru/lit/2009-10-01/6_smech.html.
55. Делез Ж. Логика смысла : пер.с фр. - Москва : Изд.центр "Академия", 1995. - 297 с.
56. Делез Ж. Различие и повторение / пер.с фр. Центр.-европ.ун-т "Translation project". - Санкт-Петербург : Петрополис, 1998. - 384 с.
57. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. С.Н.Зенкина. - Москва : Ин-т эксперимент.социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. - 286 с.
58. Дерягина М.А. Этология приматов / М.А. Дерягина, М.Л. Бутовская ; МГУ им. М.В. Ломоносова, Биол. фак. - Москва : Изд-во МГУ, 1992. - 190 с.
59. Деундяк В.М. Элементы теории формальных языков. Учебное пособие. - Ростов-на-Дону, 1997. - 68с.
60. Дземидок Б. О комическом : перевод с польского. - Москва : Прогресс, 1974. - 223 с.
61. Дмитриев А.В. Смех: социофилософский анализ : монография / А.В. Дмитриев, А.А. Сычев. - Москва : Альфа-М, 2005. - 592 с.
62. Дмитриева Н. Эвристическая роль юмора // Театр. - 1977. - № 1.
63. Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу/ пер. с англ. Р.Г.Громовой, вступ. ст., коммент. С.П. Барановской. - Москва : Канон+ : Пресс-Ц : Кучково поле, 2000. - 285 с.
64. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. – Москва : Искусство, 1981. – 448 с.
65. Жуков Н.И. Философские основы кибернетики: [учеб. пособие для филос. отд-ний ун-тов]. - 2-е изд., испр. и доп. - Минск : Изд-во БГУ, 1973. - 207 с.
66. Зверев А.М. Смеховой мир // Художественные ориентиры зарубежной литературы 20 века. - Москва, 2002. - С. 378-407.

- 67.Иваненко Е.А. Смех как текст // *Mixtura verborum`2001*:
непредставимое и метаязык : сб. ст. / Самар. гуманитар. акад. ; под общ. ред. С.А.
Лишаева. – Самара, 2002. – С. 154-160.
- 68.Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: Сборник статей / пер. с нем. сост., общ.
ред. и вступ. ст. В. Савчука. - Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2010. - 174 с.
- 69.Кант И. Антропология с прагматической точки зрения: пер. с нем. -
Санкт-Петербург : Наука, 1999. - 471 с.
- 70.Кант И. Критика способности суждения : [пер. с нем.] / ред. А. Я. Зись
[и др.] ; авт. ст. А. В. Гулыга. - Москва : Искусство, 1994. - 368 с.
- 71.Карасёв Л.В. Философия смеха. - Москва : РГГУ, 1996. – 224 с.
- 72.Карасёв Л.В. Гоголь. Антропология сюжета // *Человек* : иллюстрир.
научно-популяр. журнал. - 2009. - № 4. - С. 153-172.
- 73.Карасёв Л.В. Лики смеха // *Человек*. - 1993. - № 4. - С. 168-180.
- 74.Карасёв Л.В. Онтология и поэтика // *Вопросы философии*. - 1996. - №
7. - С. 55-82.
- 75.Кьеркегор С. О понятии иронии / пер. А. Коськовой, С. Коськова //
Логос. - 1993. - № 4. - С. 176-198.
- 76.Клайн М. Математика. Поиск истины: Монография / пер. с англ. Ю.А.
Данилова. - Москва : РИМИС, 2007. - 400 с.
- 77.Клайн М. Математика. Утрата определенности: монография / пер. с
англ. Ю.А. Данилова ; под ред. И.М. Яглома. - перевод изд.: *Mathematics. The
Loss of Gertainty/ M. Kline*. - Москва : Мир, 1984. - 446 с.
- 78.Коаленовский трактат [Электронный ресурс]. - Режим доступа :
https://ru.wikisource.org/wiki/Коаленовский_трактат.
- 79.Козинцев А.Г. Об антиреферентивной функции языка / ред. Н.Д.
Арутюнова // *Логический анализ языка. Между ложью и фантазией*. - Москва :
Индрик, 2008. - С. 55–66.

- 80.Козинцев А.Г. Эволюционное бегство: С.М. Эйзенштейн и эстетика комического // Киноведческие записки. - 2012. - № 100/101. - С. 419–437.
- 81.Козинцев А.Г. Смеховая культура: поздние этапы // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. - 2008. - № 4. - С. 56-66.
- 82.Козинцев А. Разнонаправленное двуголосное слово: эстетика и семиотика юмора // Антропологический форум. - 2013. - № 18. - С. 143-162.
- 83.Козинцев А. Человек и Смех. - Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. - 236 с.
- 84.Козинцев А. Г. На пороге юмора (О некоторой форме псевдоагрессии у человекообразных обезьян) / А.Г. Козинцев, М.Л. Бутовская // Кунсткамера. Этнографические тетради. - Санкт-Петербург : Изд-во Центр "Петербург. Востоковедение", 1996. - Вып. 10. - С.162-166.
- 85.Коренева М. Литературное измерение абсурда // Художественные ориентиры зарубежной литературы 20 века. - Москва, 2002. - С. 477-506.
- 86.Кочетова О.А. Основные принципы когнитивной лингвистики // Педагогическое образование и наука. - 2007. - № 4. - С. 26-28.
- 87.Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог, роман. Французская семиотика от структурализма к постструктурализму / пер. с франц., сост. и вступ ст. Г.К. Косикова. – Москва : ИГ Прогресс, 2000. - С. 427-457.
- 88.Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / пер. с англ. В.А. Ладова, В. А. Суровцева ; под общ. ред. В. А. Суровцева. - Москва : Канон+, 2010. - 255 с.
- 89.Крушинский Л.В. Эволюционно-генетические аспекты поведения: избр. тр. / предисл.: Т. М. Турпаев, А. Ф. Семиохина ; Акад. наук СССР, Отд-ние физиологии. - Москва : Наука, 1991. - 256 с.
- 90.Крушинский Л.В. Проблемы поведения животных: избр. тр. / РАН, Отд-ние физиологии. - Москва : Наука, 1993. - 318 с.

91. Куайн У.В.О. Философия логики / пер. с англ. В. А. Суровцева. - Москва : Канон+, 2008. - 190 с.
92. Кун Т. После "Структуры научных революций" / пер. с англ. А.Л. Никифорова. - Москва : АСТ, 2014. - 443 с.
93. Кун Т. Структура научных революций / [Пер. с англ. Налетов И.З. и др.]. - Москва : АСТ, 2002. - 606 с.
94. Лакатос И., Доказательства и опровержения: Как доказываются теоремы : Пер. с англ. - 2-е изд. - Москва : URSS, 2010. - 152с.
95. Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи. - Москва : Языки славянской культуры, 2004. - 792 с.
96. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем : научное издание : пер. с англ. / Дж. Лакофф, М. Джонсон. - Москва : Едиториал УРСС, 2004. - 256 с.
97. Леви-Стросс К. Структурная антропология / [Пер. с фр. под ред. и с примеч. В. В. Иванова]. - Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. - 511 с.
98. Лихачев Д.С. Избранное : Мысли о жизни, истории, культуре / [сост., вступ. ст. Д. Н. Бакуна]. - Москва : РФК (Российский Фонд Культуры), 2006. - 334 с.
99. Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. - Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. - 508, LXXIII, [3] с.
100. Лихачев Д.С. Смех в Древней Руси / Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Поньрко. – Ленинград : Наука, 1984. – 296 с.
101. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.4 : Аристотель и поздняя классика. - Москва : АСТ, 2000. - 880 с.
102. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии : [монография] / [сост. А. А. Тахо-Годи]. - Москва : Мысль, 1993. - 959 с.

103. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство : [монография]. - [2-е изд., испр.]. - Москва : Искусство, 1995. - 319, [1] с.
104. Лосев А.Ф. История эстетических категорий / А.Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – Москва : Искусство, 1965. – 374 с.
105. Лук А.Н. Мышление и творчество. - Москва : Политиздат, 1976. - 144 с.
106. Лук А.Н. О чувстве юмора и остроумии. - Москва : Искусство, 1968. - 191 с.
107. Лук А.Н. Память и кибернетика / АН СССР. - Москва : Наука, 1966. - 135 с.
108. Лук А.Н. Юмор, остроумие, творчество. - Москва : Искусство, 1977. - 184 с.
109. Луначарский А.В. Литература нового мира : обзоры, очерки, теория. - Москва : Советская Россия, 1982. - 320 с.
110. Манин Ю.И. Математика как метафора. - Москва : МЦНМО, 2008. - 400 с.
111. Маркс К. Немецкая идеология : сборник / К. Маркс, Ф. Энгельс. - Москва : Госполитиздат, 1956. - 616 с.
112. Маркс К. Капитал: критика политической экономии: Т.1: Кн.1: Процесс производства капитала. - Москва : Политиздат. - 1969. - 907 с.
113. Мартин Р. Психология юмора / пер. с англ. С. Комарова ; под ред. Л. В. Куликова. - Санкт-Петербург : Питер, 2009. - 479 с.
114. Мински М. Остроумие и логика когнитивного бессознательного / пер. с англ. М.А. Дмитриховской // Новое в зарубежной лингвистике. - Москва : Прогресс, 1988. - 320 с.
115. Мински М. Фреймы для представления знаний / пер. с англ. О.Н. Гринбаума ; под ред. Ф.М. Кулакова. - Москва : Энергия, 1979. - 150, [1] с.
116. Нанси Ж.–Л. Смех. Присутствие // Комментарии. - 1997. - № 11.

117. Николаев Д.П. Сатира Гоголя : литературная критика. - Москва : Художественная литература, 1984. - 367 с.
118. Николаев Д.П. Смех - оружие сатиры. - Москва : Искусство, 1962. - 223 с.
119. Ницше Ф.В. Избранные произведения. - Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2003. - 768 с.
120. Ницше Ф.В. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнера. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Антихрист. Эссе Номо. - Москва : Пушкинская библиотека : АСТ, 2004. - 758 с.
121. Новое в лингвистике: [сборник статей : пер. с англ. и фр.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. - Москва : Прогресс, 1961. - Вып. 4. - 1965. - 590 с.
122. Озмитель Е.К. О сатире и юморе. - Ленинград : Просвещение. Ленингр. отд-ние, 1973. - 191 с.
123. От философии жизни к философии культуры : сборник статей / РАН. Рос. ин-т культурологии ; Отв. ред. В.П. Визгин. - Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. - 395 с.
124. Проблемы математической логики : Сб. переводов /под. ред. В.А. Комидзиади и А.А.Мучника. - Москва : Мир, 1970. - 433 с.
125. Пропп В.Я. Собрание трудов / науч. ред., коммент. Ю. С. Рассказова. - Москва : Лабиринт, 1999. - 288 с.
126. Пропп В.Я. Собрание трудов : [в 8 т.]. [Т. 4] : Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре / науч. ред., коммент. Ю. С. Рассказова. - Москва : Лабиринт, 1999. - 285 с.
127. Пропп В.Я. Фольклор и действительность : избр. статьи / сост., ред., авт. предисл. Б. Н. Путилова ; Акад. наук СССР, Ин-т востоковедения. - Москва : Наука, 1976. - 324 с.

128. Розеншток-Хюсси О. Значение юмора для выживания // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 147 – 150.
129. Русский театральный фельетон : сборник / сост. и примеч. Е. Ю. Хваленской ; вступ. ст. З. С. Паперного ; худож. А. В. Ивашенцева. - Ленинград : Искусство, 1991. - 509, [3] с.
130. Рюмина М.Т. Тайна смеха, или Эстетика комического. – Москва : Знак, 1998. – 251 с.
131. Рюмина М.Т. Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность. - 3-е изд. - Москва : Книжный дом "Либроком", 2010. - 320 с.
132. Сёлли Дж. Смех: Его физиология и психология. - Москва : Книжный дом "Либроком", 2012. – 96 с.
133. Симонов П.В. Созидающий мозг : нейробиол. основы творчества / РАН, Отд-ние физиологии, Ин-т высш. нерв. деятельности и нейрофизиологии. - Москва : Наука, 1993. - 108 с.
134. Симонов П.В. Мотивированный мозг : высшая нервная деятельность и естественнонаучные основы общей психологии / ред. В.С. Русинов ; Акад. наук СССР, Секция хим.-технол. и биол. наук. - Москва : Наука, 1987. - 269 с.
135. Смех, жалость и ужас... : (Жанры в зарубеж. кино): [Сб. ст.] / НИИ киноискусства; [Редкол.: Звегинцева И.А. (отв. ред.) и др.]. - Москва : [б. и.], 1994. - 178 с.
136. Смех: истоки и функции : Сб. ст. / под ред. А.Г. Козинцева. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 221 с.
137. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов: [В 2 т.] / отв. ред. Л.И. Абалкин ; [пер.с англ., ввод.ст., коммент. Е.М. Майбурда]; РАН, Ин-т экономики. - Т.1 : Кн.1-3. - Москва : Наука, 1993 - 569с.

138. Современная американская лингвистика. Фундаментальные направления. — Изд. 4-е. — Москва : Книжный дом «Либроком», 2010. — 480 с.
139. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. - Минск : Современный литератор, 1999. – 1046 с.
140. Степин В.С. Философия науки : общие проблемы : учеб. для системы послевуз. проф. образования. - Москва : Гардарики, 2006. - 382, [1] с.
141. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. - Москва : Высш. шк., 1992. - 192 с.
142. Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. - Санкт-Петербург ; Тарту : Крипта, 1999. - 383 с.
143. Сычев А.А. Природа смеха или Философия комического / Науч. ред. д-р филос. наук Р. И. Александрова. – Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – 176 с.
144. Тарский А., Введение в логику и методологию дедуктивных наук: научное издание / пер. с англ. О. Н. Дынник ; ред. и предисл. к русскому переводу С. А. Яновской ; примеч. Г. М. Адельсона- Вельского. - Москва : Гос. изд-во иностр. лит., 1948. - 326 с.
145. Глостанова М.В. Гротеск в литературах Запада 20 века // Художественные ориентиры зарубежной литературы 20 века. - Москва, 2002. - С. 408-439.
146. Тынянов Ю.Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Архаисты и новаторы. - Ленинград : Прибой, 1929. - С. 412–455.
147. Успенский В.А. Апология математики : (сборник статей). - Санкт-Петербург : Амфора, 2009. - 554 с.
148. Успенский В.А. Витгенштейн и основания математики // Вопросы философии. - 1998. - N 5. - С. 85-97.

149. Феноменология смеха : Карикатура, пародия, гротеск в соврем. культуре : [Сб. ст.] / М-во культуры Рос. Федерации. Рос. ин-т культурологии МК РФ ; [Отв. ред. и сост. - Шестаков В.П.] . - Москва : Рос. ин-т культурологии, 2002 - 269 с.
150. Фреге Г. Логика и логическая семантика : Сб. тр. - Москва : Аспект Пресс, 2000. - 512 с.
151. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. - Москва : Азбука, 2011. - 288 с.
152. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / ред. Н.В. Брагинская. - Москва : Лабиринт, 1997. - 448 с.
153. Фуко М. Археология знания = L'Archeologie du savoir / [пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой, вступ. ст. А. С. Колесникова ; авт. послесл. Жиль Делез]. - Санкт-Петербург : Гуманитарная академия, 2004. - 412, [3] с.
154. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллежде Франс в 1974-1975 учебном году : Пер. с фр . - Санкт-Петербург : Наука, 2005. - 432 с.
155. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгин, Н.С. Автономова. - Санкт -Петербург : А-сад, 1994. - 405, [1] с.
156. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. - Москва : Из-во Мос. ун-та, 1972. - 129 с.
157. Хомский Н. Язык и мышление. - Москва : МГУ, 1972.- 159 с.
158. Хопкрофт Д.Э. Введение в теорию автоматов, языков и вычислений : [пер. с англ.] / Джон Э. Хопкрофт, Раджеф Мотвани, Джеффри Д. Ульман. - 2-е изд., [испр.]. - Москва [и др.] : Вильямс, 2008. - 527с.
159. Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Для высших учебных заведений. Т. 2 : Римская литература / сост. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева. - Москва : Просвещение, 1965. – 679 с.

160. Чалмерс Д. Сознательный ум : В поисках фундаментальной теории = The conscious mind / пер. с англ. В.В. Васильева. - Москва : URSS : Либроком, 2013. - 509 с.
161. Чаша Гермеса : Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / сост. О.Ф. Кудрявцев. - Москва : Юристъ, 1996. - 336 с.
162. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. / сост., вступ. ст. и примеч. Ю. Н. Попов ; пер. с нем. Ю.Н. Попов. - Москва : Искусство, 1983. - (История эстетики в памятниках и документах). - Т.1. - 1983. - 780 с.
163. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. : пер. с нем. – Москва : Наука, 1993.
164. Эйхенбаум Б.М. Как сделана «Шинель» Гоголя [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://orojaz.ru/manifests/kaksdelana.html>.
165. Эйхенбаум Б.М. Размышления об искусстве. 1. Искусство и эмоция // Жизнь искусства. 1924. - 11 марта. - С. 8–9.
166. Ярхо В.Н. У истоков европейской комедии. - Москва : Наука, 1979. - 176 с.