[11] *Huishinga J.* Homo ludens. Reinbek, 1962. P. 13—14.
[12] *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 31—32, 38, 187.
[13] *Hebb D. O.* The forms and conditions of chimpanzee anger//Bull. Canad. Psychol. Assoc. 1945. V. 5. P. 32—35; *Waal F. B. M. de, Hoekstra J.* Contexts and predictability of aggression in chimpanzees//Anim. Behav. 1980. V. 28. P. 929—937.
[14] *Adang O.* Tesing in young chipmazees//Behaviour. 1984. V. 88. P. 98—122; *idem.* Exploratory aggression in chimpanzees//Behaviour. 1985. V. 95. P. 138—163.
[15] *Бахтин М. М.* Указ. раб. С. 159—160, 190, 363; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 122; *Абрамян Л. А.* Указ. раб. С. 47.
[16] *Patterson F.* The mind of the gorilla: Conversation and conservation//Primates: The Road to Self-Sustaining Populations. N. Y., 1986. P. 933—947.
[17] *Гудолл Дж.* Шимпанзе в природе: Поведение. М., 1992. С. 338.
[18] *Rowell T.* A quantitative comparison of the behaviour of a wild and caged baboon groop//Anim. Behav. 1967. V. 15. P. 499—509; *Waal F. B. M. de.* The organization of agonistic relations within two captive groups of Java-monkeys (Macaca fascicularis)//Zschr. Tierpsychol. 1977. V. 44. P. 225—282.
[19] *Крушинский Л. В.* Биологические основы рассудочной деятельности. М., 1977. С. 182.
[20] Радикальная попытка извлечь эту потребность из подсознания и превратить ее в сознательно применяемую программу лежала в основе модернистского искусства, в значительной своей части имевшего чисто негативную направленность и в этом смысле родственного как юмору, так и немотивированному хулиганству. Но джинн, выпущенный из бутылки, уже не смешон, а страшен. Сводка материалов, относящихся к эстетическому бунту против «осознанной необходимости», приведена в книге: *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990.
[21] *Бахтин М. М.* Указ. раб. С. 104—105.

On the Origins of Humour

The authors view laughter as a form of behaviour secondary with reference to the normative one, thus defining it as «anti-behaviour». The authors conclude that it is the anti-behaviour that has evolved into what is called humour.

Incidents of anti-behaviour among the primates are considered.

A. G. Kozintsev, M. L. Butovskaya

© 1996 г., ЭО, № 1

Я. В. Чеснов

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОИСХОЖДЕНИЮ СМЕХА

В статье А. Г. Козинцева и М. Л. Бутовской смех определяется как вторичная форма поведения к социально нормированному (антиповедение). Этой позиции соответствует и обзор материала: дается как бы история антиповедения, известного, по мнению авторов, обезьянам. Антиповедение эволюционно перерастает в безопасный и эстетизированный юмор. В результате, считают авторы, «возникает новый тип людей — умных, свободных, прекрасно понимающих юмор, но не нуждающихся в нем и потому не смеющихся». Принципиальным для статьи является различение должного и недолжного (антиповедения). Истоки видятся в группах обезьян, которые «демонстрировали откровенно раблезианские формы антиповедения: мочились на ученых-исследователей, швыряли в них своими экскрементами и — что поучительнее всего — сопровождали это смехом».

В нашем распоряжении решительно нет никаких доказательств, что великий гуманист, врач Франсуа Рабле вел себя столь неподобающим образом. Он, правда, кое-что сделал для того, чтобы человечество оценило суть смеха. Но его вклад остался как раз неоцененным упомянутыми авторами. У них вне эволюции юмора

экстаз и Фридрих Ницше, сказавший устами Заратуштры: «Смех возвел я в святыню». (Слова, процитированные, кстати, в конце предисловия А. Ф. Лосева к «Философии имени».) И соловьевское: «Человек не существо общественное, но существо смеющееся». Жалко, что умные, свободные люди нового типа не нуждаются в юморе. Однако пора перейти к делу.

Поставленная проблема должна называться, конечно, «происхождение смеха», а не юмора. Очевидно, под происхождением смеха следует понимать выявление такой преемственности фактов во всем их разнообразии, которая охватывалась бы чем-то общим и длящимся. Если говорить языком герменевтики, имеющей прямое отношение к работе с традицией, то нам необходимо построить такой герменевтический круг, где общее обусловливало бы частное, а частное — общее. То есть в нашем случае требуется, выявив герменевтический круг человеческих традиций смеха, попытаться распространить его за пределы общества, скажем,— на стадо обезьян. Ведь только тогда какие-то аналогии могут подняться на уровень научных фактов. Иначе получится, как у названных авторов, что окказиональная биологическая частность поведения животного, его реакция на внешний раздражитель берется в качестве истока черты, относящейся к человеческой всеобщности.

П. Рикер, внесший большой вклад в науку герменевтических интерпретаций, заметил, что «синхрония принадлежит системе, а диахрония — проблеме» [1]. Тут остается только добавить, что лишь насыщенность системы может дать толчок диахронической проблеме, т. е. для постановки проблемы происхождения мы должны будем привлечь как можно больше этнографических данных.

В связи с нашей генетической проблемой не хотелось бы, чтобы она упиралась, как в стену, в социальность. Ведь социальность не есть свойство, она субстанциональна (материальна). Перспективнее обращение к культуре, ибо она реализует предикативные свойства человека. Тем самым культура в обход социума открывает путь к индивиду, к его выразительным состояниям, включая смех.

Американские этнологи обратили внимание на специфическую черту автохтонов Америки: в культуре индейцев ограничены средства словесной игры вроде загадок, поговорок и каламбуров. Поэтому Э. Сэпир счел нужным посвятить специальную статью редким каламбурам у навахо, которых он наблюдал в 1929 г. Вот описанная им ситуация [2].

На заседании совета племени вождь одной из партий произнес фразу: «Вы, люди, решите один вопрос!» Тут же калека-остроумец, очевидно, из противоположной партии прошептал своему соседу: «Подними меня!» Сосед оказался сообразительным. Он поднял калеку на руки и спросил: «Куда мне его положить?» Сцена эта вызвала смех.

Сэпир видит причину смешного для навахо в их языке, где фраза «решить вопрос» звучит так же, как «положить его». Сэпир раскрывает нам еще более тонкий языковый механизм, заставивший смеяться важных должностных лиц. Дело в том, что глагол «обсуждать дело, слова, план, дату, решение» имеет более прямое значение: «манипулировать круглым предметом». Кроме того, шутник-калека обозначил себя словом «круглый предмет», относящимся только к неодушевленным объектам вроде картофеля, яблока, часов или камня. Налицо, как констатирует Сэпир, сатира «на нудную деятельность важных лиц». Ко всему прочему товарищ калеки в невинном вопросе «куда мне его положить?» для лексемы «его», «вот этого» употребил переиначенное слово «дело, обстоятельство».

В истории, рассказанной Сэпиром, речь идет не только о словесном каламбуре. Нас интересует в ней еще и действие: с телом калеки его друг поступил, как с вещью — поднял и положил. Тем самым он реализовал предикат вещи, имеющей свойство быть перемещаемой, передаваемой или принимаемой. Вещь может быть отторгаема от человека, дистанцируема. На расстоянии, вне человека, она не теряет своих признаков. В то же время мы чувствуем, что вещь сохраняет прочные интимные связи с человеком. Он создал ее для своих нужд, выразив в ней свои

человеческие предикаты. Тогда вещь — это реализованные предикаты человека, способные в виде вещи отделяться от человека, существовать независимо.

Вещи отобраны у человека и живут особой жизнью. В своей независимости они способны играть важную роль, придавая целесообразность бытию человека. Вещи публикуют дисгармоничные стремления людей, снимая тем самым напряжение бытия. П. А. Флоренский выразил эту мысль просто и четко: «Бог мыслит вещами» [3].

Что сделали в таком случае два смеющихся навахских друга? Они не «овеществили» человека, а, напротив, обозначили принадлежность вещей силе, находящейся вне нас, которая проявила себя смехом присутствующих членов совета. Их важные дела оказались не столь уж важными. Над их социальностью был обозначен какой-то более высокий уровень. Индеец сознательно опустил «опредмеченный уровень бытия», используя терминологию неодушевленности. Зато в подсознании присутствующих замерцало личностное, персонифицированное начало мира.

Огромный мировой материал показывает: смеющийся человек соотнесен с определенно персонифицированной силой, обозначаемой по-разному в разных культурах. На Кавказе о смеющемся ребенке скажут, что его коснулся ангел. В Древней Греции считалось, что боги в праздничные дни выступают шутами [4]. Боги вообще постоянно смеются. Олимпийские боги забавляются, видя наказанного Гефестом Ареса за его связь с супругой бога-кузнеца. Гомер говорит даже о «вечном смехе богов» [5]. Скандинавский Один смеется над Тором, у которого «черты бога-деревенщины, домоседа». Да и вообще мир создан из смеха бога, как утверждает египетский (III в. н. э.) алхимический папирус. Из этого смеха возникли свет и вода. Когда бог рассмеялся в седьмой раз, появилась человеческая душа [6].

Сейчас можно было бы перейти к рассмотрению материала о ритуальном и бытовом женском смехе, сопровождающем возникновение жизни. Но этого не стоит делать, потому что наша задача — рассмотреть смех не культурологически и не в качестве социальной функции. Мы должны отрефлексировать эти аспекты ради построения системы соотношения общего и частного.

Смех взрослых людей не может не быть социальным. Обратимся к хорошо известному архаическому смеху-глумлению, большое внимание которому уделила в своих исследованиях О. М. Фрейденберг [7]. Часто это был смех мужчины. В калмыцком эпосе «Джангар» обрисован торжествующий смех победителя. Мужской смех-глумление иногда сопровождается биением себя в грудь или указательным жестом большого пальца в грудь. У абхазов он означает высокомерное «я — мужчина!» [8].

Подобный смех и подобные жесты можно соотнести с угрожающими ударами в грудь самца обезьяньего стада. Разница обезьяньего жеста и мужского выпячивания груди несущественна: в обоих случаях особи демонстрируют объемность тела в целях запугивания. Здесь тело опредмечено и овеществлено и представляет собой знак угрожающего орудия. Ситуация, конечно, любопытная, но бесперспективная для темы. Поэтому сходство человеческого смеха-глумления с обезьяньей самцовой угрозой или со швырянием обезьянами своего кала в чужака, например в экспериментатора,— явления, которые выделены по внешней аналогии. Это, в частности, при еще совсем неясной общности. Иначе говоря, оба факта пока для нас не входят в один герменевтический круг, т. е. обнаружение показанного сходства еще не выявило традиции (в ее герменевтическом, конечно, смысле). Для человеческого смеха, пусть даже для недоброжелательного, важна социальность. Действия обезьян биологичны: стук в грудь связан с демонстрацией свободных от локомоции лап, готовых к драке. Бросание кала обезьянами происходит от хорошо известного у них отторжения фекального запаха. Однако мы не должны исключать того, что у обезьяньего биения в грудь и человеческого хохота, представляющего собой сотрясение диафрагмы, может быть общая физиологическая основа.

Чтобы уйти от трудностей, связанных с социальной рефлексией, следует обратиться к детскому смеху. По крайней мере у грудных младенцев мы вправе предположить отсутствие категории комичного и рефлексии по этому поводу.

«Детская природа — не обязательно человеческая природа»,— писал А. Бергсон [9]. Этнографические свидетельства об обращении с новорожденным как с пришельцем в человеческий мир сверхдостаточны. Укажем только на некоторые из них, а именно на те, где ребенок не реально, а ритуально-мифологически является странником между мирами. Этот образ хорошо нам известен в облике младенца Гермеса, который, украв у Аполлона коров, выполнил тем самым функцию перераспределителя благ. Функцию, явно культурогенную (за что получил от Аполлона арфу) и аналогичную деянию Прометея, похитившего у богов огонь для людей. Архетип приходящего и уходящего дитя хорошо представлен в северокавказских историях о нагом ребенке-счастье, покинувшем дом из-за несогласий между членами семьи [10]. Не будем обращаться к мировым эмбриональным концепциям, где деторождение представляется результатом прихода со стороны зародышей. Подобные эмбриональные концепции, включая тотемные, лишь «осюжечивают» архетип дитя, которое предикативно приходит или уходит из сообщества взрослых. Недаром в некоторых традициях, например, в памирской, о новорожденном говорят как о госте [11].

Проблема обращения с телом новорожденного ребенка состоит в его закреплении, привязывании. Отсюда разнообразные способы его пеленаний, помещений в платок, в мешок, в ящик-колыбель и т. п. Пожалуй, ни в каких других действиях, связанных с переходом возрастных рубежей («обрядами перехода»), ритуальность не проявляется так, как в обращении с ребенком. Одна из выраженных сторон этой ритуальности — лишение ребенка мобильности, что аналогично «временному заточению» обрядов более старшего возраста.

На этом фоне примечательны действия по развитию его визуальных и слуховых восприятий с помощью показа цветных предметов, разговора и пения. Физическая неподвижность должна быть опорой перцептивно-культурогенного тела ребенка. Спеленутый или посаженный в корзину младенец предикативно равен вещи. Правда, его лишили предиката отделяемости, «остановили», но поместили, как вещь, в хранилище. Ребенок-вещь вызывает доброжелательную или даже восторженную улыбку у взрослых. Они теперь персонифицируются и своим смехом-радостью приобщаются к миру божественных творцов.

В сущности ребенок в колыбели вызывает смех-радость, как и сидящий в корзине Сократ вызывает смех-иронию у Аристофана. Это «овеществление». Зато сидящий в корзине взрослый сам может смеяться. Таков смех в кавказских преданиях о сыне, который нес в заплечной корзине своего дряхлого отца, чтобы сбросить в пропасть. Таков был обычай. По дороге отец рассмеялся. На вопрос сына о причине смеха, тот ответил, что он так же споткнулся о камень в этом месте, когда нес сбрасывать своего отца. Говорят, после случившегося данный обычай исчез [12]. Думается, вряд ли он вообще существовал, ибо дряхлая старость здесь очень явно представлена как аналог беспомощного детства, хранимого в корзине. Это интересная мифологема детства Моисея, известная в самых разнообразных мировых сюжетах, но она не должна уводить нас в сторону от темы смеха.

Сейчас наше внимание должно быть сосредоточено на смехе именно ребенка. В античности считали, что ребенок не смеется до шести недель. Но о людях необыкновенных говорили, что они засмеялись очень рано, как, например, Зороастр, согласно сообщению Плиния.

В христианской Европе детский смех стали воспринимать через традицию настороженного отношения к смеху — считалось, что Христос не смеялся. (В этой связи стоило бы рассмотреть проблему средневекового коллективного смеха-карнавала как антитезу серьезности Христа.) Первый детский смех стали связывать с ритуальным числом в христианстве. Например, считали, что ребенок смеется на 40-й день. Вообще было распространено мнение, что ранний смех опасен. Так, в

Германии верили в то, что если ребенок смеется в первые четыре недели, он умрет. Или: если засмеялся в первые 14 дней, то будет глуп. А в Тюбингене существовала следующая игра-обряд. Мать водила ребенка за руки по кругу и приговаривала: «Взгляни и не смейся». Верили: кто засмеется — тот черт, кто не засмеется — ангел [13].

Кто не знает детской игры в «сороку-воровку»? Напомним ее по обстоятельной записи П. В. Шейна [14].

Сорока-воровка кашу варила,
На порог скакала,
Гостей созывала.
Гости не бывали,
Кашки не едали,
Все своим деткам отдала.

(Затем перебирая пальцы):

Этому дала, этому дала (до мизинца).

(Мизинец захватывает двумя пальцами и трясет, говоря):

Этому не дала:
Зачем дров не носил,
Воды не носил?
Знай вперед:
Здесь водица
Холодненькая (между кистью руки и самой рукою),
Здесь — тепленькая (в сгибе локтя),
А здесь — горяченькая (под мышкой).

Здесь кипяток, кипяток (при последнем прикосновении ребенок смеется). Мотив гостей также хорошо отображен в записи И. Мамакина [15].

Сорока, сорока!
Кашку варила,
Гостей манила.
На порог поскакивала,
Гостей посматривала.
Гости на двор,
Кашка на стол...

Потом сорока «улетела, на головушку села» — играющий кладет руки на голову ребенка, затем снимает.

Сорока-воровка — мифическое существо русского фольклора, связанное с потусторонним миром. В северных губерниях верили, что этими птицами стали киевские ведьмы [16]. Тот свет в описанной детской игре — это инопространство, которое пересекла сорока, ее гости, а прежде всего сам ребенок. Поэтому он в парадигме многих евразийских культур имеет прямое отношение к младенцу Гермесу, отличившемуся воровством.

Популярная у славян игра в сороку-воровку на Кавказе представлена игрой в пальцы-воры. Вот чеченский вариант [17].

Спят пять братьев. Первый встал (большой палец). Сказал: «Встанем!» Второй (указательный): «Что будем делать?» Третий: «Воровать!» Безымянный (мне удалось зафиксировать в Чечне его редкое название — «божеский»): «Воровать грех!» Последний (мизинец) заколебался, поэтому остался маленький. Касаясь мизинца, ребенка заставляют смеяться.

Игра в сороку-воровку и пальцы-воры сохранила парадигму тела, состоящего из уходящих, отделяемых органов. Во взрослом варианте у народов с архаической культурой тело из отделяемых органов представлено сюжетами вроде авст-

ралийского: мужчина не смог приблизиться к женщине, но его пенис отделился, подполз к ней и с ней копулировал [18]. Похожие сюжеты, например южноамериканский о птице трикстере-крапивнике, обладавшем огромным пенисом, проанализированы К. Леви-Стросом [19]. С нашей точки зрения, и эти мифы, и игра в пальцы выявляют особое мировоззрение, в котором тело компонуется из отделяемых органов. Причем эти органы могут иметь необычные размеры или быть вовсе нечеловеческими. Читатель, знакомый с проблематикой, поднятой М. М. Бахтиным, очевидно, уже узнает гротескное тело.

Бахтиным оно было поставлено в центр проблемы карнавального смеха. Точнее говоря, исследователь рассмотрел в основном один из видов гротескного тела, где «низ» занимает место «верха», хотя в тексте его книги о Ф. Рабле уделено внимание гротескному телу, строящемуся по принципу чрезмерности. Здесь нам важно отметить только то, что первым гротескным телом, известным человечеству с палеолита, было тело из отделяемых органов. Оно представлено многочисленными изображениями фаллоса, руки, отпечатками ног. Это тело уже тогда, в палеолите, породило композиционное тело, представленное фигурой «колдуна» из Пещеры трех братьев во Франции.

Игры с младенцем сохранили нам самое архаическое тело из отделяемых органов. Эти органы находятся в несоциальном мире (как пальцы-воры). Они еще осторожно приближаются к человеку — как гости. Но когда они собрались, их пересчитали, ребенок смеется. Его тело стабилизировалось и опредметилось. Став вещью, оно оказалось тем самым в социальном мире. Так «Бог мыслит вещами».

Механицизм? Конечно. Но Бергсон философски снял эту проблему и вывел истину: нас заставляет смеяться механицизм [20]. В философии Бергсона механицизм раскрыт в качестве исторического начала и как одна из продуктивных психологических редукций [21]. В наше время проблема механицизма в виде основной оппозиции «подвижное — неподвижное» была широко поставлена в трудах Ю. М. Лотмана.

Ребенок, кстати, охотно смеется, наблюдая движение. Это учитывают в народной медицине. Так, у аджарцев считается, что смех может вылечить ребенка от кори. Мать ходит на коленях вокруг его постели, ребенок тогда смеется [22].

Чем же занимается сам ребенок, с которым играют взрослые? Очевидно, разными формами дистанционного манипулирования. Термин этот введен и проанализирован К. Э. Фабри в его работах, посвященных орудийной деятельности обезьян [23]. Вспомним историю скромного и до поры до времени нелидера самца шимпанзе, которому было дано имя Майкл [24]. Случилось однажды, что Майкл подобрал пустую канистру для бензина, оставленную наблюдателями в лесу. При помощи громыхающей канистры свершилось чудо. Другие обезьяны стада, не решаясь приблизиться к Майклу, стали заинтересованно издали наблюдать за его действиями. Более того, ранг Майкла стремительно возрос. Его же поведение было пригласительным. Оно и есть то, что Фабри назвал дистанционным манипулированием. Во взлете Майкла сказалась и другая закономерность, отмеченная Фабри: внимание обезьяны сосредоточивается на предмете в руке, а не на том, что может находиться поблизости.

Несомненно, что в последнем случае мы наблюдаем возникновение так называемого моторного образа, смысл которого состоит в действии, в движении, в «механизме» без какой-либо конкретизации.

Для превращения моторного образа в понятие необходимо, чтобы последнее означало не только действие, но и его результат. В таком случае понятие приблизилось бы вплотную к понятию о предмете.

Но отдает ли обезьяна себе отчет в механизме ситуации с зажатым в руке предметом? Очевидно, нет. У нее нет вертикальной системы надобразов, нет возможности развести полюс опредмеченности (вещи) и полюс персонифицированности. У нее нет того разведения по полюсам реальности, которое позволило бы предметности выступить в самостоятельной функции смешного. Обезьяне есть чему радоваться, но нечему смеяться.

Вернемся к оставленному в колыбели младенцу. Нам надо рассмотреть еще одну игру с грудным младенцем, вызывающую у него смех. По слову, которое при этом произносят, игру называют «ку-ку». Ведет ее обычно мать. Она склоняется над ребенком и, вступив с ним в визуальный контакт, закрывает свое лицо руками. Через некоторое время мать открывает лицо и произносит слово «ку-ку». Ребенок начинает улыбаться и смеяться, когда лицо открыто, огорчается и готов плакать, когда лицо закрыто.

Игра эта известна многим народам. У англичан и американцев она носит название «пикабу», «пипбо», «бопип». Судя по Оксфордскому и другим словарям английского языка, «пип» в этом слове близко к древнегерманскому «кик». «Пик» — значит «взгляд украдкой». В конце XIX — начале XX в. слово «пикабу» стало означать короткую женскую прическу, в которой прядь закрывала один глаз [25]. Часть слова «бу» словари не объясняют.

В «Немецком словаре» братьев Гримм словосочетание «быстро взглянуть» (например, в окно) выражается словом «куковать». Они ставят это слово в связь с возгласом «ку-ку» в детской игре в прятки [26]. Аналогичный возглас «ку-ку» есть во французском языке [27]. Несомненно, что в этом же ряду стоит и славянское «ку-ку», выражающее необходимость обнаружить себя на короткое мгновение в детской игре в прятки.

На Кавказе материнская игра типа русской «ку-ку» также хорошо известна. У балкарцев мать говорит при открывании лица слово «кляу». Иногда она открывает только один глаз. Это слово играющие дети повзрослее произносят, когда прячутся, например, из-за двери. Мать, играющая в «ку-ку» с ребенком, у балкарцев может также произносить слово «есть» (при открытом лице), «нет» (при закрытом) [28]. У чеченцев эта игра сопровождается словом «ба» (с протяжным «а»). Этимология слова — «вот я», «явилась». Очевидно, это «ба» этимологически связано с чеченским словом, означающим «смотреть» и «глаз» («барг») [29]. Наконец, сошлемся на удмуртский материал, где произносят слово «ать» со значением «явилось, обнаружилось» [30].

Как было показано, ребенок в колыбели — «вещь», он «вовне». Он дистанцирован вместе со всеми другими вещами, создающими условия существования человека, его бытие. И это бытие «читает» поведение взрослого — матери. Тогда в игре в «ку-ку» мать — это текст. А ребенок находится вне текста, вне социума и даже вне культуры. Тогда его смех — смех божества.

Есть много этнографических свидетельств, говорящих о табуированности ребенка, находящегося в колыбели. Его вынимают с особым ритуалом, долго не показывают чужим и т. п. Короче, контакт с ребенком ограничен. Ограничен и взгляд матери в игре «ку-ку»: она смотрит на него недолго или смотрит одним глазом. Но в возгласе «ку-ку» и аналогичных ему, выражающих смысл кратковременного показывания, обнаружения, констатируется присутствие ребенка как табуированного сакрального существа. Игра с ребенком — это архетипная игра с божеством. Смех ребенка означает присутствие божественности. «Я пришел», «я здесь»,— говорит ребенок этим смехом.

Это не хороший («белый») смех взрослых, о котором В. Тэрнер сказал, что он «противостоит гордыне, тайной зависти, похоти и злобе» [31], потому что смех взрослых всегда социален, всегда «противостоит», за очень редкими исключениями. Детский смех не социален и не культурен, но абсолютен. Он не хороший и не плохой, а только знак прихода божества.

У нас нет никаких оснований вычленить истоки абсолютного смеха в выразительных артикуляциях обезьян. То, что у ребенка, говоря словами Бергсона, не обязательно человеческая природа, вовсе не означает, что у него природа животная. У ребенка есть витальная, но не животная природа. И еще та, о которой мы в основном говорим,— божественная. Сокрытая, но являющаяся с абсолютным смехом.

Детский смех позволяет нам выработать общую гипотезу происхождения смеха. Она может быть только «организменной». Столь же, сколь «организменна»

гипотеза Л. С. Выготского о происхождении эстетического переживания [32]. Выготский показал, что задержка наружных мускульных проявлений порождает художественные эмоции. Подобно тому, как задерживается в ударе рука ребенка, играющего в борьбу. В эстетическом переживании, считал Выготский, вместо сжимания кулаков и дрожи в коре головного мозга возникает очаг центральной эмоции. Он называл мускульную задержку «коротким замыканием». В теории Выготского фантазия порождается блокировкой мускульных движений. Телесно-частное здесь порождает эстетическое всеобщее. Нечто схожее, но более сложное обнаруживается и в детском смехе. Иммобилизация ребенка не только стимулирует фантазию — имажинитивный абсолют по Я. Голосовкеру [33]. Ребенок, находящийся в колыбели, возбуждает каскад человеческих архетипов (дитя, матери, персоны, вещи, игры, а также культурогенные архетипы). Но главный из всех — архетип сакральности. Сакральность дает ощущение всеобщности вне нас находящегося бытия, но не безразличного к нам, а к нам стремящегося. И мы в своей частности пытаемся установить контакт с всеобщностью. Взрослым это очень трудно сделать. Для этого надо быть безличностным, сорвать с себя личину и не одну.

Библейскому Моисею перед лицом Бога пришлось опустить на свое лицо покрывало. В игре с детьми мы все-таки коротким взглядом можем продемонстрировать свое лицо. «Мы», пожалуй, сказано сильно. Это делает мать. Помещенный в колыбель ребенок смеется не для себя и не для кого-то, выражая, как в плаче, свою потребность-частность. Он просто смеется со всеми богами и со всем человечеством своим абсолютным смехом.

Все остальное в проблеме происхождения смеха относится к теме социализации и культурогенеза. Определенные основания для решения поставленной проблемы может дать рассмотрение комичного, поэтики смеха вообще и катарсиса. Перспективен также ареально-типологический и исторический подход (например, на материале архаических, средневековых и современных карнавалов). Не вникая глубоко во все эти области, но имея их в виду, мы полагаем, что там отсутствуют данные, которые могли бы противоречить нашей гипотезе.

Примечания

[1] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 84.

[2] *Сэпир Э.* Два навахских каламбура // Избр. тр. по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 462—463.

[3] *Флоренский П. А.* Столп и утверждения истины // Соч. Т. 1. М., 1990. С. 326.

[4] *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1979. С. 284.

[5] Илиада. 1. 599. Одиссея. VIII. 327.

[6] *Reihach S.* Cultes, mythes et religions. T. IV. P., 1908. P. 112—113.

[7] *Фрейденберг О. М.* Указ. раб.

[8] Собрано в Абхазии в начале 1980-х годов.

[9] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 297.

[10] Сюжет записан автором у кабардинцев, балкарцев, чеченцев в конце 1980-х — начале 1990-х годов.

[11] *Пещерева Е. М.* Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976. С. 5.

[12] Записи автора у многих народов Северного Кавказа. В Чегемском ущелье балкарцы даже показывают такой обрыв. 1992 г.

[13] Handworterbuch des deutschen Aberglaubens. Leipzig, 1930. Bd. V. S. 879.

[14] *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях и обрядах. Вып. 1. Т. 1. СПб., 1898. С. 12.

[15] *Мамакин И.* Наброски из мира народной педагогики // Живая старина. СПб., 1894. Вып. 7. С. 294—298.

[16] *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 187.

[17] Записи автора 1989—1995 гг.

[18] *Абрамян И.* Первобытный праздник. М., 1983. С. 151; *Берндт Р., Берндт К.* Мир австралийских аборигенов. М., 1990. С. 181.

[19] *Levi-Strauss C.* L'Homme nu. T. IV. P. 420—422.

[20] *Бергсон А.* Два источника. М., 1991. С. 288—350.

[21] *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 160—300.

[22] Материал, собранный автором в Аджарии в начале 1980-х годов.
[23] *Фабри К. Э.* Обращения с предметами у низших обезьян и проблема зарождения трудовой деятельности. Вып. 1. М., 1958. С. 23—32; *его же.* Об избирательном отношении к цвету предметов у макаков-резунов. Вып. 7. М., 1961. С. 133—141.
[24] *Лавик-Гуддол Дж. ван.* В тени человека. М., 1974.
[25] The Oxford english dictionary. V. XI. Oxford, 1989. P. 429—430; A new english dictionary. V. VII. Oxford, 1909. P. 612.
[26] *Grimm J., Grimm W.* Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1873. S. 252.
[27] Dictionnaire de la langue francaise. T. I. P., 1863. P. 835.
[28] Собрано автором у балкарцев в 1993 г.
[29] Собрано в Чечне в 1989—1995 гг.
[30] Любезно сообщено Л. С. Христолюбовой 2 июня 1995 г.
[31] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 178.
[32] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 200—203.
[33] *Голосовкер Я.* Логика мифа. М., 1987.

Germeneutic Approach to the Study of the Origins of Humour

The author disputes A. G. Kozintsev and M. L. Butovskaya's views on the origins of humour. An attempt is made to make up a germeneutic list of human traditions of laughter and to elaborate his own hypothetis using child laughter as a case study.

Ya. V. Chesnov

© 1996 г., ЭО, № 1

М. Б. Мейтарчиян

СВЕДЕНИЯ О ПОГРЕБАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ИРАНСКИХ ЗОРОАСТРИЙЦЕВ В XVII—XX вв.

Зороастризм — древнейшая «религия откровения», оказавшая определенное воздействие на буддизм, христианство и ислам. Одно это объясняет незатухающий интерес к сложным проблемам, так или иначе связанным с «Авестой» [1] — священным писанием последователей Заратуштры. О точном значении слова «Авеста» ученые еще не пришли к единому мнению, предполагают, что оно означает либо «наставление», либо «восхваление» [2].

Одна из книг «Авесты» — «Видевдат» Videvdat (далее — Vd.) (от измененного авестийского Vidaeva data, что означает «закон против дэвов», т. е. злых существ) в значительной степени заполнена предписаниями, призванными предотвратить контакт с мертвым телом, губительный для души человека и обожествленных стихий. Для этого необходимо выставлять трупы на съедение собакам и птицам, очищенные кости рекомендуется собирать в некие вместилища. Соответствия или противоречия этим предписаниям нередко стремятся найти для определенной категории своих материалов археологи, работающие в Средней Азии, Иране и Закавказье — там, где возник, господствовал или был известен зороастризм [3].

Не следует забывать, что, несмотря на жестокие удары, эта древняя религия остается живой в немногочисленных общинах в Иране и среди парсов в Западной Индии, куда зардушти уходили от преследований начиная с VIII в. Именно в этой среде сохраняли и переписывали священные тексты, которые А. Анкетиль Дюперрон в 1771 г. сделал достоянием европейской науки. Удивительные обычаи зороастрийцев (*гебров*, как их именовали в мусульманском окружении) привлекали внимание купцов и путешественников и ранее, но лишь много позднее появились немногочисленные научные полевые исследования. Этнографическим по своей