



**Александр Козинцев —**

доктор исторических наук, специалист в области биологической и культурной антропологии, автор 280 публикаций, в том числе 8 монографий. Среди его научных интересов — биосоциальная сущность человека, реконструкция путей заселения Евразии и Америки, связь между распространением языков, физических типов и археологических культур, внедрение новых признаков и методов в практику антропологической классификации. В этой книге затрагивается широкий круг вопросов — уникальность вида *Homo sapiens*, его изначальная и необратимая оторванность от природы, происхождение речи, семиотические и философские аспекты языка, его отличие от систем коммуникации животных, соотношение чувств и ролей в истории, форма и содержание трагедии и комедии, эволюционная и культурная история игры и смеха, древние корни и современные жанры комического искусства. Автор развивает свои теории в диалогах с представителями смежных наук — психологии, филологии, лингвистики. Фрагменты переписки с ними включены в книгу.

ISBN 978-5-907498-60-0



9 785907 498600 >

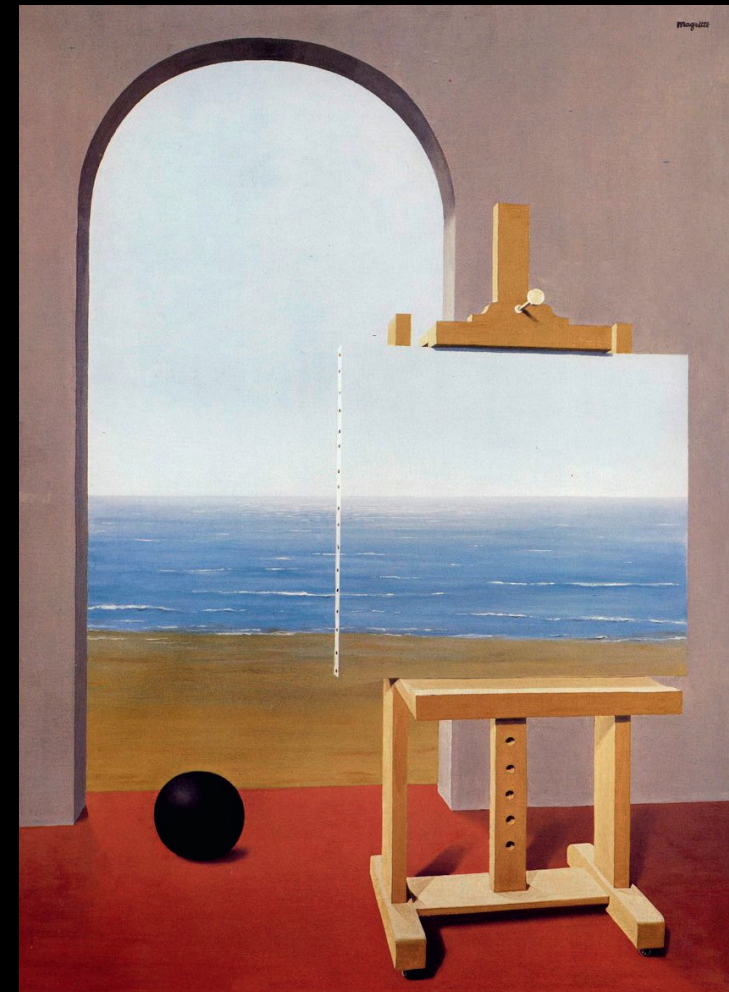
А. Г. КОЗИНЦЕВ    ЯЗЫК—РЕАЛЬНОСТЬ—ИГРА—СМЕХ

РАЗУМНОЕ ПОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫК  
LANGUAGE AND REASONING

**А. Г. КОЗИНЦЕВ**

# ЯЗЫК—РЕАЛЬНОСТЬ—ИГРА—СМЕХ

**Антропологические фрагменты**



РАЗУМНОЕ ПОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫК

---

LANGUAGE AND REASONING



МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

А. Г. КОЗИНЦЕВ

# ЯЗЫК—РЕАЛЬНОСТЬ—ИГРА—СМЕХ

Антропологические фрагменты



Издательский Дом ЯСК  
Москва  
2024

УДК 8  
ББК 81  
К 59

*Утверждено к печати  
Ученым советом Музея антропологии и этнографии  
имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН*

Рецензенты:

*Л. Б. Вишняцкий*

(д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института истории материальной культуры РАН),

*И. Э. Клюканов*

(д-р филол. наук, профессор Восточно-Вашингтонского университета),

*В. А. Петровский*

(д-р психол. наук, профессор Высшей школы экономики)

**Козинцев А. Г.**

К 59 Язык — реальность — игра — смех: Антропологические фрагменты. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2024. — 368 с. — (Разумное поведение и язык. Language and Reasoning).

ISBN 978-5-907498-60-0

В книге собраны тексты, написанные автором за последнюю четверть века. Их объединяет тема уникальности человека — существа, наделенного речью и осознающего свою биокультурную двойственность. Под углом зрения этой двойственности обсуждается широкий круг вопросов — от метафизики до политики и от религии до эстетики комического. Некоторые тексты уже публиковались в России, другие оставались неопубликованными, третьи были изданы только на Западе и российскому читателю неизвестны, четвертые написаны специально для этой книги.

Ввиду содержательной и стилистической разнородности текстов книга не имеет единой целевой аудитории. Но мы надеемся, что по крайней мере некоторые ее разделы заинтересуют специалистов, работающих в разных областях гуманитарной науки, а также непрофессионалов, задумывающихся о природе человека.

**УДК 8  
ББК 81**

*В оформлении переплета использована  
картина Р. Магритта из серии «Условия человеческого существования»*

ISBN 978-5-907498-60-0



© Козинцев А. Г., 2024  
© Издательский Дом ЯСК, 2024

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	7
1. Религия глазами антрополога .....	15
1.1. Происхождение человека: что мы знаем и во что верим? ..	15
1.2. Необъясненная религия. ....	26
2. Коммуникация, семиотика и языковой Рубикон .....	36
2.1. Икскуль и Пирс. Существует ли биосемиотика? .....	36
2.2. Два интерпретанта .....	42
2.3. Редукционистское понимание глоттогенеза: Дарвин против Декарта .....	47
2.4. Языковой Рубикон, сальтационизм и антидарвинизм: необходимая связь? .....	68
2.5. От Павлова и Выготского к Дикону и Томаселло .....	73
2.6. Семиотический треугольник и вторая сигнальная система .....	78
2.7. Язык и СКЖ: слом барьера, а не усовершенствование ...	87
2.8. Вперед к Выготскому: язык как социальное явление ....	93
2.9. Возникновение языка .....	98
2.9.1. Поздняя революция? .....	98
2.9.2. Раннее возникновение и дальнейшая эволюция? ..	106
2.9.3. Компромисс Рогинского и протоязык .....	109
3. Эмоции и свобода воли .....	112
3.1. Метаистория эмоций: врожденные программы и/или культурные модели .....	112
3.2. Переписка с В. А. Петровским о свободе воли .....	122
4. В чем (еще) был неправ Фрейд? .....	126
4.1. Сознательное и бессознательное в детском примирении. .	126
4.2. О фасаде анекдота и о том, что за ним таится .....	128

5. Уничтожение содержания формой: от Шиллера до русского формализма .....	132
6. Смех, плач и прочие паралингвистические знаки. ....	138
6.1. Переписка с Г. Е. Крейдлиным о невербальной семиотике, языке, реальности и наивной картине мира .....	138
6.2. Смех, плач, зевота: психология чувств и/или этология общения .....	152
6.3. Феномен «смех-плач»: о различии сходного .....	165
6.4. Чувства и роли в традиционной и посттрадиционной культуре: о сущности и культурных смыслах смеха и плача .....	171
7. Общие проблемы комического .....	183
7.1. Кант и смех .....	183
7.2. Эволюционное бегство: С. М. Эйзенштейн и теория комического .....	197
7.3. Разнонаправленное двуголосое слово: эстетика и семиотика юмора .....	217
7.4. Переписка с К. М. Шилихиной об иронии и юморе .....	236
8. Жанры комического: трикстериада, (анти)паремия, анекдот, телешоу. ....	241
8.1. О функции трикстера .....	241
8.2. Заметки о русских антипословицах .....	255
8.3. Анекдоты о Сталине и теория комического .....	267
8.4. Переписка с А. Крикманном об анекдотах и их персонажах .....	285
8.5. «Куклы» Виктора Шендеровича: гнев и шутка .....	292
Послесловие .....	309
Литература .....	312
Предметный указатель .....	349
Именной указатель .....	360

## ПРЕДИСЛОВИЕ

На обложке этой книги — репродукция одной из картин Рене Магритта из серии «Условия человеческого существования». Назовем эту репродукцию отображением четвертого уровня (далее увидим почему). Перед нами оптическая иллюзия, кажущаяся предельно простой. Здесь нет ни зеркал, которые отражали бы позирующих персонажей, ни самих персонажей, ни художника, их воспроизводящего, как на полотнах ван Эйка и Веласкеса.

У Магритта все проще. На картине внутри картины (это отображение третьего уровня) — пейзаж, который точно вписывается в «подлинный» пейзаж за окном. Перенесемся силой воображения в эту комнату, протянем руку к картине на мольберте и коснемся холста. Обман разоблачен! «Критерий истины — практика», — вспоминаем мы затверженную мысль. А теперь перенесемся в музейный зал и протянем руку к той части картины, на которой «подлинный» пейзаж (впрочем, лучше не надо, ведь музейные правила это запрещают). Поэтому коснемся изображенного пейзажа лишь мысленно — увы, под пальцами будет тот же холст с тем же красочным словом. Это отображение второго уровня. Выясняется, что разоблачили мы не художника, а сами себя: думали, что созерцаем одновременно реальность и ее образ, но оказалось, что перед нами всего лишь два уровня отображения.

Если бы мы вновь попали в изображенную художником комнату, то, конечно, увидели бы за окном «подлинный пейзаж». Это отображение первого уровня — уже не на холсте, а в нашем сознании. А ну как и это иллюзия? Но проникнуть глубже уже не получится. Воспринять саму реальность (ее можно было бы условно назвать отображением нулевого уровня) нам не дано. И даже если бы мы ее каким-то чудом все-таки восприняли, то, как заметил проницательный Кант, и в этом случае воспринятое тоже — по определению! — было бы не самой реальностью, а ее отображением в нашем сознании. «Вещь сама по себе» принципиально невоспринимаема именно потому, что



она вне нашего сознания. Данная проблема (а вокруг нее вращается вся философия) принципиально неразрешима.

Психические и физические феномены образуют таинственное и неразрывное единство. Тайна в том, что, хотя первые словно специально созданы, чтобы отражать вторые (в этом вроде бы и состоит единственная их функция), самого процесса отражения мы не видим и, что самое обескураживающее, никогда не увидим. Никакая «теория отражения» нам тут не поможет<sup>1</sup>. Об этом прекрасно написал психолог Л. М. Веккер (1998):

Другие встречающиеся в природе и технике виды предметных изображений в меру доступности их оригиналов чувственно-му восприятию доступны ему и сами. Механический отпечаток, фотографическое, телевизионное или киноизображение в такой же мере чувственно воспринимаемы, как и их объект. Более того, самая эта их чувственная доступность определяет их функцию и существо. Психический же процесс, воспроизводя картину предметной структуры своих объектов, сам по отношению к этой картине остается совершенно прозрачным и тем самым невоспринимаемым. Эта прозрачность и невоспринимаемость психического процесса составляет такой же его необходимый атрибут, как и, наоборот, воспринимаемость фотографического, скульптурного, сценического или другого изображения в технике, природе или искусстве.

Прозрачность и невоспринимаемость... Что за наваждение! Разве наука о мозге не способна помочь нам разобраться в этом? Увы, нет, ибо проблема лежит не в естественно-научной, а в логической плоскости. Вот зачем Л. Витгенштейну (2017/1921: 176) понадобился «метафизический субъект», который, в отличие от психологического, является не частью мира, а границей мира: «Вы говорите, что здесь дело обстоит точно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности вы сами не видите глаза. И ни из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом».

Равным образом, ни из чего в уопостижаемом мире нельзя заключить, что психологический субъект, которого изучают эволюционная антропология и наука о мозге, первичен, а метафизический вторичен. Единственное, на что может сослаться психологический

---

<sup>1</sup> Обзор теорий, пытающихся разными способами (большей частью неудачно) найти подход к этой тайне, см., например: Ревонсуо, 2013.

субъект в споре о первородстве с метафизическим субъектом — это, во-первых, то, что не только с естественно-научной, но и с логической точки зрения он должен предшествовать метафизическому субъекту, а во-вторых, то, что его страшит солипсизм (опровергнуть который он не может). К солипсизму, кстати, и пришел Витгенштейн, см. послесловие.

Выражение “*La condition humaine*” (название картины Магритта) иногда переводят как «Удел человеческий», что подчеркивает бесплодность наших попыток увидеть одновременно и сам предмет, и его отображение в сознании. Ломать голову над тем, насколько реальна реальность, отображать ее, давать ей какие-то имена, прорываться к ней сквозь кажимость свойственно только существу, наделенному речью — человеку. В главе 2, посвященной уникальности человеческого языка, я к этому вернусь.

Пьеса Александра Блока «Балаганчик» показывает то же самое средствами театра. Ее обычно связывают с символизмом, на мой же взгляд, она куда реалистичнее всех пьес А. Н. Островского, вместе взятых. С самого начала на сцене появляется Автор<sup>2</sup>. Но едва он вмешивается в игру, как некая рука утягивает его обратно за кулисы. Одному из актеров — Арлекину — наскучивает представление, и он выпрыгивает в окно, которое оказывается нарисованным на бумаге. Разрывая ее, Арлекин прыгает в пустоту. В разрыве видна Смерть. Актеры бросаются враспынную. Автор снова пытается вмешаться — но декорации взрываются вверх. Маски вместе с Автором убегают. Остается Пьеро, жалующийся — не актерам (их никого не осталось), а нам, зрителям, — на то, что невеста его оказалась картонной. Считайте, сколько уровней отображения в этой игре — четыре? пять? больше? К комедии дель арте я еще вернусь в разделе 8.5, посвященном «Куклам» В. Шендеровича, а сейчас скажу, что у животных театра нет (хотя Н. Н. Евреинов пытался доказать обратное). У человека между тем не просто есть отдельная от жизни игра в жизнь, но

---

<sup>2</sup> В отличие от ван Эйка и Веласкеса, Магритт скрыл художника, а ведь мог бы показать, да не одного, а сразу двух — и автора картины на мольберте, и себя самого. А мог бы еще и зрителей, обсуждающих картину, как в метапьесе Гоголя «Театральный разъезд» (см. раздел 8.5). «А мог бы и Бога, который ставит перед человеком эти неразрешимые загадки», — возможно, скажет кто-нибудь. Я к этим словам отношения не имею, а потому ограничусь тем, что начну книгу с главы, где обсуждается религия. Первый ее раздел (1.1) адресован в основном верующим, второй же (1.2) — рьяным атеистам, считающим религию досадным недоразумением, сбоем в работе мозга.

и сама жизнь в высшей степени напоминает театр — настолько, что не быть актером человек не способен по своей сути. Об этом пойдет речь в разделе 6.4.

А сейчас вернемся к отображениям реальности. Одно из самых знаменитых описано в мифе, который пересказывает Сократ в диалоге Платона «Государство» (кн. VII):

— Посмотри-ка, — говорит он собеседнику, — ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол. <...> За этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Станный ты рисуешь образ и странных узников! — недоумевает собеседник.

— Подобных нам. <...> Разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры? <...> А предметы, которые проносят там, за стеной; не то же ли самое происходит и с ними? <...> Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят? <...> Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени? <...> Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов. <...> Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное. Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше.

Что ж, условия человеческого существования можно описать и так, но не слишком ли безотраднa эта картина? И не слишком ли долго пришлось бы нашим предкам дожидаться кого-то неведомого, кто освободил бы одного из них от «оков неразумия»?

Мне видится иная пещера. В одном из ее глубоких залов, далеко от входа, куда не проникает ни единый лучик света снаружи, стоит группа людей. У большинства в руках факелы, их чадный огонь освещает стену пещеры. У стены стоит человек, он с изумительной точностью, в минималистской манере, углем, мелом и охрой рисует на скальной поверхности животных. Это не платоновские тени, которые можно лишь воспринимать. Воспринимать умеют и животные. Но люди умеют то, чего не умеет ни одно животное. Они создают отображения второго уровня — проекции запечатленных в памяти образов — и дают этим образам имена. Тем самым они творят собственный мир, благодаря которому меняются сами. Но главное — они не молчат, подобно узникам из диалога Платона (будь это так, все их усилия были бы напрасны), а говорят друг с другом<sup>3</sup>.

Изображая животных, бросая в изображения камни, рисуя потоки крови, струящейся из ран, верхнепалеолитические люди, как умели, решали насущную задачу — заставить умчавшееся животное вернуться, чтобы убить его и обеспечить себя и собратьев пищей. Но искусство — не только магическое, но и психологическое средство. Оно решает задачу, которую сами люди перед собой не ставили, — сделать зримыми образы прошлого и будущего<sup>4</sup>. Промелькнувшее у нас перед глазами и тут же скрывшееся животное оставляет отпечаток

---

<sup>3</sup> Дотошный читатель скажет, что и эта воссозданная нашим воображением картина может оказаться иллюзией, как и вообще все, о чем мы рассуждаем с помощью изобретенных нашими предками языковых знаков. На это я могу ответить словами Готлоба Фреге: «На вопрос о том, не ошибаемся ли мы в каждом подобном случае, можно и не отвечать. Достаточно сослаться на наше намерение говорить и рассуждать именно о значении знаков, хотя и с оговоркой: “если таковое существует”» (см. раздел 2.1). Большая часть этой книги написана в предположении, что описываемое существует или существовало. Иными словами, предполагается, что человек (и только он) задумывается над метафизическими вопросами, потому что он продукт эволюции. Эта версия открывает перед разумом широкие перспективы, навсегда оставляя без ответа главный метафизический вопрос — о реальности самой эволюции и всего умопостигаемого мира.

<sup>4</sup> Согласно Р. Гаману (1913: 35–36), изобразительное искусство, делая образы зримыми, но не материальными, решает еще одну задачу — оно изолирует

в нашей памяти — перцепт, как назвал его У. Джеймс — отображение первого уровня. Воспроизводя его, человек создает отображение второго уровня. Запечатленный образ, пусть и растворенный во внешней среде, как на полотнах К. Моне, — это средство не только остановить мгновение, но и выделить объект из слитного потока ощущений. Так, с помощью языка (в том числе и языка искусства), перцепт превращается в то, что Джеймс назвал концептом. Руанский собор, даже и ставший под кистью Моне цветовым пятном, — все равно концепт, результат активности нашей мысли, а не перцепт, созданный пассивным ощущением, как уверяли импрессионисты. Поэтому Сезанн мог бы и не обводить предметы черными контурами, словно опасаясь, что они улетучатся, — рама картины сама по себе обеспечивает дискретность концепта.

Способность передавать информацию не только о том, что у нас перед глазами, но и о прошлом и будущем — важнейшее свойство языка, которое Ч. Хоккет назвал перемещаемостью. У животных есть образ прошлого (правда, запечатлеть они его не умеют, но память у них не хуже нашей), а вот образа будущего нет и быть не может — он создается языком и искусством. Так люди «освобождаются от оков неразумия» — не по волшебству и не поодиночке, как думал Платон, а с помощью коллективного разума и опыта. «Ничего-то мы, оказывается, не открыли», — сказал Пикассо, впервые увидев пещерную живопись. Да, она создана гениями, которых всегда единицы, но без помощи соплеменников они не смогли бы это сделать.

Творя собственный мир и тем самым все сильнее противопоставляясь природе, человек начинает раздумывать о том, что такое реальность. Достигнув определенной ступени умственного развития, он хочет знать, внешний ли мир перед ним или его отражение в сознании. А еще — сотворен ли этот мир или существовал изначально? Об этом, самом общем, вопросе пойдет речь в главе 1.

Глава 2, самая большая — о языке, о том, как он мог возникнуть, о том, в чем смысл грани, отделяющий нас от животного мира. В главах 3 и 4 будет сказано о природной и культурной составляющих наших эмоций и нашего поведения. Глава 5 посвящена одному из вопросов эстетики — тому, что Ф. Шиллер назвал уничтожением содержания формой (здесь затрагиваются отношения комического и трагического). Глава 6 — о смехе и плаче, о невербальной семиотике, о чувствах

и ролях. В главе 7 рассмотрены общие проблемы комического, а в главе 8 — некоторые его жанры.

Свести все это воедино — задача не из легких. Первоначально я хотел озаглавить книгу так: «О человеческом состоянии». Потом забраковал это название, опасаясь, что оно будет непонятно. Но общая тема книги все же именно такова. Я хотел рассказать о сущности человека, о его искусственности (если культура искусственна, то как может человек, от нее неотделимый, быть естественным?), о его прирожденном актерстве... И о причине всего этого — языке.

Одна из главных тем книги — смех. Так как все темы рассматриваются здесь под углом зрения эволюции, особое место уделено созданной С. М. Эйзенштейном эволюционной теории комического. Она важна не только для эстетики, но и для антропологии в целом (см. раздел 7.2). Эйзенштейн утверждал, что иногда в сознании (вернее, подсознании) человека совмещаются две точки зрения — его собственная и его предка, жившего в сколь угодно отдаленную эпоху. Позже это предположение блестяще подтвердилось в работах этнографов.

О механичности и искусственности человеческого поведения как источнике комизма писал А. Бергсон, имея в виду, конечно, не эволюционные, а социальные коллизии. И никому, кроме С. М. Эйзенштейна, чья теория комического оказалась не востребованной (собственно, незамеченной) даже в России, не пришло в голову, что подлинная причина смеха гораздо глубже. Еще одна часть нашего эволюционного наследия — бессознательная тяга детей к примирению — будет рассмотрена в разделе 4.1, который вместе с разделом 4.2 (о фасаде анекдота) включен в главу 4, посвященную фрейдистским трактовкам бессознательного.

Книга составлена из текстов, написанных или произнесенных за последние четверть века. Большинство из них опубликовано, но некоторые — только на Западе и нашему читателю практически неизвестны. К данной категории относятся и две не вошедшие в книгу большие статьи о политических карикатурах — времен Крымской войны (Kozintsev, 2013a) и Второй мировой (Kozintsev, 2015). Обе они, как и другие мои работы, доступны на сайте “Academia.edu” (<https://kunstkamera.academia.edu/AlexanderKozintsev>). Там же можно найти и существенно расширенное американское издание моей книги о смехе (Kozintsev, 2010).

Я признателен Е. В. Вельмезовой, Л. Б. Вишняцкому, И. Э. Ключакову, А. Д. Кошелеву, Г. Е. Крейдлину и В. А. Петровскому, познакомившимся с рукописью и высказавшим полезные замечания. Благодарю

Е. А. Морозову, О. В. Волкову и Н. Н. Щербакова, которые помогли улучшить текст.

Буду благодарен и читателям уже напечатанной книги, которые захотят поделиться со мной своими соображениями. Сделать это лучше всего по электронной почте: [alexanderkozintsev@yandex.ru](mailto:alexanderkozintsev@yandex.ru)

*Санкт-Петербург, апрель 2023 г.*

## РЕЛИГИЯ ГЛАЗАМИ АНТРОПОЛОГА

### 1.1. Происхождение человека: что мы знаем и во что верим?<sup>1</sup>

Я благодарю о. Кирилла, пригласившего меня на эту знаменательную встречу. Церковь, не только наша, но и западная, находится сейчас на переломе эпох, она остро нуждается в модернизации, в усвоении нового знания. Но приглашать ученых — дело опасное. Они люди непредсказуемые и могут наговорить такого, что не приведи Господи. Однако наш диалог происходит, кажется, в легком ключе, и в том же ключе я к нему и присоединюсь.

Мое выступление будет состоять из трех частей. Сперва я скажу о том, что вера не должна становиться на пути знания, затем — о том, что знание не должно становиться на пути веры, и, наконец, о том, как обстоит дело с проблемой грани между человеком и животными.

При советской власти такой диалог едва ли бы состоялся. Церковь находилась в приниженном состоянии, а мы, антропологи, считали ниже своего достоинства повторять банальности официальной атеистической пропаганды. Лет 30 назад я, в качестве лектора общества «Знание», читал лекции в разных точках бывшего СССР. Слушатели в городках Западной Украины и на хлопковых полях Таджикистана задавали мне вопросы. Спрашивали о том, что я, как антрополог, думаю о таких-то и таких-то местах в религиозных текстах, противоречащих тому, о чем я говорил. Я честно признавался, что не могу ответить, так как ничего в этом не смыслю. Я могу говорить о том, что знаю и понимаю, но не могу говорить о том, чего не знаю и не понимаю.

И вот времена изменились. Церковь подняла голову, а нам все чаще приходится обороняться. Все вы слышали об «обезьяньем процессе»,

---

<sup>1</sup> Выступление на научно-богословской конференции «Происхождение мира и человека» (Санкт-Петербург, 2010).



вызванном тем, что некоей девочке и ее папе показалось оскорбительным преподавание дарвинизма в школе. Спрашивается, для того ли мы избавились от идеологических пут советской эпохи, чтобы надевать на себя ничуть не лучшие пути ханжества и обскурантизма на манер Соединенных Штатов 20-х гг. прошлого века?

В предреволюционной России было не так — хотя церковь не была отделена от государства, а школа — от церкви, но Закон Божий и биология преподавались как бы в разных плоскостях. И это в принципе правильно, хотя вера часто пыталась выдавать себя за знание. А в нашем светском государстве конфликты между верой и знанием то и дело возникают, как возникали они в государстве советском. Это надуманный, искусственно созданный раздор.

Споры антропологического знания с верой кажутся мне сейчас столь же излишними, какими они мне казались при советской власти. Это только на первый взгляд они стали более актуальными в наше время, а, если вдуматься, они и сейчас так же бесплодны, как и прежде. В самом деле, прогресс в науке о происхождении человека (как и во всякой другой науке) произошел огромный, но что толку?

О. Кирилл спросил меня, есть ли у меня презентация и не хочу ли я ее показать. Есть у меня презентация, и не одна, но большого смысла показывать их здесь я не вижу. Никакие презентации никакие факты не могут поколебать веру. Знание основано на мысли, вера — на чувстве. Это два разных модуса восприятия мира, которые не могут и не должны враждовать. Если я что-то знаю, то мне не нужно в это верить. Напротив, если я во что-то верю, то мне не нужно этого знать. Знать (или не знать) я могу имманентные вещи, верить (или не верить) — в трансцендентные. Например, я *знаю*, что Земля вращается вокруг Солнца, а Луна — вокруг Земли. Я могу, если мне этого хочется, *верить* в то, что Иисус Навин по воле Бога остановил Солнце и Луну на небосводе и они не сдвинулись с места, покуда евреи не перебили своих врагов. Вопрос вот в чем: должны ли мы доверять подобным рассказам, отнюдь не трансцендентным (недоступным для рациональной проверки), или же разумнее верить в некие гораздо более общие, именно трансцендентные принципы, по самой сути своей такой проверке не поддающиеся?

Фраза Тертуллиана из трактата “De carne Christi” (ее часто неверно цитируют) — “Credibile est quia ineptum est” (достойно веры, ибо нелепо) — означает буквально следующее: если нечто закрыто от знания и даже кажется нелепым с точки зрения знания, то я могу в это лишь верить, если я этого хочу, и никто не может меня разуверить.

Но ведь отсюда следует и обратное: если что-то открыто для знания, то нет никакого смысла в это верить, именно потому, что мы это знаем (или, напротив, знаем, что этого быть не может). Скольких недоразумений удалось бы избежать, если бы атеисты не пытались проникнуть туда, куда наука проникнуть в принципе не может, а верующие ограничили бы свою веру именно этой, недоступной для знания, областью! Если бы граница между обеими областями была наконец демаркирована, то принцип «Кесарю кесарево, а Богу Богово» реализовался бы в полной мере.

Но беда в том, что слова Тертуллиана толкуют лишь в буквальном смысле, забывая о том, что из них следует. Потому-то многим и сегодня кажется, что вера и знание должны спорить и враждовать. Представители буквалистского креационизма принимают в штыки научные факты, тогда как недалекие представители научного знания полагают, что способны доказать ошибочность веры.

Обе стороны неправы, но находятся они в неравном положении. Прогресс в физической антропологии со времен Дарвина достигнут огромный, по части же опровержения эволюционной теории прогресса не наблюдается почти никакого. Фактически аргументы против знания приводятся те же, что и в XIX в. И неудивительно — наука должна трудиться в поте лица, добывая факты, заботясь о доказательности, а религии это ни к чему. Ей не нужны факты, ей потребна лишь вера.

Как тут не вспомнить Чехова — его «Письмо к ученому соседу»:

Если бы человек, властитель мира, умнейшее из дыхательных существ, происходил от глупой и невежественной обезьяны, то у него был бы хвост и дикий голос. Если бы мы происходили от обезьян, то нас теперь водили бы по городам Цыганы на показ <...> Разве мы покрыты кругом шерстью? Разве мы не носим одеяний, коих лишены обезьяны? Если бы наши прародители происходили от обезьян, то их не похоронили бы на христианском кладбище.

Почти буквально то же самое было недавно повторено на «обезьяньем» процессе, который затеяла девочка по наущению отца. Далее в чеховском тексте следуют примеры, опровергающие астрономию, а за ними следует знаменитая фраза, ставшая крылатой: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда». Фраза эта ставит крест на всех попытках науки опровергнуть буквалистский креационизм.

Вот почему я считаю бесполезным заниматься таким опровержением. Какие бы аргументы мы ни приводили, в ответ мы услышим то же самое: этого не может быть, потому что этого не может быть никогда.

Снова и снова говорят, что против идеи низменного происхождения человека восстает наше нравственное чувство. Однако еще Дарвин в записной книжке 1837–1838 гг. писал, что эволюционный взгляд на происхождение человека отнюдь не принижает его, а, наоборот, возвеличивает. Если человек сам, в результате собственной эволюции поднялся на высшую ступень органической лестницы, то у него, — писал Дарвин, — есть все основания занять в будущем еще более высокое положение.

Мне это напоминает разное восприятие «низменных родственников» политиков в Европе и в США. В Европе, где еще живы пережитки аристократизма, политики считают зазорным иметь «низменных родственников», считая, что те их дискредитируют. Напротив, в демократической Америке иметь таких родственников считается для политика преимуществом — смотрите, моя родня никудышная, а я выбился наверх и вот баллотируюсь в президенты. В вопросе о нашей эволюционной родословной мне ближе второй взгляд.

Снова и снова говорят, что дарвинизм фактически неверен, так как есть много чего в природе и человеке, чего не объяснить естественным отбором. Много примеров высшего, непостижимого совершенства, но много также странного и бесполезного. Скажу больше: много и вредного. Примеров достаточно, но я ограничусь четырьмя, относящимися к человеку.

Вспомним о зубах мудрости, которые упрямо продолжают расти, несмотря на то что для них не осталось места в наших редуцировавшихся челюстях. Это приводит к тому, что их часто приходится удалять хирургически.

Вспомним об аппендиксе, который не только не нужен человеку, но и угрожает его здоровью.

Вспомним об иммунитете. Какая полезная, казалось бы, вещь! Но этот самый иммунитет стремится отторгнуть плод в чреве матери при резус-несовместимости. Вдумайтесь только: материнский организм отторгает собственный плод, словно какую-нибудь занозу! То же самое происходит при пересадке органов.

Но, наверно, самый вопиющий пример — опухолевый рост. Разве раковые клетки атакуют наш организм извне? Разве они не принадлежат к нему? Принадлежат, это наши собственные клетки. Их возник-

новение и губительное размножение происходят по тем же законам, что и рост и развитие других частей организма.

Но если эти примеры что-то и опровергают, то вовсе не дарвинизм, а напротив — буквалистский креационизм, теорию «разумного замысла». В самом деле, какой разумный (в нашем понимании) замысел может быть в том, что человеческий организм столь несовершенен? Он словно машина, состоящая из кое-как пригнанных друг к другу частей и то и дело выходящая из строя. Частям нашего организма нет дела до нашего благосостояния, они работают в автономном и автоматическом режиме, каждая сама по себе и для себя, без оглядки на другие части и на общую пользу. Теория «эгоистичного гена» Р. Докинза в той резкой форме, в какой она сформулирована, может покорибуть даже атеиста, но нельзя не признать, что в своих основах она справедлива.

Однако и в высшем совершенстве и гармонии много несовершенного и дисгармоничного! Возьмем человеческий мозг с его поразительной уязвимостью для разного рода расстройств. Как ни странно, человек в данном отношении уступает животным. Наш замечательный медик С. Н. Давиденков назвал это «парадоксом нервно-психической эволюции». В качестве объяснения он указал на то, что человек, создав культуру, вывел себя из-под контроля естественного отбора.

Дарвинизм состоит не в том, чтобы объяснять любой орган или любую функцию полезностью или, если угодно, разумностью, а, напротив, в том, чтобы признать, что сохраняется (не «охраняется», а именно «сохраняется» — вот почему деизм мне ближе, чем теизм) все, что *не* уничтожается отбором. В частности, наследие эволюционного прошлого. Это так называемый эволюционный груз. Эволюция работает как бедный и экономный мастер, который делает новую вещь из частей старой. Например, части нашей нижней челюсти и нашего слухового аппарата составлены из кусочков жаберных дуг, которые когда-то были нужны нашим далеким водным предкам, а наземным существам стали ни к чему. Клод Леви-Строс назвал бы это бриколажем. Эволюция — типичный бриколаж.

Пытаться опровергать такие вещи с точки зрения веры, маскирующей под знание, — означает идти по безнадежному пути, по пути сдачи одной позиции за другой. Но вот вопрос — нам ли судить о разумности эволюции? Это вопрос ко всем нам — и к атеистам, и к верующим.

Вспомним уроки прошлого.

1543 г. — выходит книга Коперника “De revolutionibus orbium coelestium” («Об обращении небесных сфер») с изложением гелиоцентрической системы Вселенной.

1616 г. — католическая церковь вносит ее в “Index librorum prohibitorum” и запрещает распространение учения Коперника, так как оно противоречит Священному Писанию. Лишь в 1835 г. книга Коперника была исключена из этого списка.

Сегодня мало кому придет в голову, что гелиоцентрическая система посягает на авторитет церкви. Но ведь разница между теориями Коперника и Дарвина с точки зрения их якобы «опасности» для веры — лишь в том, что вторая сформулирована на три с лишним века позже. И лишь потому, что многим людям дарвинизм все еще кажется непривычным, они полагают, что он пагубен для веры. Получается замкнутый круг: поскольку дарвинизм непривычен, хотят ограничить его преподавание в школе; но если его не преподавать в школе, то он так и останется непривычным! А ведь не нужно быть пророком, чтобы предсказать, что рано или поздно (уверен, что не через 300 лет, а гораздо раньше) и дарвинизм, и теорию эволюционного происхождения человека придется признать так же, как признали теорию Коперника.

Путь буквалистского креационизма — это путь в никуда. Учить в наше время детей и взрослых мифам, созданным 5 тыс. лет назад, и выдавать эти мифы за знание — означает не только вносить смуту в человеческие души, но и подрывать дело веры. Мифы рано или поздно рухнут под натиском знания, но должна ли вера рухнуть вместе с ними? Вот главный вопрос: во что, собственно, мы можем верить? Мой ответ таков: мы можем верить, что все, о чем свидетельствует наука — часть общего замысла, о котором мы ничего не знаем и никогда не узнаем. Подорвать такую веру не может никакое знание, потому что чувство высшей, неподвластной нашему разуму, разумности вселенной — это именно чувство. Так же неискоренимо во многих из нас чувство того, что человеческая жизнь была бы лишена смысла, если бы не было бессмертия души. Такая вера неуязвима для знания, потому что чувство неподвластно мысли.

Итак, может ли религия сразу, а не путем постепенных и неизбежных уступок, обеспечить себе в человеческом сознании надежное место, где она была бы в полной безопасности от науки на вечные времена? Я ни в коем случае не решился бы давать кому-то в этой аудитории какие-либо советы, но о. Владимир сам попросил нас об этом, и отказать было бы грехом.

Итак, мой ответ — да, может. Именно таким оплотом веры может служить креационизм в его метафорическом варианте, сближающийся с деизмом. И для деиста, как и для теиста, профанное знание окружено прочным футляром, находящимся внутри сферы сакрального, которая для верующего и шире, и важнее. Такая модель мировосприятия исключает не только социальный конфликт, разжигаемый и воинствующими церковниками, и воинствующими безбожниками, но и внутренний конфликт в сознании верующих ученых. Атеист и естествоиспытатель находится внутри профанной сферы; верующий человек выходит из нее в сферу сакрального, но, поскольку обе сферы изолированы одна от другой, всякий конфликт между ними исключается.

Граница между верой и знанием должна быть «на замке» — вот принцип, который может и должен объединить всех нас, и верующих, и неверующих. На такой или близкой позиции стояли великие ученые Нового времени, будь то Ньютон или Лейбниц. И не нужно думать, будто деизм представляет собой последний рубеж в постепенной сдаче позиций, а за ним неизбежно последуют агностицизм или атеизм. Как раз наоборот! Именно деизм — самая прочная и неуязвимая разновидность веры. Именно он, как мне кажется, и должен составлять суть религиозного мировосприятия в нашу эпоху.

Если кому-то из присутствующих это покажется неприемлемым или даже кощунственным, я хочу напомнить о другой сакральной сфере — искусстве. Живя в сакральной стихии, поэт не отвергает ни знаний, ни здравого смысла (без них нельзя жить в реальном мире). Он просто заключает мирское в прочный футляр и отделяет его от священного, область которого неизмеримо шире и важнее для него. Искусство, подобно религии, целиком основано на чувстве и вере, и именно поэтому оно не враждебно ни мысли, ни знанию.

Чем дальше от буквалистского креационизма и чем ближе к деизму, тем более защищенной становится позиция верующего человека. Не нужно постоянного отступления, лавирования, неустойчивых компромиссов, постепенной и неизбежной сдачи позиций. Достаточно верить — именно не знать, а чувствовать, — что все раскрываемое наукой входит в высший замысел, разумный не в нашем наивном понимании, а в том, которое находится за пределами нашей мысли и нашего опыта.

Иногда говорят, что русскому сознанию, основанному якобы на крайностях, такая позиция чужда. Достоевский приучил нас (да и Запад) думать, что русские — либо ультранигилисты, либо уж если верим, то в самом детском, народном, буквалистском смысле.

В опровержение такого взгляда приведу замечательный документ, написанный глубоко православным человеком — А. К. Толстым. Это шуточная поэма «Послание Лонгинову о дарвинизме» (1872). Михаил Лонгинов, заняв пост председателя цензурного комитета, принялся рьяно бороться с дарвинизмом. Стихотворение Толстого — одна из вершин русской сатирической поэзии, оно блистательно в формальном отношении. А по содержанию это не революционная сатира, которая в наши дни мало кого интересует, а, напротив, глубоко религиозная. Тем именно она и ценна. Привожу стихотворение с купюрами:

Правда ль это, что я слышу?  
Молвят óвамо и семо:  
Огорчает очень Мишу  
Будто Дарвина система?

Полно, Миша! Ты не сетуй!  
Без хвоста твоя ведь <...>  
И тебе обиды нету  
В том, что было до потопа.

Если ж ты допустишь здраво,  
Что равны в науке мненья —  
Твой контроль с какого права?  
Был ли ты при сотвореньи?

Отчего б не понемногу  
Введены во бытиё мы?  
И не хочешь ли уж Богу  
Ты предписывать приёмы?

Способ, как творил Создатель,  
Что считал Он боле кстати,  
Знать не может председатель  
Комитета о печати.

Ограничивать так смело  
Всесторонность Божьей власти,  
Ведь такое, Миша, дело  
Пахнет ересью отчасти.

Ведь подобные примеры  
Подавать — неосторожно,  
И тебя за скудость веры  
В Соловки сослать бы можно.

Да и в прошлом нет причины  
Нам искать большого ранга,  
И по мне шматина глины  
Не знатней орангутанга.

С Ломоносовым наука,  
Положив у нас зачаток,  
Проникает к нам без стука  
Мимо всех твоих рогаток.

Льет на мир потоки света  
И, следя, как в тьме лазурной  
Ходят Божии планеты  
Без инструкции ценсурной,

Кажет нам, как та же сила,  
Но в иную плоть одета,  
В область разума вступила,  
Не спросясь у Комитета.

Брось же, Миша, устрашенья,  
У науки нрав не робкий,  
Не заткнешь ее теченья  
Ты своей дрянною пробкой.

Кто это написал — атеист? вольнодумец? Нет, автор «Иоанна Дамаскина», глубоко верующий христианин. Понимающий, что глупые друзья вроде Лонгинова вреднее для дела веры, чем умные враги. Шутка? Конечно! Но ведь шутили и смеялись и Владимир Соловьев, и Франциск Ассизский, и отцы пустынники. За этой шуткой и за этим смехом — глубокая и неколебимая вера.

И разве не о том же пишет апостол Павел в Послании к римлянам (11: 33–36): «О бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо всё из Него, Им и к Нему». Те же самые вопросы! А. К. Толстой почти буквально повторяет слова апостола Павла.

И разве не о том же, на высшем накале трагизма, из бездны, говорил праведник Иов:

Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать? Делает великое, неисследимое и чудное без числа!



Возьмет, и кто возбранит Ему? Кто скажет Ему: «Что Ты делаешь?» Ибо Он не человек, как я, чтобы я мог отвечать Ему и идти вместе с Ним на суд. Но Бога ли учить мудрости, когда Он судит и горних? Он делает, чего хочет душа Его.

Опять это слово — «неисследимое». Разве это не платформа для веры? Разве такую веру может поколебать знание? Нет, ни на йоту, потому что находятся знание и вера в разных плоскостях. Иов укоряет своих друзей-рационалистов за *скудость веры* — за то же, за что А. К. Толстой укорял Лонгинова.

Не нужно пытаться соединить несоединимое и выдавать веру за знание. Кстати, бывало и так, что люди веры оказывались победителями в споре с людьми знания. Происходило это потому, что ученые пытались выдать за знание свою веру. Напомню спор о пещерной живописи. Когда ее открыли, слишком рьяные сторонники Дарвина не поверили, причем аргумент приводили тот же самый — этого не может быть, потому что этого не может быть никогда. Человек произошел от обезьяны — откуда же в палеолите может быть искусство, да еще и столь совершенное? Правы тогда оказались первооткрыватели палеолитического искусства — аббат Брейль и другие. Этот пример показывает, что дело не в том, кто ты по профессии — ученый или священнослужитель. Важно другое — догматичен ли ты, пытаешься ли выдать веру за знание или же готов признать, что «неисследимы пути Господни».

Я перехожу к последней части своего выступления — о семействе гомининов и о проблеме грани между человеком и животными.

Нашей эволюционной линии 6–7 млн лет. Это время отделения человеческой ветви от ветви шимпанзе. Срок очень маленький по геологическим меркам. Низменная родословная? В какой-то мере да. Человек — всего лишь поздняя веточка на родословном древе приматов. Но что сделало его человеком? Сейчас на этот вопрос можно ответить уверенно — труд. Но если раньше в это нужно было верить (авторитет Энгельса в СССР был непререкаем), то теперь мы это знаем. Кстати, Марксу и Энгельсу очень не повезло — они писали много правильных вещей, но, как сказал один остроумный человек, даже нектар начинает вызывать отвращение, если его вливать через зонд. И вот сейчас мы выбрасываем за борт все, что составляло идеологический багаж советского режима, сциентистского по своей сути. И зря, потому что, например, в данном пункте Энгельс был совершенно прав.

Сегодня мы знаем, что наши ближайшие родственники по отряду приматов — шимпанзе — систематически употребляют каменные орудия. Правда, они их не изготавливают. Преднамеренно изготовленные каменные орудия появляются лишь 2,5 млн лет назад, одновременно с антропологически фиксируемыми перестройками мозга, указывающими на возникновение речи. Случайное совпадение? Вряд ли. Именно в это время и появляется род *Homo*. Биологическая систематика тут точна и по сути, и по букве. Поэтому с большой долей уверенности можно сказать, что изготовление каменных орудий в сочетании с языком и сделало нашего предка человеком. Язык и культура, видимо, возникают одновременно. Как только способность к употреблению каменных орудий дополняется способностью к их преднамеренному изготовлению, появляется речь, а она знаменует собой решительный отрыв человека от природы. Словно перевели стрелку на рельсах, в результате чего эволюционный путь человека необратимо удалился от путей всех других существ.

Ведь Энгельс повторил то, что до него сказал Гете: *Im Anfang war die Tat* — в начале было дело. Лишь в середине XX в. мы убедились в глубокой верности этих слов. Сначала было действие, а уже потом слово. Соединившись, эти две способности и дали человеческое качество — ту искру, которая, по словам Пьера Тейяра де Шардена (еще одного глубоко верующего ученого), озарила мрак предчеловеческого состояния. Чем скорее мы осмыслим это положение (теперь уже не только философское, но и естественно-научное), тем скорее поймем суть человека и его глубокого своеобразия по сравнению со всеми прочими существами.

Кто же прав? Несомненно, Дарвин, считавший, что эволюционное учение о человеке несколько не принижает его, а, наоборот, возвышает. Но правы и верующие люди, которые полагают, что человек отделен от прочих живых существ качественной гранью. Да, эта грань, несомненно, существует. Можно смотреть на нее с точки зрения религии, а можно с точки зрения науки, но по сути спорить нам не о чем: на каких бы позициях мы ни стояли, мы обязаны признать, что человек — существо абсолютно особое.

«Свободы воли нет, — говорят не в меру решительные представители нейронауки, — мозг решает все за нас и до нас». «Она есть, — возражают их противники, — причем только у человека, ибо нашим поведением управляет то, чего нет у животных — слово». «Вы говорите: я не свободен, — написал христианин Лев Толстой, — А я поднял и опустил руку. Всякий понимает, что этот нелогический ответ

есть неопровержимое доказательство свободы». «Не мозг управляет человеком, — вторил ему материалист Лев Выготский, — а человек мозгом». О чем же тут спорить?

Поэтому можно сказать: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься». Но можно сказать и по-другому: «Труд создал человека». И то, и другое верно, а потому пора наконец людям чувства (веры) и людям мысли (знания) положить конец многовековым распрям и объединиться на той почве, на которой их союз возможен и необходим.

## 1.2. НЕОБЪЯСНЕННАЯ РЕЛИГИЯ<sup>2</sup>

Самая известная книга эволюционного психолога и антрополога Паскаля Буайе (2018), опубликованная в России, к сожалению, с большим опозданием, представляет собой перевод с французского оригинала. Заглавие, однако, взято из американского издания (Буайе сейчас живет и работает в США), причем в русском переводе оно смягчено. По-английски заглавие таково: *Religion Explained* — «Объясненная религия».

На родине же Буайе, во Франции, книга называется «И человек создал богов». У современного русского читателя, из памяти которого еще не выветрились штампы советской атеистической пропаганды, такое название вызывает смешанные чувства. Если рассматривать его вне исторического контекста, то возразить, пожалуй, нечего. Еще в 1962 г. примерно так мог назвать свою книгу для детей человек с высокой научной репутацией — византинист А. П. Каждан. Но одни и те же слова могут звучать по-разному в устах Гольбаха, труды которого запрещались и сжигались (кстати, не позаимствовал ли Буайе название его первой атеистической книги — «Разоблаченное христианство?»), и в устах, скажем, Емельяна Ярославского. Поэтому когда в наши дни Р. Докинз ниспровергает религию с рвением, достойным газеты «Безбожник», вспоминаются слова молодого Тютчева, после разговора с которым Погодин записал в дневнике: «Остро сравнил он наших ученых с дикими, кои бросаются на вещи, выброшенные к ним кораблекрушением» (Тютчев в дневнике..., 1989/1825: 13). Времена изменились, и сравнение стало применимо, пожалуй, уже не к нашим ученым, совсем недавно пережившим такое кораблекрушение

---

<sup>2</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2020а.

(или, как выразился один известный политик, «крупнейшую геополитическую катастрофу»), а к иным из их западных коллег, давно уже забывшим о подобных катаклизмах<sup>3</sup>. Впрочем, кто знает? Если фундаменталистская индоктринация в нашей стране усилится по образцу США 1920-х гг., то и дискредитированный ныне воинствующий атеизм может снова показаться кому-то привлекательным.

Буайе начинает с разбора традиционных взглядов на религию (без всяких, правда, ссылок) и отвергает их один за другим. Причинами возникновения религии, по его мнению, не были ни потребность вникнуть в суть непонятных явлений (природных и психических), ни необходимость понять, откуда взялось все сущее, ни стремление найти истоки зла и страдания, ни страх смерти, ни тяга к социальному единению, ни «сон разума». Будучи психологом, причем психологом эволюционным, Буайе надеется объяснить религию именно с этих позиций. Даже не столько объяснить, сколько объявить проблеме несуществующей.

Следует напомнить, что термин «эволюционная психология» в США имеет совсем иной смысл, чем у нас. Речь идет не о широкой отрасли знания, а об узкой и притом довольно догматичной теории, которая пытается объяснить любые особенности человеческой психики адаптацией к условиям жизни, существовавшим в палеолите. Адаптация к постпалеолитическим условиям, согласно этой доктрине, выработаться не успела. Главный постулат эволюционной психологии состоит в том, что у человека по какой-то непостижимой причине не меньше, а больше инстинктов, чем у животных. Эта идея находится в вопиющем противоречии со всем, что нам известно о человеческой биологии и человеческой культуре.

Одним из главных источников вдохновения для Буайе послужила книга С. Пинкера «Как работает разум», в русском переводе — «Как работает мозг» (Пинкер, 2017). Тот не остался в долгу, назвав труд Буайе «важнейшим после Уильяма Джеймса анализом психологических основ религиозной веры». В том же духе оценивают труды Буайе и другие видные эволюционные психологи. В частности, Дж. Туби и Л. Космидес назвали его «первым классиком антропологии XXI века». Заглавие рецензируемого труда, снабженное, впрочем, вопросительным знаком, стало названием симпозиума, по материалам

---

<sup>3</sup> Буайе в этой книге, правда, не высказывает марксистских симпатий, но сочувственно ссылается на антропологов, близких к марксизму — Р. Кизинга и М. Блока.

которого издана книга (Martin, Wiebe, 2017), уже отрецензированная в «Антропологическом форуме» (Тамбовцева, 2019)<sup>4</sup>.

Буайе, судя по всему, полагает, что начинать исследование религии нужно с чистого листа — классику это позволительно. К трудам предшественников он относится с полным безразличием, все они шли по неверному пути. Имен Э. Дюркгейма, М. Мосса, А. ван Геннепа, А. Радклифф-Брауна, Б. Малиновского, М. Элиаде, К. Леви-Строса, Э. Лича, В. Тэрнера, М. Дуглас, К. Гирца, словом, подавляющего большинства создателей современного религиоведения и современной теории ритуала, мы в библиографическом списке не найдем. Дж. Фрэзер, правда, упомянут, и вот что о нем сказано: «“Золотая ветвь” остается не более чем бесплодной компиляцией. Каталогизировать не значит объяснить» (Буайе, 2018: 80). Прочтя такое, мы уже не удивляемся, когда узнаем, что греческая мифология — всего лишь мыльная опера (Там же: 194). Не заинтересовала Буайе и наиболее полная и обстоятельная современная сводка теорий ритуала, написанная К. Белл (Bell, 1997). Следовать примеру предшественников, обрушивавших на читателя лавины фактов, он считает и жестоким, и непродуктивным, упуская из вида, что каталогизация была нужна для того, чтобы найти в фактах структуру. Сам же Буайе предпочитает двигаться иным путем — не индуктивным, а дедуктивным, не от фактов к теории, а от теории (вернее, догмы, ибо «эволюционную психологию» в ее американском понимании трудно назвать иначе) к фактам.

Согласно взглядам С. Пинкера, которые разделяет Буайе, «мышление — это система органов вычисления, созданных естественным отбором для решения проблем, с которыми сталкивались наши предки, занимавшиеся собирательством и охотой» (Пинкер, 2017: 6). Наше мышление основано на работе множества специализированных модулей (термин «модуль» ввел Дж. Фодор, и он примерно эквивалентен предложенному Н. Хомским термину «ментальный орган»). К таким специализированным «системам логического вывода» Буайе относит интуитивную физику (понимание элементарных причинно-следственных связей в физическом мире), распознавание целенаправленного движения, интуитивную психологию, зависящую от способности к метарепрезентации (Theory of Mind), и увязывание свойств с функцией. К прочим когнитивным системам относятся «система

---

<sup>4</sup> Симпозиум был приурочен к 25-летию книги Э. Т. Лоусона и Р. Н. Маккоули (Lawson, McCauley, 1990). С момента выхода этой книги отсчитывается история когнитивного религиоведения.

досье», позволяющая связать облик человека с хранящейся в долговременной памяти информацией о нем, система социального обмена, система коалиционного поведения, система нравственных норм, система оценки доверия, система избегания хищников, система защиты от заражения и, по-видимому, целый ряд других. Все они автономны и бессознательны.

Главный порок этих построений — в их полной умозрительности. Взгляды Пинкера вызвали протест даже у создателя теории модулярности сознания Дж. Фодора, который посвятил их опровержению целую книгу под названием «Разум так не работает»:

Меня приводит в замешательство тот безудержный оптимизм, которым особенно проникнута книга Пинкера. <...> За последние 40–50 лет стало вполне очевидно, что существуют такие аспекты высших когнитивных процессов, по отношению к которым нынешний арсенал вычислительных моделей, теорий и экспериментальных методов оказывается практически бесполезным. Я-то думал, что все представители нашей науки уже успели это усвоить. Откуда же берется у некоторых из них столь несокрушимая бодрость? (Fodor, 2000: 2–3).

В самом деле, уж если где-то в человеческом мозге и искать модулярность, так это в его языковой функции, проводящей, в отличие от всех остальных, резкую грань между человеком и животными. Это и пытался делать Н. Хомский. Но беда в том, что именно языковая функция отличается чрезвычайно широкой и размытой представленностью в мозге (Deacon, 1997: 288, 297–299, 307, 426). И если даже языковой модуль оказался химерой (недаром Буайе о нем не упоминает), то поиски всех прочих ментальных органов можно с полным основанием назвать «новой френологией» (Uttal, 2001).

К чести автора, религиозного модуля он в нашем сознании не находит<sup>5</sup>. Проблему религии он решает проще — путем упразднения данного понятия. «Само существование религии как абстракции вызывает сомнения. Вместо нее есть множество бытующих в сознании представлений, множество коммуникативных актов, которые придают

---

<sup>5</sup> Работы, опубликованные уже после выхода книги Буайе и специально посвященные мозговым коррелятам религиозных переживаний, тоже, конечно, не дали никаких указаний на существование такого модуля. Зато на свет появилась очередная квазинаука — «нейротеология» (Newberg et al., 2015; Yaden et al., 2017; Ferguson et al., 2018).

им ту или иную степень достоверности, и множество умозаключений, производимых во множестве контекстов» (Буайе, 2018: 427). Вера в сверхъестественных существ, по его мнению, основана на тех же системах логического вывода и возникает благодаря некоторому сбою или рассогласованию между ними, а также благодаря силе воображения. Это объясняет отсутствие у Буайе структурного подхода к религии — он тут невозможен по определению, ведь изучаемый феномен объявляется несуществующим.

Буайе оспаривает упрощенный взгляд, будто религия коренится в пренебрежении «правилами умственной гигиены», к каковым относятся следующие: 1) впускать в сознание только четкие и ясные мысли; 2) признавать только последовательные утверждения; 3) прежде чем признать утверждение, рассмотри доказательства; 4) рассматривай только опровержимые утверждения. Согласно Буайе, наш рассудок в норме не подчиняется этим принципам, а работает по принципу «как если бы». Иными словами, вопрос о вере в сверхъестественных существ в религии не главный. Более того, он, как правило, вообще не возникает. В центре внимания оказываются практические вопросы вроде «понравится ли духу предка пожертвованная нами свинья?». Теоретические же вопросы вроде «существуют ли духи предков?» не ставятся, они заранее считаются решенными. То же самое относится и к людям, исповедующим мировые религии, и к атеистам. В этом с Буайе нельзя не согласиться. В нашей повседневной жизни мы не ломаем голову ни над вопросом о существовании Бога, ни над вопросом о существовании внешнего мира. Верующие «знают», что Бог есть, атеисты «знают», что его нет, а все мы вместе «знаем», что внешний мир существует, хотя для философов оба вопроса далеко не тривиальны. Собственно, если их упразднить, от философии мало что останется.

В отличие от предшественников автора, которых он игнорирует или третирует за склонность к бесполезной (как ему кажется) каталогизации, сам он не утруждает себя подведением под свой труд сколько-нибудь солидной антропологической базы. Количество собранных в книге фактов на удивление мало, и добыты они в основном либо самим автором у народа фанг Центральной Африки, либо его единомышленником Р. Кизингом в группе квайо Соломоновых островов. Перечисление же примеров, относящихся к другим регионам, автора быстро утомляет: «Приведенные выше примеры взяты с Явы, из Индии, Непала и Центральной Африки, однако нужные иллюстрации с равным успехом мог бы найти на любом континенте и в любой религии. В большинстве человеческих обществ имеются те или иные

обряды, с которыми связаны представления о сверхъестественных сущностях» (Буайе, 2018: 311). Пренебрежение эмпирическим материалом и полное отсутствие структурного подхода к нему в сочетании с неумеренным теоретизированием вызвано, видимо, не столько узким кругозором автора, сколько его верой в то, что углубляться в частности разных религиозных традиций нет смысла. Ведь все эти традиции построены на одних и тех же принципах, вернее, на одних и тех же неисправностях в системах логического вывода. Поскольку рациональные шаблоны мышления всюду одинаковы, то одинаковы и паразитирующие на них иррациональные, т. е. религиозные.

Вопрос о том, почему одни религиозные представления распространяются, а другие — нет, решается очень просто. На помощь приходит Докинз с его мемами, которые, подобно генам, плодятся и исчезают благодаря отбору. Религиозные мемы отличаются от прочих (например, от анекдотов) лишь тем, что их значимость выше. Но если в данном случае между культурными и биологическими явлениями еще можно при желании усмотреть некоторые поверхностные параллели, хотя и они требуют гораздо более тщательного обоснования, то теория эгоистичного гена (довольно проблематичная, кстати, и в биологии) оказывается для теории культуры поистине губительной.

Мем-модели ставят под сомнение идею культуры как некой абстракции, не зависящей от индивидуальных концепций и норм, «общих» для разных людей. Параллель с генами наглядно показывает, почему это ошибочно. У меня, как и у многих других, голубые глаза. Но мои гены не находятся в организмах этих других, а их гены — в моем. <...> Называть их «общими» значило бы притягивать за уши ложную метафору. Мы можем утверждать лишь, что унаследованные мной гены схожи с генами других людей с точки зрения их воздействия на цвет глаз. Вот и культура означает лишь сходство. <...> Поэтому было бы заблуждением называть культуру общей или совместной, как собственность. Если у меня и у вас в кошельке оказалась абсолютно одинаковая сумма денег, это еще не значит, что мы владеем ими сообща! (Там же: 54).

Эти рассуждения поражают своей вульгарностью. Они тем сильнее режут слух, что опубликованы через 100 лет после трудов Э. Дюркгейма, раз и навсегда, казалось, отбивших у специалистов по теории культуры охоту к подобному редукционизму. Таково закономерное следствие ребяческого стремления начинать в науке с нуля.



Буайе — далеко не первый, кто сравнивает ритуалы с навязчивыми действиями при психических расстройствах. Об этом писал еще Фрейд. У нас подобные мысли развивал по отношению к неврозам С. Н. Давиденков (1947: 131–143), а сейчас эволюционная теория ритуализации нашла себе место и в большой психиатрии (Самохвалов, 1993: 51, 59, 66–72 и др.). Но если медикам эти аналогии нужны, чтобы понять поведение больных и помочь им, то мысли Буайе направлены в противоположную сторону:

Перечень распространенных мотивов в обрядах вполне может заменить клиническое описание распространенных навязчивых состояний, проявляющихся у страдающих ОКР. <...> Это расстройство возникает <...> в результате определенного нарушения планирующей функции мозга и успешно поддается медикаментозному лечению (Буайе, 2018: 322).

К счастью, данное рассуждение все-таки не имеет формы практической рекомендации.

Особый вес — и в этом Буайе и его сторонники видят главное достоинство книги — придается экспериментальным психологическим данным, которые позволяют некоторым эволюционным психологам, в частности Дж. Барретту, говорить о возникновении новой отрасли знания — экспериментальной теологии. Подобно нейротеологии, отрасль эта новая, потому и фактов пока мало. Некоторые из них свидетельствуют о том, что при изменении «психологических настроек» люди начинают придавать неживым объектам свойства живых. Однако даже безудержная фантазия, согласно Канту, летит на крыльях разума. Например, изображая фантастических животных, испытываемые все-таки снабжают их двусторонней симметрией и по крайней мере одной парой глаз спереди. Естественно, отклонения от нормы привлекают внимание в первую очередь. Опросы, проведенные Буайе совместно с Барреттом, показали, что вещи, противоречащие стандартным представлениям, запоминаются лучше, если противоречие касается качества, а не количества. Например, люди, независимо от их культурной и религиозной принадлежности, дольше помнят о том, что некто способен проходить сквозь стену, чем о том, что у кого-то на руке лишний палец, ибо первое противоречит «онтологическому шаблону», а второе — нет. Но стоило ли проводить психологический эксперимент и изобретать еще один квазинаучный термин, чтобы доказать это? Буайе с удовлетворением отмечает, что факты, касающиеся религии, согласуются с результатами экспериментов. Так, представление о непорочном зачатии стало

религиозным, а вот женщин, родивших необычно большое число детей, нигде не обожествляют. Не знаю, наверно, главное мое расхождение с автором состоит в том, что требующими доказательства и самоочевидными нам кажутся совершенно разные вещи.

Увлечшись поисками универсальных типологических закономерностей, Буайе забывает о возможности исторического объяснения. Лишь в одном месте он походя рассматривает эту возможность, когда пишет об устойчивости формы обрядовых действий при изменении их функции. Такая устойчивость не убеждает его в правильности теории обряда как атавизма: «Даже если найдутся подтверждения того, что историческая последовательность событий была именно такой, все равно это не объяснит нам, почему обряды обладают такой притягательностью сейчас и применяются не по тем поводам, по которым проводились изначально» (Буайе, 2018: 316). Почему же не объяснит? Консерватизм традиции — аксиома религиоведения, и ее не заменить псевдоаксиомами эволюционной психологии.

Функциональная значимость мифов очевидна. Однако распространение конкретных мифологических сюжетов по земному шару объясняется в первую очередь историческими обстоятельствами, в частности миграциями, что убедительно продемонстрировано, в частности Ю. Е. Березкиным. Никаких указаний на то, что сюжеты распространяются благодаря естественному отбору, не существует, вопреки домыслам «экспериментальной теологии». И уж если говорить о мемах, то такие мемы подобны генам, не имеющим адаптивной ценности, т. е. селективно нейтральным.

То же относится к ритуалам. Адаптивная ценность ритуала как такового несомненна, но конкретные его формы обусловлены историческими причинами. Параллели, допустим, между русским юродством и ритуальной клоунадой североамериканских индейцев или между сходными до деталей проявлениями культа предков на разных континентах объясняются, скорее всего, не общими свойствами человеческой психики, а моноцентрическим возникновением человека современного типа. Иными словами, тем, что у всех человеческих групп сравнительно недавние общие предки. И не только возможно, но и очень вероятно, что фрагменты их религиозных представлений сохранились благодаря исторической инерции (а не благодаря естественному отбору!) в целом ряде традиций, которые мы лишь по привычке называем неродственными. Из того, что эти фрагменты представляют собой остатки религии ранних сапиенсов, вовсе не следует, что наше мышление адаптировано к условиям палеолита.

Сочувственно цитируя высказывание Докинза, что религия передается только одним путем — по наследству, Буайе не замечает, насколько эта мысль противоречит его собственным взглядам, ведь из нее прямо следует, что распространение религиозных традиций связано с историей человеческих групп, а не с биологией человеческого мозга. Историческую обусловленность религиозных традиций не надо доказывать — она давным-давно доказана. Бремя доказательств лежит на тех, кто отвергает данную обусловленность во имя «когнитивного религиоведения», «экспериментальной теологии», «нейротеологии» и прочих ультрасовременных квазидисциплин со звучными названиями, но весьма неопределенным содержанием.

Буайе практически игнорирует качественное своеобразие человека по сравнению с животными. В этом он заметно уступает своему единомышленнику Пинкеру, посвятившему книгу «языковому инстинкту» (Пинкер, 2004). Пусть это выражение вносит путаницу (язык — не инстинкт, а, наоборот, то, благодаря чему роль инстинктов в нашем поведении резко уменьшилась по сравнению с животными, что бы ни говорили на этот счет эволюционные психологи), но главную отличительную особенность человека Пинкер, в отличие от Буайе, все-таки видит ясно. Если бы Буайе обратил внимание на эту книгу своего коллеги, а не на ту, которая его вдохновила, он, несомненно, задумался бы о тесной связи религии с языком. Возможно, он заметил бы, что человек, изобретая символическую коммуникацию, которой не пользуется больше ни один вид на Земле, тем самым превратил себя в актера, играющего сразу или поочередно множество социальных ролей. Состояние человека глубоко неестественно, в таком состоянии не живет больше ни один вид на Земле. Это состояние непрерывной игры, причем роли, которые человеку приходится играть, подчас противоречивы — вспомним смену контрастных поведенческих программ на протяжении календарного цикла.

Под этим углом зрения и драматургичность мифологических текстов (они все-таки совсем не мыльные оперы!), и театральность ритуалов, и игровой характер большинства культурных явлений, включая религию, — все это предстало бы в совершенно ином свете, делаящим излишним и представление об инстинктивности нашего поведения, и взгляд на религию как на сбой в когнитивных системах.

«Определенные культурные представления имеются у нас не потому, что они логичны или полезны, а потому, что наш мозг в силу специфики своего устройства не может не порождать их» — таков один из главных постулатов книги (Буайе, 2018: 223). В узкой

трактовке этот взгляд ошибочен, в широкой — бессодержателен. Будучи понят максимально широко, он равносителен принципу «все действительное разумно». Такой принцип уместен в философии объективного идеализма, но бесполезен в науке, где одно из главных требований умственной гигиены — «рассматривай только опровержимые утверждения» — пока еще остается в силе. Пренебрежение данным требованием привело к тому, что по-английски можно было бы обозначить словами *Religion Explained Away*, а по-русски — так, как я и озаглавил эту рецензию.

## КОММУНИКАЦИЯ, СЕМИОТИКА И ЯЗЫКОВОЙ РУБИКОН<sup>1</sup>

### 2.1. Икскуль и Пирс. Существует ли биосемиотика?

При всем разительном несходстве этих двух мыслителей, оба они могут считаться основателями дисциплины под названием «биосемиотика» (см., например: Augustyn, 2009; Romanini, Fernández, 2014; Brentari, 2015). «Биосемиотика» — некая меганаука (таковой ее, по крайней мере, видят ее представители) о знаках в живой природе. В море знаков человеческие знаки — всего лишь капля, а потому их своеобразие часто не замечается. Ответственность за это несут, хотя и в разной степени, оба отца-основателя.

Якоб фон Икскуль (1864–1944) стоял на откровенно виталистских позициях<sup>2</sup>. Повсюду, где есть жизнь, он видел знаки и значения. Все живые существа, начиная с простейших, считал он, не объектами, а субъектами; не машины, а операторы машин. Каждый организм, даже клещ, которому Икскуль посвятил немало вдохновенных строк, живет не в привычном для нас мире предметов<sup>3</sup>, а в мире значений

---

<sup>1</sup> Расширенный и переработанный перевод статьи: Kozintsev, 2018 (см. также: Козинцев, 2013а; 2014).

<sup>2</sup> Ср., например: «Иоганн Мюллер (показал), что каждая живая ткань отличается от всех инертных механизмов тем, что, наряду с физической энергией, обладает и специфической жизненной энергией (*Lebensenergie*)» (Uexküll, Kriszat, 1956/1934–1940: 112).

<sup>3</sup> Впрочем, и предметы, составляющие часть человеческой среды, способны, согласно Икскулью, радикально меняться в зависимости от значения, которое мы им придаем. Так, бульжник, служащий частью мостовой, в известном смысле меняется, когда его используют в качестве метательного орудия (Uexküll, Kriszat, 1956/1934–1940: 105–106). Отличие человека от животных, по Икскулью, в его способности быть сторонним созерцателем действительности, а не только ее частью. Он, однако, не упоминает о главном — возможность

(*Bedeutungen*), которые правильно постигаются субъектом (каждым организмом на свой манер) в его среде, идеально подогнанной и постоянно подгоняемой к его потребностям и целям<sup>4</sup>.

Все в природе подчинено генеральному плану и регулируется значениями; она подобна оркестру, который не нуждается в дирижере (Uexküll, 2001/1937: 118). Такова, как известно, точка зрения деизма. В этом царстве всеобщей гармонии даже растения целенаправленно приспособляют свое строение к солнцу, ветру, дождю (Uexküll, Kriszat, 1956/1934–1940: 112, 114, 130, 132). Поэтому и растения, и даже стихии — субъекты, создающие значения<sup>5</sup>. Значение заключено в гармонии солнца и подсолнуха, дождя и листвы, на которую он падает (Uexküll, 2010/1940: 148, 171, 173).

Понятное дело, Икскуль, этот «биолог-шаман», как его иронически прозвали (Sagan, 2010: 20), не скрывал презрения к дарвинизму и высказывал мысли, близкие к тем, которые излагал автор чеховского «Письма к ученому соседу»: «Если некто сегодня заявит, будто давным-давно рыба, выброшенная морем на берег, под воздействием новых условий жизни лишилась жабр и обзавелась легкими, мы ответим: “Хватит рассказывать сказки — рыба без воды умрет”» (Uexküll, 1928: 175).

То, что было простым и самоочевидным для Икскуля как виталиста, представляло значительную сложность для Чарльза Сандерса Пирса (1839–1914) как логика. Прилагая все силы к завершению своего монументального проекта, Пирс все глубже и глубже погружался в трясину собственных дефиниций. Чем больше строгости он пытался им придать, тем меньше они его устраивали. Трагикомизм ситуации состоял в том, что Пирс призывал читателей не отступать от этих дефиниций ни на шаг и использовать их в самом узком смысле:

Если тот, кому наука обязана некоторым понятием, закрепил за последним определенный термин, то принять его термин

---

конструировать предметы «сами по себе», отвлекаясь от их значений (и тем самым от их прагматического непостоянства), возникает исключительно благодаря языку.

<sup>4</sup> Учение Икскуля о среде (*Umwelt*) послужило основой для современного энактивизма — теории неразрывной и несколько мистической (показательны буддистские параллели) гармонии организма со средой (см.: Князева, 2014: 127–155).

<sup>5</sup> Эта трактовка обычна для мифопоэтического сознания. Например, И. Бродский воспринимал свист осеннего ветра в листве как осмысленный диалог растений со стихией («Что ветру говорят кусты»).

становится всеобщим долгом — долгом перед первооткрывателем и долгом перед наукой. <...> Всякий, кто преднамеренно использует слово или иной символ в любом смысле, отличном от того, который за ним закрепил его единственный законный создатель, совершает постыдный проступок как против изобретателя символа, так и против науки; и тогда долг всех остальных — отнестись к этому проступку с презрением и возмущением (СР 2.224)<sup>6</sup>.

Ладно, согласимся — но как быть, если «единственный законный создатель» сам не вполне уверен в значении введенных им терминов?

Возьмем термины «индекс» и «символ», ключевые для понимания отличия языка<sup>7</sup> от систем коммуникации животных (СКЖ)<sup>8</sup>. «Индекс есть знак, который немедленно утратил бы качество, делающее его знаком, при исчезновении своего объекта, но не утратил бы этого качества в отсутствие интерпретанта», тогда как «символ есть знак, который утратил бы то, что делает его знаком, если бы интерпретанта не было» (СР 2.304). «Подлинный знак — это <...> **символ**, представляющий собой знак, существование которого в качестве знака определяется качеством, реализуемым лишь посредством интерпретанта» (СР 2.92). Интерпретант же — это «действие рассудка, или мысль» (СР 1.564). Правда, в другом месте (СР 2.228) Пирс называет интерпретант вторичным знаком, возникающим в сознании человека при восприятии первичного знака (подробнее о значении термина «интерпретант» у Пирса см.: Есо, 1976; Sebeok, 2001: 34–56).

Так как животные в природе не употребляют символов, а подавляющее большинство знаков, которыми они пользуются, не предполагают того, что в традиционном смысле можно было бы назвать «действием рассудка», отсюда как будто следует, что несимволические знаки не нуждаются в интерпретантах, а, значит, строятся по двоичной модели (объект и то, что на него указывает, — по Пирсу, репрезентамен) без всякого опосредования между ними. Естественный отбор позаботился о том, чтобы знаки у животных (от клещей до обезьян) безотказно

---

<sup>6</sup> Общепринятое в пирсологии сокращение «СР» с последующим номером тома и раздела отсылает к собранию сочинений Ч. С. Пирса (Peirce, Collected Papers, 1931–1958) (см. Библиографию).

<sup>7</sup> Термин «язык» здесь и далее употребляется в узком смысле, для обозначения систем коммуникации, используемых людьми.

<sup>8</sup> Третья категория знаков, выделенная Пирсом — иконические, — безотносительна к дихотомии «природа — культура», так как знаки этого типа существуют и в коммуникации животных, и в чисто человеческой (символической).

функционировали в автоматическом режиме. «Действия рассудка», т. е. попытки особи осмыслить свое поведение, при этом не нужны, они только тормозили бы процесс адекватного реагирования. Если они и появляются у высших животных, то вне всякой связи с коммуникацией.

И вот тут-то и начинаются трудности. Тамаш Шебёк (Sebeok, 2001: 34) имел все основания назвать интерпретант «часто обсуждаемым (и еще чаще неверно толкуемым) понятием». Согласно Пирсу, «присутствие интерпретанта (здесь и сейчас) необязательно. Ему достаточно присутствовать *in futuro*» (CP 2.92). На первый взгляд, оговорка *in futuro* подразумевает людей, которые еще не обратили внимания на несимволический знак, но, быть может, когда-нибудь обратят. Выясняется, однако, что Пирс подразумевает не только людей, но и всех, кто использует знаки — не только конвенциональные (леги-сигнумы, как он их называет), но и любые иные знаки: «Знак есть репрезентамен (нечто, указывающее на нечто иное) с умственным интерпретантом» (CP 2.274). Да, «мысль есть главный, если не единственный, способ репрезентации» (Там же). И тем не менее, что бы ни требовал принцип отказа от умножения сущностей, «я думаю, что даже вырожденные троичные отношения (связанные с индексами и иконами. — А. К.) включают нечто вроде мысли» (CP 1.345). Напомним, что троичная модель, в отличие от двоичной (репрезентамен и его объект), содержит третий член — интерпретант. И вот выходит, что подлинными знаками пользуется только человек, а все прочие существа довольствуются вырожденными. Иными словами, подлинные знаки — капля в море вырожденных! Даже если согласиться со столь странным словоупотреблением, все равно остается вопрос — нужны ли вырожденным знакам интерпретанты или нет?

Тут прилежный читатель Пирса, решивший во всем ему довериться и предупрежденный обо всех опасностях вольного отношения к его терминологии, начинает испытывать смутную тревогу. Значение таких терминов, как «интерпретант» и «нечто вроде мысли», от него ускользает. Он чувствует, что величественная постройка дает крен, а потому благоразумнее всего было бы покинуть ее и спокойно созерцать со стороны, не испытывая на прочность.

Мысль о том, что у каждого знака есть не только объект, но и интерпретант и, следовательно, каждый знак основан на троичном принципе, стирает различие между символами («подлинными знаками», по Пирсу) и всеми прочими знаками, подлинность которых он сам подвергал сомнению. Неудивительно, что его непоследовательностью радостно воспользовались биосемиотики:



*Знак* есть что угодно, что может обозначать нечто иное (*объект*) в пределах определенной системы интерпретации (каковой является, например, животная клетка, организм или суд), причем под термином «обозначать» здесь понимается «быть посредником (*интерпретантом*) в осуществлении значимого воздействия на данную систему» (Emmeche, 2011: 94).

Столь свободное словоупотребление избавляет нас от необходимости ограничиваться витализмом, ведь теперь можно применять семиотические модели к любой причинности. Икскуль был достаточно благоразумен, чтобы назвать подобные попытки «всего лишь игрой фантазии» (Uexküll, Kriszat, 1956/1934–1940: 114), но разве это не относится и к витализму, на позициях которого он стоял? А если нет, то почему бы не сделать следующий шаг и не предположить, например, что валун «осуществляет значимое воздействие» на ручей, заставляя его изменить направление, словно сам валун — это уличный регулировщик? Разве ручей не течет туда, куда ему предписано? В мире поэтических сравнений логике и здравому смыслу не место.

Да, по Пирсу, символы — это легисигнумы (условные знаки), а большинство несимволических знаков — нет. Но, согласившись с одной уверткой («нечто вроде мысли»), мы вынуждены будем согласиться и со второй («нечто вроде легисигнума»). Иными словами, в конце концов нам придется (как и предлагал Пирс) применять троичную модель к любым знакам. Но разве инстинктивные сигналы животных, как и те, которые животные усваивают по схеме условного рефлекса, не двоичны по своей сути? Выходит, что ответить на этот вопрос нельзя, ведь «необходима ли во всех случаях троичная модель с интерпретантом — вопрос словоупотребления, т. е. того, насколько широкий смысл мы вкладываем в термин “знак”; однако мне кажется удобным считать троичный принцип и интерпретант неотъемлемой частью понятия “знак”» (СР 5.473). Удобство — вопрос особый, но столь широкое толкование понятия «интерпретант» лишает смысла любые попытки дать сколько-нибудь четкое определение понятию «язык» и отделить его от СКЖ. Теряем мы при этом очень много, а вот выигрыш проблематичен, ведь любые границы между различными системами коммуникации, в сущности, исчезают.

Любое понятие, несомненно, поначалу возникает, когда к сильному, но довольно смутному чувству потребности добавляется некое произвольное переживание, вызывающее мысли

(*suggestive*), причем оно неким оккультным образом связано со структурой сознания. Надо допустить, что дело обстоит так же и с инстинктивными представлениями животных, а человеческие представления столь же таинственны, как и представления птицы, бобра или муравья (СР 5.480).

Как только мы признали оккультные связи, остается сделать последний шаг и допустить, например, что подсолнух может служить репрезентативом солнца (СР 2.274). Для кого? Возможно, как полагают биосемиотики, для дочери этого подсолнуха (! — *A. K.*), ведь «мать научила дочь вести себя так же, как некогда вела себя она сама» (Nöth, 2015: 162). Значит, в сознании подсолнуха имеется интерпретант? Лишь мистик, каким был Уильям Блейк, мог бы дать на это утвердительный ответ:

Ах, Подсолнух! как ты изнемог,  
Все ты Солнца шаги сосчитал,  
А тот край золотой все далек,  
Где скиталец устроит привал;

Дева, в саване белых снегов,  
Юность, канувшая без следа,  
В том краю восстанут из гробов,  
И Подсолнух стремится туда.

(Пер. Д. Смирнова-Садовского)

Как видим, между двумя отцами-основателями биосемиотики, чьи позиции казались тотально несовместимыми, неожиданно наметился компромисс. Но какой ценой? В сущности, логика капитулировала перед оккультизмом. Икскуль заслужил свою победу, ведь он мог позволить себе не заботиться о научной строгости — ему довольно было твердой веры в разумность живой природы. Но было ли поражение, которое потерпел Пирс, заслуженным? Трудно сказать; ведь, несмотря на все его колебания и уступки, он всю жизнь изо всех сил стремился к строгости. Но как только дело доходило до религии, его суждения становились уклончивыми и туманными: «...Не думаю, что мы вправе сказать, будто Бог подает какие-либо знаки, будучи Творцом всего на свете» (СР 8.185)<sup>9</sup>. Можно ли рассчитывать на победу в научном поединке, стоя на таких позициях?

---

<sup>9</sup> Верующий человек, правда, мог бы воспринять в качестве знака сам порядок вещей, при котором отражаемый объект и отражающий субъект нераздельны, а процесс отражения прозрачен и невоспринимаем (см. предисловие). Для Лейбница это было проявлением предустановленной Богом гармонии

Главное, почему так трудно примирить Пирса с Иксюлем, состоит в том, что первый был логиком и в целом сочувствовал дарвинизму, тогда как второй был ярким антидарвинистом, убежденным в реальности *Lebensenergie*. Даже говоря о животных и растениях (те и другие были далеки от главной сферы его профессиональных интересов), Пирс подразумевал людей и, во всяком случае, не проводил явного различия между ними и прочими живыми существами, о чем свидетельствуют такие выражения, как «действие рассудка», «нечто вроде мысли» и «инстинктивные представления», словно инстинкты нуждаются в каких-либо представлениях. Об антропоцентричности его позиции свидетельствует и то, что он считал истинными лишь символические знаки. Для Иксюля же внутренний мир клеща со всеми его *Bedeutungen* был более интересен и притягателен, чем человеческий. Этим и объясняется пропасть между обеими системами, связать которые воедино оказалось невозможным, несмотря на все старания. Каких бы мыслителей прошлого и настоящего ни вербовали себе в союзники приверженцы «биосемиотики», эта мнимо-универсальная псевдонаука как была миражом, так им и остается.

## 2.2. Два ИНТЕРПРЕТАНТА

Как видим, пирсовский «интерпретант» *sensu lato* — типичный «зонтичный термин», покрывающий два принципиально разных явления. Во избежание недоразумения я буду в дальнейшем называть интерпретант, входящий в пирсовские «вырожденные троичные отношения» (т. е. относящийся к несимволическим знакам), **интерпретантом первого уровня (INT 1)**. В терминах Канта, это феномен (чувственно воспринимаемый объект, вернее, его отражение в нашем сознании), в терминах У. Джеймса — перцепт. INT 1 относится ко всем животным, включая человека. Это психическое состояние, связанное с ощущением, восприятием, инстинктивным реагированием, а также индивидуальным опытом, приобретенным без вербально закодированных понятий, а потому не становящимся коллективным достоянием и не меняющимся в ряду поколений<sup>10</sup>.

---

психического с физическим. Человек, более склонный верить в теорию отражения, чем в психофизический параллелизм, все равно мог бы спросить — а не выглядит ли это так, словно кто-то преднамеренно нас морочит?

<sup>10</sup> Могут возразить, что человек, живя в культуре, не может приобрести какое-либо знание индивидуально, ибо его чувственный опыт не только

**Интерпретант второго уровня (INT 2)** относится к «подлинным знакам» (по Пирсу) — символам. В терминах Канта, это ноумен (умопостигаемый объект), в терминах У. Джеймса — концепт. Этому соответствуют понятия «смысл» (*Sinn*) у Фреге; «означаемое» (*signifié*), или «понятие» (*concept*), у Ф. Соссюра; а также «мысль» (*thought*), или «понятие» (*reference*), у Ч. Огдена и А. Ричардса. INT 2 относится только к людям. Это коллективно выработанный, культурно транслируемый и вербально закодированный опыт, основанный на понятиях и увеличивающийся в ряду поколений по принципу бесконечного семиозиса.

Считать соссюровскую глоттоцентрическую модель двоичной, а пирсовскую, относящуюся также к животным, — троичной, как делают биосемиотики (см., например: Chien, 2015), означает вносить в вопрос двойную путаницу. С какой стати модель коммуникации низших животных (а возможно, и растений, если мы верим в *Lebensenergie*) должна быть богаче, чем модель человеческой коммуникации? Путаница исчезнет, если мы признаем, что Соссюр не был солипсистом и не подвергал сомнению объективную реальность, хотя Ч. Огден и А. Ричардс пытались приписать ему это<sup>11</sup>. Он лишь утверждал, что языковые знаки соединяют звуки с понятиями, а не непосредственно с объектами внешнего мира. Иными словами, он «выносил внешний мир за скобки», как делал и Гуссерль. Данная философская операция не имеет никаких практических последствий и не влияет на семиотический треугольник с одной отсутствующей стороной — между символом и референтом (Ibid.: 10–11; Степанов, 1971: 86)<sup>12</sup>.

Необходимо, впрочем, одно разъяснение. Третья вершина — референт, по Огдену и Ричардсу — это изначально не часть внешнего мира (кантовская «вещь сама по себе», нашим органам чувств недоступная), а кантовский «феномен», перцепт, содержание нашего ощущения и восприятия — INT 1. Это то, что мы считаем реальностью,

---

не способен полностью освободиться от рассудочного осмысления, но и подвергается искусственной модификации. Однако, увеличивая остроту зрения и слуха опосредованно (в физиологическом смысле), оптические приборы и слуховые аппараты делают восприятие мира более непосредственным в психологическом и философском смысле.

<sup>11</sup> «К несчастью, эта теория знаков, полностью игнорирующая вещи, которые обозначаются знаками, была изначально лишена какого бы то ни было контакта с научными методами верификации» (Ogden, Richards, 1923: 6).

<sup>12</sup> Отсутствие данной стороны соответствует соссюровскому принципу произвольности языкового знака. Но в случае иконических легисигнумов треугольник имеет все три стороны (Ogden, Richards, 1923: 12).

когда воспринимаем ее непосредственно, подобно животным. INT 2 (концепт) — это то, что нам необходимо для конструирования реальности. С помощью INT 2 феномен становится ноуменом — частью умопостигаемого внешнего мира.

Здесь мы коснулись того, что марксисты именуют «основным вопросом философии» — отношения мышления и бытия. Но существен ли этот вопрос для семиотики? Надо ли нам пытаться во что бы то ни стало его решить, раз до сих пор это никому не удавалось? Ожесточение, с которым материалисты Огден и Ричардс нападали на позитивиста Соссюра, показывает, что без уверенности в первичности бытия никакая семиотика для них не имела смысла. А сам Соссюр благоразумно предпочитал этого вопроса не касаться.

Понять Огдена и Ричардса можно — какой смысл в семиотике, если она не укоренена в объективной реальности? Но прислушаемся к Фреге, которого вопрос о реальности волновал в неменьшей степени:

Идеалисты и скептики, по-видимому, уже давно хотят возразить мне: «Ты без всяких оговорок говоришь о Луне, как о предмете; но откуда ты знаешь, что у имени “Луна” вообще есть значение (*Bedeutung*)<sup>13</sup>; откуда ты знаешь, что вообще у чего бы то ни было есть значение?» Я отвечаю, что мы не имеем в виду обсуждать наше представление о Луне и не готовы удовлетвориться лишь смыслом (*Sinn*) слова «Луна»; мы предполагаем, что соответствующее значение (*Bedeutung*) существует. Утверждать, что в предложении «Луна меньше Земли» речь идет о чем-либо представлении о Луне, значит не считаться со смыслом этого предложения. Если бы говорящий имел в виду это, он бы так и сказал: «мое представление

---

<sup>13</sup> В русском переводе данное понятие передано как «денотат», но этот термин может означать как предмет, так и перцепт (см. ниже). Избавиться от такой в высшей степени нежелательной двойственности, к сожалению, не в наших силах. То, что человек видит в окно и именуется «пейзаж», можно рассматривать как часть реальности, а можно — как перцепт. Но, так как видим мы что-то одно, приходится выбирать, ибо видеть и предмет, и перцепт невозможно, что наглядно показано на картине Р. Магритта «Условия человеческого существования». Принцип «Практика — критерий истины» применим в естественных науках, но бесполезен в философии. В терминах Фреге, он касается смыслов, а не значений. Проблема же значения (т. е. реальности воспринимаемого мира) как была неразрешимой, так ею и остается. «Каковы предметы сами по себе — этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного знания явлений их, которое единственно дано нам» (Кант, 2008/1781: 63). Имеем ли мы дело с вещами или, как полагал Дж. Беркли, с «комплексами ощущений» — вопрос веры, а не знания.

о Луне»<sup>14</sup>. Правда, наша предпосылка может оказаться неверной — такое уже случалось. Однако на вопрос о том, не ошибаемся ли мы в каждом подобном случае, можно и не отвечать. Достаточно сослаться на наше намерение говорить и рассуждать именно о значении знака, хотя и с оговоркой: «если таковое существует» (Фреге, 1997/1892: 358–359, исправлено по оригиналу).

Как видим, Фреге начинает со стихийного материализма, а кончает, как и Соссюр, позитивизмом — к этому его вынуждает научная строгость. При всей нашей симпатии к такой позиции приходится признать очевидное: делать подобную оговорку всякий раз, когда мы хотим высказать какое-либо суждение о реальности, может быстро наскучить, причем пользы от такой операции нет ни малейшей — ни практической, ни теоретической. А потому мы вынуждены потихоньку, исподволь, без лишних деклараций, вернуться на позицию позитивизма.

Так, в сущности, и поступает Ю. С. Степанов. Вот что он пишет о той вершине семиотического треугольника, которую мы по привычке локализуем во внешнем мире:

*Предмет*, вещь, явление действительности, в математике — число и т. д. Иное название — *денотат*. Иногда этой вершиной треугольника обозначают не саму вещь, а ее восприятие или представление о ней, словом, ее отражение в сознании человека (! — А. К.), называя это *сигнификат*. Сущность схемы-треугольника от этого не изменится (Степанов, 1971: 86)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> У меня с моей коллегой-этнографом М. В. Станюкович возник спор о том, следует ли во фразе «Мифологический персонаж проглотил луну» писать слово «луна» с маленькой буквы или с большой. Теоретически, в первом случае мы признали бы небесный объект перцептом, во втором — предметом. «Взошла луна» значит лишь то, что я вижу светлое пятно на небе, т. е. что речь идет о перцепте. Проглотить перцепт нельзя — он у нас в голове. Проглотить можно предмет — часть внешнего, умопостигаемого мира, конструируемого нами с помощью концептов (научных или донаучных — неважно). Орфографическая норма, правда, признает лишь научный концепт, но с точки зрения логики и языка различие между научными и донаучными концептами менее важно, чем между всеми ними и перцептами. Иное дело, если текст создается с установкой не на веру, подобно мифу, а на вымысел, подобно сказке, тем более — смешливой сказке. В повести Гоголя черт крадет даже не луну, а месяц, т. е. откровенный перцепт. Но, с точки зрения героя другой его повести, хромой бочар в Гамбурге делает именно «Луну», а не «луну».

<sup>15</sup> Две другие вершины — знак и понятие (INT 2) — комментариев не требуют.

Иными словами, денотат — это ноумен, сигнификат — это феномен, но оба они (и в этом главная загвоздка) находятся в одной и той же точке.

Аналогична позиция У. Эко (2019: 406–407):

Семиологический дискурс должен ограничиваться только *левой стороной* треугольника Огдена — Ричардса, потому что семиология изучает коды как феномены культуры и — независимо от той верифицируемой реальности, к которой эти знаки относятся, — призвана исследовать то, как внутри некоего социального организма устанавливаются правила соответствия означающих и означаемых. <...> Из этого не следует, что референта «вообще нет», но только то, что им занимаются другие науки (физика, биология и др.), в то время как изучение знаковых систем может и должно осуществляться в универсуме культурных конвенций, регулирующих коммуникативный обмен.

Напомню, что левая сторона семиотического треугольника — это связь символа с понятием, т. е. та единственная сторона, которую рассматривал Соссюр и которую считали категорически недостаточной Огден и Ричардс — как, в самом деле, треугольник может состоять из одной стороны? Компромиссное решение, предлагаемое Эко (разделение труда между семиотиками и естествоиспытателями) вполне приемлемо для первых, но не для вторых — физикам и биологам необходимо верить в то, что они изучают объективную реальность, а не предаются умственным играм. Об оговорке, сформулированной Фреге, они предпочли бы вовсе забыть.

Переход от феноменов (перцептов) к ноуменам (концептам), т. е. к изучению конструируемой человеком реальности, возможен лишь ценой утраты непосредственного контакта с внешним миром. Утраченное служит точной мерой приобретенного. В Восьмой Дуинской элегии Р. М. Рильке очень верно описал связь между INT 1 и INT 2:

Всем зрением вбирают существа  
земную ширь. И только наши очи  
глядят вовнутрь, обставлены вокруг  
ловушками, перекрывая выход.

(Пер. В. Куприянова)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Рильке и Икскуль встречались в 1905 г. и во время долгих прогулок обсуждали, в частности, кантовскую эпистемологию (Uexküll G., 1964: 56). Икскуль восхищался поэзией Рильке, усматривая в стихотворении «Пантера»

Вспомним пример, который приводил Г. Фреге. В случаях, когда мы говорим о Венере, наши предки говорили либо об Утренней звезде, либо о Вечерней (Фреге, 1997/1892). То, что мы считаем объективной реальностью — «значение» (*Bedeutung*), — осталось неизменным (если мы не ошибаемся), тогда как субъективный «смысл» (*Sinn*) изменился. На уровне INT 1 не изменилось ничего, разве что астрономические приборы стали совершеннее; на уровне же INT 2 оба понятия слились в одно. Нет причин думать, что изменения понятийного аппарата на этом завершатся. Это и имел в виду Пирс, когда говорил об обогащении знаков и о бесконечном семиозисе (CP 2.92; 2.303).

Итак, глоттоцентрическая модель троична по своей сути, так как понятия нуждаются в перцептах. Ясно, что невербальная модель не может быть богаче. Напротив, ее можно в известном смысле назвать вырожденной (закроем уж глаза на ее эволюционную первичность по отношению к вербальной модели), ведь в отсутствие языка одна из вершин треугольника (*Bedeutung*, по Иксклюю, «нечто вроде мысли», по Пирсу) навсегда останется проблематичной, вопреки метафорике Иксклюя. Перцепты не нуждаются в понятиях! Туманная формулировка Пирса («нечто вроде мысли») и все его колебания, связанные с интерпретантом, демонстрируют это с полной ясностью.

На мой взгляд, различая интерпретанты первого и второго уровня, мы воздаем должное Пирсу, главное достижение которого, быть может, и состояло в демонстрации уникальности человека — единственного существа на свете, которое пользуется символами («подлинными знаками»), противостоящими прочим знакам.

### 2.3. РЕДУКЦИОНИСТСКОЕ ПОНИМАНИЕ ГЛОТТОГЕНЕЗА:

#### ДАРВИН ПРОТИВ ДЕКАРТА

Наиболее влиятельная школа, отрицающая как когнитивную, так и коммуникативную уникальность человека, именуется когнитивной этологией (Griffin, 2001; Ristau, 2014). Главный ее постулат состоит

---

сравнение человеческого состояния с жизнью животного в неволе: символы и понятия заслоняют от нас внешний мир подобно тому, как прутья решетки не позволяют пантере видеть мир за пределами клетки:

В глазах рябит. Куда ни повернуть их,  
одни лишь прутья, тысяч прутьев ряд.  
И для нее весь мир на этих прутьях  
сошелся клином, притупляя взгляд.

(Пер. К. Богатырева)



в том, что умственные способности животных были сильно недооценены. На самом деле они столь высоки, что необходимо допустить и существование у животных некоего зачаточного языка (см. также: Фридман, 2012; Резникова, 2008).

Задача когнитивной этологии, как ее видят ее создатели, — завершить то, что было начато Дарвином в «Выражении эмоций», и продемонстрировать, что коммуникативные способности животных столь же близки к человеческим, как и их эмоции и интеллект. «Когнитивная революция» вызвала настоящую лавину редукционистских и антропоморфических трактовок, которые один из критиков назвал описанием поведения животных в духе мультфильмов о Микки-Маусе (Harris, 2007). Типичные примеры такого подхода — теория «функционально референтных сигналов» верветок (Seyfarth et al., 1980; Macedonia, Evans, 1993; Price et al., 2015; Seyfarth, Cheney, 2017) и кур (Evans, Evans, 2007)<sup>17</sup>, а также описание якобы полноценного языка с формальной грамматикой, используемого луговыми собачками — грызунами из семейства беличьих (Slobodchikoff, 1998)<sup>18</sup>. Поначалу сигналы, присутствующие всем этим существам, были названы «протословами», но затем энтузиазм сменился разочарованием (Wheeler, Fischer, 2012).

Несмотря на это, редукционистская трактовка глоттогенеза получает все более широкое распространение. Ее суть в том, что язык складывался медленно, постепенно и по кусочкам, по принципу бриколажа, о котором писал Л. Леви-Строс. У. Т. Фитч (2013: 174), которому принадлежит, наверно, самая солидная попытка обосновать (хотя и в довольно осторожной форме) редукционистскую концепцию, призывает отказаться от «устаревших идей Декарта об уникальности человека».

В русле идей когнитивной революции написаны многие современные работы по глоттогенезу. Помимо огромной сводки У. Т. Фитча, надо упомянуть статьи этологов в оксфордской хрестоматии (Tallerman, Gibson, 2012: 59–119). В последние годы редукционистские

---

<sup>17</sup> К функционально референтным сигналам причисляют крики опасности, различающиеся в зависимости от категории хищника. Реакция сородичей на такие сигналы (способ бегства) адекватна, т. е. также зависит от типа опасности.

<sup>18</sup> По К. Слободчикову, луговые собачки информируют друг друга о телосложении экспериментатора и о цвете его одежды (видео- и аудиозаписи, призванные это подтвердить, см. на сайте <https://conslobodchikoff.com/>). Эти анекдотические заявления настолько дискредитируют когнитивную этологию, что даже ее приверженцы предпочитают их не особенно афишировать.

идеи стали отстаивать и некоторые лингвисты (Пинкер, Джакендофф, 2008; Hurford, 2007; 2012; 2014; Бурлак, 2019).

Разрушение дисциплинарных рамок и стремление говорить на общем метаязыке следует всячески приветствовать. Само по себе, однако, это не приводит к желаемому междисциплинарному синтезу. По крайней мере, в данном случае произошло обратное: конфликт обострился до крайности, причем если раньше не понимали друг друга представители разных дисциплин, то теперь — представители одной и той же. Свидетельство тому — полное отсутствие взаимопонимания между двумя этологами, специалистами по коммуникации животных — Е. Н. Пановым и В. С. Фридманом (см. ниже).

До недавнего времени из работы в работу переходило утверждение, что как только введенный Парижским лингвистическим обществом в 1866 г. запрет на обсуждение проблемы глоттогенеза<sup>19</sup> был снят, перед исследователями открылась широкая дорога и факты посыпались как из рога изобилия. Пожалуй, настало время спросить себя хотя бы в шутку: а столь ли уж необоснован был этот запрет? И только ли в отсутствии фактов было дело? Нужно принять во внимание одну психологическую закономерность: после того как мы много лет потратили на решение некоей проблемы, нам очень не хочется признаваться, что полученный ответ был заранее, с полной неизбежностью, предопределен самим выбором пути, самой формулировкой задачи.

Действительно, заниматься поисками промежуточных звеньев между языком и СКЖ можно, лишь веря в то, что эти звенья существуют. Иными словами, такой подход предопределяет решение: языковое состояние связано с доязыковым постепенным переходом. Казалось бы, то же самое верно и по отношению к сальтационизму: если заранее известно, что человек уникален, то искать постепенный переход незачем. Да, но дело в том, что сальтационисты, подобно Декарту, исходят из очевидности (человек говорит, животные — нет) и пытаются перевести ее на язык научных понятий. Для них все, что противоречит очевидности, лишь затуманивает дело, не позволяя видеть лес за деревьями. Например, перебирая один за другим все критерии языка по Ч. Хоккету (а их число увеличивалось в его публикациях от семи (Hockett, 1959) до тринадцати (Hockett, Altmann, 1968)), мы непременно обнаружим какие-то из них у животных — высших приматов,

---

<sup>19</sup> Статья 2-я Устава гласила: “La Société n’admet aucune communication concernant, soit l’origine du langage soit la création d’une langue universelle” (<https://www.slp-paris.com/statuts1866.html>).

низших, птиц, рыб, насекомых... И число таких примеров растет с каждым годом.

Редукционисты отсюда делают вывод, что очевидность тут фиктивная, а проблема — философская и терминологическая, т. е. к науке не относящаяся. К науке в ее позитивистском понимании относятся лишь факты, а они действительно в своем большинстве свидетельствуют о том, что «ничего принципиально невозможного для природы в человеческой языковой способности нет» (Бурлак, 2019: 74). Реальны, иными словами, деревья, а лес — всего лишь абстракция. На такой позиции стоял Дарвин, и именно его теория происхождения человека выдержала проверку временем. Но вопрос в том, является ли редукционистская трактовка плоттогенеза неизбежным следствием дарвиновской теории антропогенеза?

Вот как отвечают на этот вопрос два ведущих американских приматолога — Франс де Вааль и Джоан Силк. Сначала мнение де Ваала (2016: 205):

Наука пытается понять, как устроена не печень крысы и не печень человека, а печень — и точка. Все органы и процессы, которые в них происходят, значительно старше, чем наш вид, и эволюционировали несколько миллионов лет, приобретая незначительные изменения в каждом организме. Эволюция всегда действует таким образом. Почему познание должно чем-то отличаться? Наша первейшая задача — выяснить, как работает познание в целом, какие слагаемые для этого требуются и как они приспособляются к системе органов и экологии данного вида. Нам нужна единая теория для всех многообразных типов познания, которые встречаются в природе. Чтобы освободить место для этого проекта, предлагаю объявить мораторий на утверждения о человеческой уникальности. Учитывая мизерность доказательной базы, пора их прекратить на несколько десятилетий<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Забавно, что де Вааль сурово осуждает такие ограничения, если они исходят от тех, кто с ним не согласен. Он бичует парижских лингвистов XIX в. за нежелание обсуждать проблемы плоттогенеза (а ведь их позиция была более взвешенной — устав не защищал ни одну из точек зрения, а лишь констатировал, что сама проблема лежит вне сферы интересов Общества):

Подобные меры, вместо того чтобы поощрять любознательность, отражают интеллектуальный страх. Чего бояться лингвисты? Им следовало бы вытащить головы из песка, потому что ни одно качество, в том числе и наши драгоценные лингвистические способности, не появляется на пустом месте. Ничто не возникает вдруг, без предпосылок. Каждое

А вот что пишет Джоан Силк в рецензии на книгу де Ваала:

Он призывает к мораторию на упоминания о человеческой уникальности <...> Но наш успех, по-видимому, как-то связан с появлением уникального набора когнитивных качеств. Де Вааль признает только одно такое качество — нашу богатую и гибкую систему символического общения и нашу способность обмениваться информацией о прошлом и будущем. Его приверженность принципу непрерывности заставляет его недооценивать важность языка для человеческого познания из-за наличия мышления у бессловесных существ. И он игнорирует неопровержимые свидетельства лингвистов и детских психологов <...> о формообразующем воздействии языка на познание. <...> Будь его книга более адекватной, она позволила бы читателям яснее понять, почему через несколько миллионов лет после того, как наша линия отделилась от линии шимпанзе, читаем эту книгу именно мы, а не они (Silk, 2016).

У. Т. Фитч (2013: 152–153) сравнивает две модели референции — реалистическую и когнитивную. В первой сигнал непосредственно соединен с тем, что он обозначает. Во второй эта связь отсутствует, как и в семиотическом треугольнике Огдена — Ричардса (Ogden, Richards, 1923: 11). Когнитивные биологи, к которым принадлежит и Фитч, считают реалистическую модель наивной. Они сомневаются, что прямая связь «сигнал — референт» (индексная связь, по Ч. С. Пирсу) вообще возможна, и применяют когнитивную модель не только к языку, но и к СКЖ, полагая, что сигналы (в том числе и те, которыми пользуются животные) соединены с референтами опосредованно, через ментальные репрезентации. Но ведь Огден и Ричардс обсуждали только человеческую, языковую модель — ту, что основана на символах! Применение ее к коммуникации животных, которые в природе пользуются лишь неконвенциональными знаками (индексными и иконическими), создает иллюзию сходства или, по крайней мере, постепенного перехода.

В защиту своего взгляда Фитч пишет: «...исследования рассудочной деятельности животных едва ли позволяют сомневаться в существовании у животных неязыковых ментальных репрезентаций,

---

новое качество основывается на уже существующих структурах и процессах (Вааль, 2016: 143–144).

Призыв запретить всякие упоминания о человеческой уникальности — это, видимо, образец интеллектуального бесстрашия. Словно мы перенеслись на 160 лет назад и слышим безапелляционную интонацию русского нигилиста...

которые позволяют организму распознавать предметы и события внешнего мира и адекватно действовать в отношении них» (Фитч, 2013: 153, исправлено по оригиналу). Но в том-то и дело, что, не став языковыми, ментальные репрезентации не могут гарантировать ни распознавания объектов действительности, ни адекватного реагирования.

Возьмем пример, который приводит сам Фитч: когда самец верветки, живший в неволе в Гарварде, замечал из окна дирижабль, он реагировал криком, который его сородичи в природе издают при виде леопарда (Там же: 221). Этот непреднамеренный и поучительный эксперимент показывает, что и «распознавание», и «адекватное реагирование» у животных основаны не на концептах (конструируемых разумом объектах и явлениях действительности), как у человека, а исключительно на перцептах. Это относится и к врожденным сигналам, и к усвоенным условно-рефлекторным путем. Восприятие здесь напрямую связано с реакцией, и ни то ни другое никакого осмысления не требует.

В приведенном примере перцептом является чувство высшей опасности. Альтернативная интерпретация — верветки способны к столь высокому уровню абстракции, что объединяют в сознании такие несходные концепты, как «дирижабль» и «леопард», посредством «чего-то вроде мысли» (по Пирсу) — едва ли достойна рассмотрения. Что же касается сигналов, якобы осуществляющих референцию к орлам и змеям, т. е. существам менее опасным, то такие же крики верветки иногда издают в контексте внутривидовой агрессии (Fischer, Price, 2017).

Не будучи коллективными и, соответственно, зафиксированными в символах, ментальные репрезентации животных не могут превращаться в понятия и, соответственно, играть коммуникативную роль. Они существуют сами по себе, а коммуникация происходит сама по себе — по реалистической модели, напрямую связывающей знак-индекс с перцептом (феноменом). Хотя соотносительность сигналов некоторых видов животных, в частности низших обезьян, с тем, что мы считаем элементами объективной реальности, кажется очевидной (сам Фитч, впрочем, в этом сомневается, см. ниже), никаких понятий за этими сигналами нет. И инстинктивная, и условно-рефлекторная коммуникация происходит в автоматическом режиме, без участия сознания. А это значит, что и адресанты, и адресаты сигналов пользуются типичными индексными знаками, а не символами. Сходство такой системы общения с языком чисто внешнее. Называть ее «рудиментарным языком» нет никаких оснований.

Попытка Фитча доказать, что его взгляды являются неизбежной альтернативой бихевиоризму, или, как он выражается, «призраку

Скиннера, вновь поднимающему голову в спорах о животных» (Фитч, 2013: 174), несостоятельна. Биологизируем ли мы коммуникацию людей, антропоморфизируем ли коммуникацию животных, результат один — качественная специфика языка исчезает, сколько ни декларируй обратное.

Впрочем, и сам Фитч, кажется, не вполне уверен в правильности своей позиции. Он делает примечательное разъяснение, в сущности подрывающее основы его теории: «Современные исследования коммуникации животных приводят к удивительному выводу: вся эта коммуникация, видимо, попадает в данную категорию — информирование о внутреннем состоянии, но не преднамеренное» (Fitch, 2010: 191; в русском переводе эта фраза опущена). Для сторонников идеи качественной грани между языком и СКЖ (и, следовательно, между человеком и животными) ничего удивительного в этом выводе нет. Удивительным он становится лишь в устах того, кто требует «покончить с давними декартовскими притязаниями на доказательство уникальности человека» (Фитч, 2013: 174). Может быть, если не отвергать эти притязания с порога, то и удивляться придется меньше? Если перевести вывод Фитча на философский язык, можно сказать, что, в терминах Д. Деннета, СКЖ в своем большинстве находятся на стадии интенциональности нулевого порядка (Dennett, 1983) — непреднамеренного информирования о внутреннем состоянии.

Имеются исключения, свидетельствующие об интенциональности первого порядка, по Деннету, — стремлении побудить партнера к чему-либо. Сюда относятся ограниченная способность обезьян контролировать свою вокализацию, скудные свидетельства «эффекта аудитории» и преднамеренно ложные сигналы (Фитч, 2013: 208–211; Russell et al., 2013; Fischer, 2017; Pomberger et al., 2018; Mielke et al., 2019; см. ниже). Функционально референтная коммуникация верветок, по мнению Дж. Фишер и Т. Прайс, тоже основана на интенциональности первого порядка, так как обезьяны стремятся воздействовать на сородичей и предвидят последствия своих криков (Fischer, Price, 2017). Но почему реакция на хищника может быть инстинктивной или условно-рефлекторной, а на особь своего вида — нет? В обоих случаях выработанная отбором «разумность» коммуникации — всего лишь метафора, созданная людьми по образу и подобию их собственного общения. Короче говоря, имеющиеся факты не позволяют нам разделить оптимизм когнитивных этологов по поводу коммуникативных способностей животных.

Интенциональность второго порядка, по Деннету, — это стремление не столько добиться чего-либо от партнера, сколько просто поделиться с ним своим знанием. Последнее требует того, что именуется “Theory of Mind” — способности к метарепрезентации, в данном случае понимания того, что партнер чего-то не знает. Но, будучи необходимой, эта способность недостаточна — у высших обезьян она есть (Krupenye et al., 2016), но в общении друг с другом они проявляют ее только в манипулятивных целях (о редчайшем исключении см. ниже). Они делятся пищей, правда, не бескорыстно — это часть описанной приматологами «обезьянней политики» (де Вааль, 2022), в основе которой — «макиавеллиевский интеллект» (Byrne, Whiten, 1988), но, в отличие от людей, в частности маленьких детей, вовсе не склонны бескорыстно делиться информацией и создавать «совместную зону внимания» (Томаселло, 2011: 48–49).

По Деннету, приписать бессловесным существам интенциональность выше первого порядка очень трудно (анализ интенциональности у обезьян, позволяющий с этим согласиться, см.: Schel et al., 2013; Fischer, Price, 2017; Townsend et al., 2017; Graham et al., 2020). Рубеж между СКЖ и языком пролегает между первым порядком интенциональности и вторым.

Согласно С. А. Бурлак (2019: 314), для того чтобы превратить «недостраиваемую» систему общения (СКЖ) в «достраиваемую» (язык)<sup>21</sup>, нужно лишь закрепить т. н. *ad hoc*-сигналы высших обезьян (не врожденные, а создаваемые для сиюминутных потребностей), передавать их по наследству путем обучения и заменить их иконическую сущность на символическую. Близкие взгляды высказывали М. Арбиб (Arbib, 2012: 226, 231) и Дж. Херфорд (Hurford, 2012: 119–121). Столь гладкий переход не представляется правдоподобным по ряду причин (см. ниже).

Впрочем, по мнению редукционистов, животные уже пользуются символами, причем не только в экспериментах, но и в природе. Это относится не только к позвоночным. Так, у пчел в разных странах одно и то же движение в танце означает разное расстояние до корма,

---

<sup>21</sup> В англоязычной литературе понятию «достраиваемость» соответствует термин “open-endedness”. Еще В. Гумбольдт (2000: 110) писал, что язык должен «бесконечно использовать конечный набор средств», а Н. Хомский (2016: 443) говорит о «дискретной бесконечности». Присущая исключительно человеку способность создавать знаки из уже имеющихся знаков (Бурлак, 2019: 72) соответствует закону Пирса: “Omne symbolum de symbolo” (CP 2.302).

что формально соответствует представлению о произвольности знака<sup>22</sup> (другие примеры см.: Watson et al., 2022). С. А. Бурлак (2019: 35–37, 122, 280, 281, 283) ссылается также на «фонологическую» способность (категориальное восприятие звуков речи) у шиншиллы, на аналогии между человеческим языком и птичьим пением, на умного говорящего попугая Алекса Ирен Пепперберг<sup>23</sup>, на «имена собственные» у дельфинов<sup>24</sup>, на «локальные диалекты» у косаток и т. д. и т. п. Она сочувственно цитирует К. Цубербюлера (его более новые работы см.: Zuberbühler, 2019; Zuberbühler, Bickel, 2022)<sup>25</sup>, который сравнивает «вспомогательные» сигналы в функционально референтном репертуаре мартышек с аффиксами (Бурлак, 2019: 308–309; см. также: Suzuki et al., 2019)<sup>26</sup>.

По поводу функционально референтных сигналов написано особенно много. В нашей литературе выделяется двухтомная сводка В. С. Фридмана (2012), который наряду с Ж. И. Резниковой представляет радикальное крыло когнитивной этологии. Не затрагивая непосредственно проблему глоттогенеза, В. С. Фридман пытается

---

<sup>22</sup> На случай, если кто-то в этом усомнится, Ж. И. Резникова (2008: 304) разъясняет, что соотношение между скоростью танца пчел и расстоянием до корма определяется местными «договоренностями» (!). Впрочем, она тут же спохватывается и разъясняет, что «договоренность» на самом деле не означает, будто пчелы договариваются — на самом деле различия между их диалектами могут иметь генетическую природу. Тем не менее их танец «можно рассматривать как пример произвольного соглашения» (Там же). «Смотри-ка, как высоко вздымаются здесь волны языка!» — сказал бы Витгенштейн.

<sup>23</sup> Попугай, в частности, к месту говорил «прости». Говорящая обезьяна столь же уместно (на взгляд экспериментаторов) употребляла слово «дьявол» (!) (Резникова, 2008: 319, 322). Если бы Витгенштейн узнал про такое, он бы, пожалуй, поостерегся утверждать, что значение слова — это его употребление. Нет, все-таки значение слова — это нечто большее.

<sup>24</sup> Обезьяны, по мнению этологов, способны не только рисовать, но и подписывать свои картины (Зорина, Смирнова, 2006: 303), а письмо, как-никак, более совершенная форма коммуникации, чем речь.

<sup>25</sup> В работах Цубербюлера антропоморфизм в трактовке поведения (в частности, коммуникации) животных доведен до *pes plus ultra*. То же самое, впрочем, относится и к другим представителям радикального крыла когнитивной этологии.

<sup>26</sup> Чтобы продемонстрировать цену подобных аналогий, Т. Скотт-Филлипс указал на «сигнальную коммуникацию» бактерий — регуляцию экспрессии генов в ответ на колебание числа окружающих клеток. В этой «коммуникации» обнаружились в точности те же черты (комбинаторика и «нетривиальное приращение значения»), что и в звуковой сигнализации мартышек (Scott-Phillips, Heintz, 2023). Понистине, «слишком хорошо — тоже плохо».



создать общую знаковую (символическую) концепцию коммуникации, применимую и к животным, и к людям. Будучи единомышленником С. А. Бурлак (см.: Бурлак, Фридман, 2008), он идет гораздо дальше нее, сравнивая СКЖ не только с языком, но и с рыночной экономикой, торговлей, политикой, шахматами и т. д. (Фридман, 2012, 1: 45, 74, 387; 2: 277)<sup>27</sup>, причем все эти поверхностные параллели именуются «системными гомологиями» (Там же, 1: 15–16).

Спору нет, изоморфизм между поведением животных и людей в каких-то пределах существует. Но главное тут — вовремя остановиться. *Comparaison n'est pas raison*. Что мы, в конце концов, получим, создав столь грандиозную единую теорию коммуникации? Что получим — непонятно, а что не получим, можно сказать точно: представления о том, что же такое язык.

Согласно Фридману (Там же, 1: 12, 15, 29), функционально референтные сигналы не стимулируют партнеров, а информируют их<sup>28</sup>. На этом основании он считает их символами. Фридман находит символы не только у приматов, но и у птиц, рептилий, рыб (Там же, 1: 117). Сигналы-стимулы, типичные для низших позвоночных, принуждают, тогда как сигналы-символы (они характерны для высших млекопитающих и птиц) передают информацию идеального характера в условиях свободы выбора поведения. Появление символов, согласно В. С. Фридману (Там же, 2: 31), означает «логические изменения в категории конфликтов, развертывающихся в социальной системе вида (если можно говорить о логике применительно к реализации инстинкта)». Оговорка нешуточная. Нет, никоим образом нельзя говорить о логике применительно к реализации инстинкта! И снова: коммуникация животных инстинктивна, но выглядит так, «как будто бы» они общаются на некотором языке (Там же, 2: 125). Нет, наоборот! Сначала мы произвольно принимаем последнее в качестве исходного допущения, затем обсуждаем вытекающие отсюда следствия и, наконец, — вполне предсказуемо — заключаем, что «все выглядит так».

На протяжении двух томов авторская аргументация разворачивается под знаком этих «если» и «как будто бы». В результате вырабатывается какой-то францисканский взгляд на природу, где всякая живая тварь говорит на своем языке. Взгляд поэтичный, но насколько

---

<sup>27</sup> Цифра перед страницей означает номер тома (части).

<sup>28</sup> Различие между этими двумя типами сигналов (стимулами и символами) впервые описано ведущими когнитивными этологами — П. Марлером и К. С. Эвансом (Marler et al., 1992).

он совместим с наукой? Виталисты считали, что вполне совместим. Искьюль писал именно это. Сдается мне, что, последовательно проводя принцип «если» и «как будто бы», мы под знаменами когнитивной революции рано или поздно вернемся к самому обычному витализму. Нужно только не забыть вовремя избавиться от дарвинизма как от лишнего балласта — без него защищать подобные взгляды будет легче.

В мире всеобщей коммуникативной гармонии, где все упорядочено, стихийным эмоциям не место. По Фридману, даже крик самца макака лапундера во время копуляции — не просто выплеск эмоции: он информирует группу о том, что происходит с особями, которые не видны из-за густой растительности<sup>29</sup>. И даже слепыши (подземные грызуны) сигнализируют друг другу особым постукиванием, как делали политзаключенные в тюрьмах царской России. Ничего удивительного — символами пользуются и рыбы, не говоря о курах, чижах, дятлах, землеройках и лемурах.

По словам В. С. Фридмана (2012, 2: 129), сигналы-стимулы и сигналы-символы — две последовательные стадии в эволюции коммуникации. Последняя, согласно Фридману, прогрессивно и неизбежно развивается от стимулов к символам «в соответствующем ряду видов». У более эволюционно продвинутых видов референтность сигналов выражена четче, чем у более анцестральных (Там же, 2: 131–132). Но о каких «рядах видов» идет речь? Ведь о коммуникации подлинно анцестральных (предковых) видов мы ничего не знаем. Автор поясняет, что анцестральность и продвинутость он оценивал на базе филогенетических деревьев, построенных по молекулярным данным. Анцестральные виды находятся «у основания ветвей».

На самом деле все современные виды находятся на одном поперечном срезе генеалогического древа. Оказывается, автор называет анцестральными монотипические таксоны — те, что представлены одним таксоном низшего ранга. Например, олимпийский сурок в генеалогическом отношении противостоит седому и ванкуверскому суркам, вместе взятым. Таким образом, он — монотипический таксон, тогда как седой и ванкуверский вместе образуют сестринский, политипический таксон (Там же, 2: 132, рис. 5). Мысль автора состоит,

---

<sup>29</sup> Интересно, кого и о чем информируют и какой концепт выражают голосовые сигналы, которые издает *Homo sapiens* в том же контексте? Похоже, люди в этом смысле устроены более примитивно, чем макаки.

по-видимому, в том, что монотипические таксоны — это своего рода «живые ископаемые».

Такое соображение было бы верно по отношению к филогенетическим реликтам вроде латимерии или утконоса. Или, в крайнем случае, к лемурам — живым ископаемым среди приматов (но у них-то, в отличие от высших обезьян, «сигналы-символы» как раз имеются). К близкородственным же видам вроде сурков данная логика неприменима. На столь низком таксономическом уровне ни монотипия не равносильна примитивности, ни политипию нельзя считать мериллом прогрессивности, поскольку и то, и другое зависит от случайных причин.

Приведу в качестве иллюстрации пример, относящийся к группам более высокого ранга — родам. Современный человек образует монотипический род *Homo* с одним видом — *Homo sapiens*. Сестринский таксон данного рода — шимпанзе. Это политипический род (*Pan*) с двумя видами — *Pan troglodytes* (обыкновенный шимпанзе) и *Pan paniscus* (бонобо). По логике В. С. Фридмана, человека надо считать анцестральным видом, а шимпанзе и бонобо — эволюционно продвинутыми. Значит, у них и коммуникация должна быть более совершенной, чем у человека. Но сам автор признает, что у высших обезьян нет сигналов-символов (2012, 2: 279)<sup>30</sup>.

Непредвзятый взгляд на вещи не оставляет сомнений в том, что функционально референтные сигналы не приближают низших обезьян, луговых собачек и кур к людям, а отдаляют от них. Сам В. С. Фридман указывает, что все сигналы животных, в том числе и «символьные», инстинктивны и не имеют отношения ни к накоплению знаний, ни к передаче опыта, ни вообще к психике (Там же, 1: 175). «Обмен функционально референтных сигналов не передает и не может передать понимание» (Там же, 2: 125). Он происходит в автоматическом режиме, у животных нет никакого намерения информировать о чем-то сородичей. Это автоматы, подобные «техническим устройствам вроде модемов, считывающим информацию по компьютерной сети и передающим ее дальше в интересах устойчивости целого» (Там же, 2: 35).

---

<sup>30</sup> Все эти соображения я уже высказал в рецензии (Козинцев, 2013а). И В. С. Фридман (2015), и С. А. Бурлак (2013) на нее ответили. Но первый от дискуссии по данному вопросу (стержневому для его теории) предпочел уклониться, а ответ второй свелся к тому, что она перепутала два вида сусликов. Короче говоря, все мои замечания были пропущены мимо ушей, и во втором издании книги Бурлак (2019: 300–304) «примитивные» и «прогрессивные» сурки и суслики снова предстают во всей красе, как ни в чем не бывало.

По словам В. С. Фридмана, утверждать, что животные понимают сигналы так же, как люди понимают речь, невозможно (2012, 2: 122).

Как совместить эти вполне здравые, отчасти даже картезианские суждения с когнитивной этологией? Ведь ее суть — безудержный антропоморфизм, которому В. С. Фридман отдает щедрую дань. Он отстаивает крайние взгляды, во всяком случае в масштабах российской науки. Даже Ж. И. Резникова, также стоящая на позициях когнитивной этологии, все-таки считает сигналы-символы «“словами” без языка» (Резникова, 2008: 309). В. С. Фридман не согласен: «Это настоящие знаки — элементы видоспецифической знаковой системы, то есть специализированного “языка”» (Там же, 1: 409). Да, у животных есть «язык», отвечающий определению Соссюра — система дифференцированных знаков, соответствующая дифференцированным понятиям. «Сигналы-символы... вполне отвечают логическим требованиям, предъявляемым к любому “языку”» (Там же, 1: 426). Не соглашается автор также с Д. Чини и Р. Сайфартом, которые изучили сигналы тревоги у верветок и пришли в конце концов к выводу, что у мартышек, как и у других животных, все-таки нет языка (Cheney, Seyfarth, 1997). Фридман возражает: язык у животных есть, так как использование символов вполне совместимо с автоматизмом их продуцирования, восприятия и реакции на них.

На самом деле автоматы, пользующиеся символами, — *contradictio in adjecto*, если, конечно, не допускать незримого присутствия Разумного Творца. Не стоит ссылаться на чатботы и компьютерные программы, обыгрывающие чемпионов мира: символами пользуются не они, а их конструкторы.

Путаница, судя по всему, возникает по двум причинам. Первая из них — неправильное словоупотребление. Быть может, В. С. Фридман заимствовал термин «символ» не у Пирса, а у кого-то другого? Нет, он берет именно пирсовский термин и вкладывает в него совершенно иной смысл, забывая о том, что Пирс считал такую вольность «проступком как против изобретателя символа, так и против науки» (CP 2.224, см. раздел 2.1), и мотивируя это так:

С точки зрения семиотической классификации Ч. Пирса, это название слегка неточно (! — А. К.) — в коммуникации животных используются все категории знаков, не только символы, индексные и иконические знаки даже преобладают (! — А. К.)... Однако оно хорошо отражает смысл противопоставления «стимул — знак» в коммуникации животных и должно быть оставлено (Там же, 1: 429–430).

Во втором томе автор высказывается еще определеннее:

Коммуникативные сигналы животных являются символами, если форма демонстраций... никак не связана с тем, о чем именно сообщается, то есть демонстрации представляют собой конвенциональный сигнал (! — А. К.)... В соответствии с классификацией знаков Ч. Пирса, только знаки-символы являются полностью произвольными знаками, знаки двух других категорий — индексы и иконические знаки — полной произвольностью не обладают. Поэтому для нас важно подчеркнуть, что в системах коммуникации животных в полной мере используются символы, передающие информацию идеального характера (Фридман, 2012, 2: 34).

Приходится снова обратиться к первоисточнику. «Символ есть знак, отсылающий к Объекту, который он денотирует посредством закона, обычно — соединения некоторых общих идей, которое действует таким образом, что становится причиной интерпретации Символа, как отсылающего к указанному Объекту» (СР 2.249). Символ *«применим к чему угодно, что может служить основанием понимания связи некоторой идеи и соответствующего слова...»* (СР 2.298; курсив в оригинале. — А. К.). Символ соединен со своим объектом посредством идеи оперирующего символами ума, без которого такой связи никогда не могло бы существовать... (СР 2.299). Символ есть знак, который потерял бы качество, делающее его знаком, при условии отсутствия интерпретанта» (СР 2.304). Интерпретант же — это «действие рассудка, или мысль» (СР 1.564).

Так где же у животных «соединение некоторых общих идей», заставляющее верветок и кур издавать крики тревоги? Разве В. С. Фридман не разъяснил нам, что это делается в автоматическом режиме? Где здесь действие рассудка или мысль, где оперирующий символами ум? Где слова — ведь только их Пирс и считал символами? Перед нами самые обычные индексные знаки, никакие не конвенциональные, а имеющие прямую и непосредственную биологическую связь со стимулом. То, что эти знаки, как мы часто думаем, осуществляют прямую референцию к элементам внешнего мира, не приближает их к языковым (символическим) знакам, а отдаляет от них.

Аналогичными знаками-индексами, якобы осуществляющими референцию непосредственно к стимулу, являются наши непроизвольные выкрики. Мы вскрикиваем по-разному, испугавшись *чего-то*, изумившись *чему-то*, испытывая боль или эйфорию *от чего-то*. Люди, воспринимающие такие выкрики, реагируют на них по-разному

и вряд ли менее адекватно, чем мартышки. Но символ осуществляет референцию к внешнему миру не прямо, а опосредованно, через концепт (INT 2) — интериоризованное коллективное представление, в том числе и представление о системе символов (языке). Иными словами, именно символ, а не индекс, информирует непосредственно о нашем общем с другими людьми внутреннем мире и лишь опосредованно — о внешнем.

Вторая причина путаницы в книге В. С. Фридмана чисто субъективная. Он приверженец левых политических взглядов и считает своим хобби марксизм (Фридман, 2008: 367). Весьма сочувственно ссылаясь на Л. С. Выготского (Фридман, 2012, 1: 97, 178, 230, 303, 435–436; 2: 290), он пытается сделать невозможное — примирить его взгляды (см. ниже) с когнитивной этологией.

Итак, всеобъемлющая концепция держится, в сущности, на одном терминологическом и одном политическом недоразумении. Сначала мы говорим, что животные пользуются символами, причем не в каком-то особом, а именно в пирсовском смысле (не сразу отыщешь оговорку о «легкой неточности терминологии» среди почти 1000 страниц убогистого текста!). Из этого автоматически следует, что у животных есть язык. А уже из этого автоматически следует все остальное. И наконец, *ad hoc*, под теорию подводится идеологическая база: ряды сигналов-символов «могут быть сопоставлены с человеческой речью на одном основании — на том же самом, на каком элементарное мышление животных сопоставляется с формами и структурами человеческого мышления. <...> Совершенно аналогично роль знаков в речевой коммуникации понимает Л. С. Выготский... Знаки — это психические орудия, преобразующие социальные отношения вовне действующего субъекта и развивающие его психические функции внутри» (Там же, 1: 433, 435). Вот что получается, когда хобби когнитивного этолога — марксизм.

Обоснование антропоморфического подхода к СКЖ Фридман находит в словах Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». Позволю себе привести соответствующий пассаж целиком:

Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика дает нам, таким образом, ключ к античной и т. д. Однако вовсе не в том смысле, как это понимают экономисты, которые смазывают все исторические различия и во всех общественных формах видят формы буржуазные.

Можно понять оброк, десятину и т. д., если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней (Маркс, 1958/1857–1858: 731–732).

Добавлю, что различие между рентой и obroком не просто меньше, чем между любыми формами экономической деятельности и, скажем, выбором самца самкой у птиц: любые экономические различия становятся неразличимы на фоне эволюционных.

Главный порок редуccionистских трактовок глоттогенеза состоит в том, что авторы, декларирующие свою приверженность дарвинизму, постоянно путают аналогии с гомологиями, хотя на словах и признают фундаментальное различие между ними. При таком подходе вывод об отсутствии в языке чего-либо невозможного для природы становится неизбежным (подробнее см.: Scott-Phillips, Heintz, 2023). Но вывод этот характеризует не язык и не природу, а только лишь изъяны нашего концептуального аппарата.

Е. Н. Панов — этолог с громадным полевым опытом и авторитетом — цитирует ту же мысль Маркса, но вывод из нее делает прямо противоположный выводу В. С. Фридмана:

Осведомленность о том, как устроен язык, лучше помогает понять принципы того, что называется «сигнальными системами» животных, и прийти к неизбежному заключению, что они имеют крайне мало общего с языком людей... Кардинальные сущностные различия в коммуникации у животных и у людей не дают ни малейшей надежды проследить постепенность трансформации систем коммуникации у животных в язык человека. С этой точки зрения, сценарий «новая машина из старых частей» основан на плоском эволюционизме, не принимающем во внимание реальность скачкообразных трансформаций биологических структур (Панов, 2012: 389–390).

Перед глазами Панова тот же материал, что и у Фридмана, но как разительно несходны их трактовки! Способность животных пользоваться символами Панов считает иллюзией. Даже стимулами, как их понимает Фридман, эти сигналы можно считать лишь условно. Они образуют континуум, дискретность же искусственно привносится наблюдателем. Так называемые сигналы-символы — кадры, грубо вырванные из контекста. Вообще нужно не структуру объяснять через (гипотетическую) функцию, как делают когнитивные этологи, а наоборот — функцию пытаться вывести из структуры. Но именно это едва ли осуществимо, так как сигналы континуальны, вырождены

(этим термином Панов обозначает контекстную обусловленность сигналов) и невероятно избыточны — животные монотонно повторяют их снова и снова, без перерыва и без видимой цели, не обращая внимания на реакцию других особей<sup>31</sup> и даже оставшись в одиночестве. Это просто «физиологический шум», производимый животными в состоянии повышенного возбуждения.

Иными словами, все, что В. С. Фридман приписывает лишь низшим позвоночным, характерно, по мнению Е. Н. Панова, для всех позвоночных, кроме человека и, возможно, высших обезьян. О беспозвоночных и говорить нечего. Семантичность танца пчел Панов считает иллюзией — артефактом плохо (по его мнению) поставленных опытов К. Фриша — зря, выходит, тот получил Нобелевскую (подробное обоснование этого взгляда см.: Веннер, Уэллс, 2011)<sup>32</sup>. С сигналами птиц дело обстоит так же: в них нет ни дискретности, ни диалогичности, ни семантики, они целиком определяются эндогенными факторами. Главная функция сигналов — сброс нервного напряжения, и птицы в этом смысле не отличаются от ящериц. Но и у низших обезьян — та же иррациональность, аморфность, хаотичность, вырожденность и избыточность. Ни произвольности знаков, ни референции тут не сыщешь днем с огнем. Даже «сигналы-символы» верветок на самом деле могут свидетельствовать лишь о разном уровне тревоги. Действительно, когда змея не просто находится в поле зрения, но реально нападает на одну из обезьян, другие начинают реагировать сигналом, который, как считали этологи, означает леопарда.

Е. Н. Панов не одинок. Скептически оценивают референтные сигналы животных и некоторые приматологи. Они указывают, в частности, что «лингвистически» сформулированные вопросы вроде «что значат сигналы животных?» и «какую информацию они несут?» некорректны и не соответствуют этологической традиции. Ответы на них предопределены и неизбежно носят печать антропоморфизма. Ввиду своей рефлекторности подобные сигналы принципиально не годятся на роль «носителей информации» (Rendall et al., 2009). Крики верветок — индексные знаки, а не символы (Wheeler, Fischer, 2012). Таковы же социальные, пищевые и тревожные крики других обезьян, а также

---

<sup>31</sup> Это, кстати, признает и В. С. Фридман даже по отношению к классическим сигналам-символам — крикам тревоги у верветок.

<sup>32</sup> Тем не менее большинство специалистов считают язык пчел реальностью. Недавно выяснилось, что он, как и человеческий язык, требует обучения (Dong et al., 2023).



прочих млекопитающих и птиц. Они не конвенциональны, а сформированы естественным отбором. Вопреки К. Цубербюлеру, это вовсе не «предшественники языка» — они почти полностью произвольны и к тому же их практически нет у человекообразных обезьян<sup>33</sup>. Мартышки, правда, могут в небольшой степени такие крики контролировать, но связь сигнала со стимулом у них врожденная и определяется уровнем тревоги, а не намерением передать какую-либо информацию. Правда, восприятие сигналов адресатами более гибко, но это скорее соответствует схеме условного рефлекса, чем «информационной» трактовке (крики адресантов — безусловный рефлекс).

Итак, ни с точки зрения их производства, ни с точки зрения их восприятия такие сигналы ничуть не ближе к человеческому языку, чем другие сигналы животных. Скорее наоборот, ввиду их автоматизма референтные сигналы требуют меньших когнитивных затрат. Их референтность Б. Уилер и Дж. Фишер называют «несбывшейся мечтой», причем все меньше и меньше исследователей верят в то, что эти сигналы действительно информируют о событиях внешнего мира (Wheeler, Fischer, 2012) (тот же взгляд см.: Fitch, 2010: 191; Риццоллатти, Синигалья, 2012: 138–139).

К чести В. С. Фридмана, он, будучи редуccionистом, тем не менее, подчеркивает отсутствие постепенности в глоттогенезе. Фридман указывает, что высшие обезьяны, которые с точки зрения здравого смысла должны были бы находиться посередине между низшими обезьянами и людьми, чрезвычайно редко пользуются функционально референтными сигналами. Их коммуникация, по его словам (2012, 2: 279), являет собой «промежуточное состояние, когда старая семиосфера уже разрушена, а новая, языковая, еще не создана». То же самое писал Д. Бикертон (2012: 13). Данная точка зрения кажется мне совершенно справедливой (см. ниже). Перед нами яркая иллюстрация того, что в гегельянско-марксистской философии именуется диалектическим скачком.

Не очень убедительный пример голосовой референции у шимпанзе приведен в работе: Watson et al., 2015 (см. также: Slocombe,

---

<sup>33</sup> Впрочем, было экспериментально установлено, что шимпанзе, увидев чучело змеи, кричат чаще, если другие члены группы не замечают опасности (Crockford et al., 2012). Если это подтвердится, то нельзя будет исключить, что такое поведение, в отличие от коммуникативного поведения верветок, основано на понимании ситуации и что в нем действительно присутствует нечто вроде рудиментарного альтруизма.

Zuberbühler, 2005; Schel et al., 2013). Авторы утверждают, что «диалекты» двух групп шимпанзе, объединенных в условиях эксперимента (речь идет о хрюканьи, издаваемом в ответ на определенные виды пищи), за три года сблизились. То же явление обнаружили и у низших обезьян (Zürcher et al., 2019). Более правдоподобные примеры жестовой референции см.: Hobaiter, Byrne, 2014<sup>34</sup>; Hobaiter et al., 2022. Есть все основания полагать, что высокий интеллект человекообразных обезьян делает связь между сигналами и реакциями менее непосредственной и автоматичной (обзор фактов, относящихся к коммуникации приматов, см. в работе: Snowdon, 2017). Лишь в исключительных случаях, когда высшие приматы, судя по всему, осмысленно и бескорыстно информируют сородичей об опасности (Crockford et al., 2012)<sup>35</sup>, можно говорить о первых, неуверенных шагах в сторону выработки концептов (INT 2). Однако до появления символов семиотический треугольник в его классическом виде (с одной отсутствующей стороной) возникнуть не может.

Таким образом, позитивистская наука, основанная на наблюдении, находится в согласии с феноменологическим принципом *ἐποχή* — избегания терминов, относящихся к объективной реальности. Но если данный принцип справедлив в глоттоцентрической модели, то тем более применим он к СКЖ. Люди пользуются разумом и языком, чтобы сконструировать умопостигаемую реальность на основании феноменов, предполагая (несмотря на предостережение Канта), что последние «отражают» истинную картину мира. Животные же ничего не конструируют — они живут в мире перцептов, инстинкт избавил их от необходимости делать метафизические допущения, так как их коммуникация прекрасно работает в пределах их сред (*Umwelten*, по Икскюлю). Нам тем более не следует делать это за них. Понятия, стоящие за одним и тем же термином «значение» (*Bedeutung*), как его понимал Икскюль, когда говорил о животных, и как его понимал

---

<sup>34</sup> Все жесты шимпанзе, приведенные К. Хобайтер и Р. У. Берном, носят императивный характер, например (в авторском переводе): «перестань», «отодвинься», «иди за мной» и т. д., т. е. демонстрируют интенциональность первого порядка. Каждое из психических состояний, связанных с такой коммуникацией, — интерпретант первого уровня (INT 1), который в процессе общения становится референтом. Способность понимать обезьяньи жесты у людей в значительной мере сохранилась, хотя сами люди к такой жестикуляции уже не прибегают (Graham, Hobaiter, 2023).

<sup>35</sup> В терминах Д. Деннета, обезьянам в этом случае надо приписать интенциональность второго порядка (см. раздел 2.3).

Фреге, когда говорил о людях, не просто не совпадают, но даже не пересекаются. В первом случае имеется в виду субъективная реальность, во втором — сконструированная нами объективная, пусть и с оговоркой о ее существовании. Способность животных структурировать чувственный опыт с помощью «довербальных понятий» ничего в данном случае не меняет, ведь при отсутствии символов такую способность едва ли можно отличить от обобщения стимулов, которое появляется на очень ранних стадиях филогенетического развития.

Эволюция интеллекта постепенна. Поэтому проблема состоит не в том, присутствует ли «нечто вроде мысли» в психике тех или иных животных (ставя вопрос так, мы не сможем провести грань не только между высшими и низшими приматами, но и между обезьянами и низшими организмами), а в том, является ли это «нечто» принципиально важным для коммуникации. Второй вопрос, в отличие от первого, решается легко — каких бы животных мы ни взяли, ответ будет отрицательным.

Итак, невербальная модель двоична, а не троична. Для всех практических целей можно утверждать, что индексный знак непосредственно связан с феноменом (перцептом) — INT 1. Эту прямую связь Икскуль и называл значением (*Bedeutung*). В процессе коммуникации INT 1 становится референтом. Иными словами, от предполагаемого семиотического треугольника остается всего одна сторона. Две другие отсутствуют, как, следовательно, и сам треугольник. У людей, мышление которых связано с языком, прямая связь индексного знака с INT 1 сохраняется. Но она оттеснена на задний план и видоизменена благодаря INT 2 — символически закодированному коллективно-му знанию об умопостигаемой реальности, конструируемой языком, и о самом языке.

Чем же вызваны настойчивые попытки применить тройственную модель к коммуникации животных, сведя тем самым на нет различие между животными и человеком? Причина тут, как кажется, чисто психологическая. Понять это помогает пример, приведенный Ю. С. Степановым (1971: 88). По его словам, если бы нам пришлось построить семиотический треугольник<sup>36</sup>, основанный на схеме условного рефлекса «собака — мясо — звонок», то знаком пришлось бы считать не звонок, а собаку, ведь именно ее поведение связывает звонок

---

<sup>36</sup> Степанов называет его «треугольником Фреге», потому что последний высказал сходные мысли до Пирса, не говоря уже об Огдене и Ричардсе (Фреге, 1997/1892).

с мясом в сознании экспериментатора, активируя там понятие «условный рефлекс» (INT 2). После этого звонок и мясо становятся двумя вершинами треугольника. В сознании же собаки звонок и мясо соединены непосредственной ассоциацией, за которой никакого понятия нет.

Этим и объясняется антропоморфизм, столь типичный для когнитивных этологов: мы приписываем животным то, что существует лишь в нашем сознании<sup>37</sup>. То, что поведение собаки в лабораторных условиях ни о чем и никого (кроме экспериментатора) не информирует, тогда как животные в природе общаются и «информируют» друг друга, несущественно. Разница лишь в том, что во втором случае социальные роли распределены: кто-то кричит, увидев хищника, а кто-то бежит, услышав крик. То, что и крик, и реакция зависят от категории хищников, не приближает такое поведение к человеческому. По словам Б. Уилера и Дж. Фишер, крик тревоги верветки при виде леопарда не осуществляет референцию к леопардам в том же смысле, в каком это делает слово «леопард». «Для слышащих крик он означает присутствие леопарда в том же смысле, что и рык самого зверя или даже хруст сухих листьев под его лапами» (Wheeler, Fischer, 2012: 203).

Различие между этой автоматической коммуникацией, основанной на индексных знаках, и пластичной, осмысленной коммуникацией людей — не количественное, а качественное. Между символами и прочими знаками, а также между INT 2 и INT 1 — то, что Е. Н. Панов назвал «непреодолимой пропастью». Ее края не соединить с помощью антропоморфических рассуждений.

Приведу еще один пример. Животные, как и люди, могут испытывать фантомные боли (см., например: Menchetti et al., 2017). Для них, как и для нас, «боль» в отсутствующей конечности — индексный знак иллюзорной «реальности», а именно «присутствия» соответствующей части тела (INT 1). Если бы за данной связью стояло «не-что вроде мысли», то это «нечто» приняло бы форму философского принципа, сформулированного Дж. Беркли: «*Esse est percipi*», а если поменять местами субъект и предикат — «*percipi est esse*». Но мы, в отличие от животных, знаем, что такая перемена незаконна. В том-то и состоит различие между ними и нами, что для нас прямая связь

---

<sup>37</sup> Как верно заметил Р. Харрис в рецензии на книгу Дж. Р. Херфорда (Harris, 2007), «суть в том, что сторонний наблюдатель — человек — производит генерализацию от имени животного. С равным правом можно заключить, что мой дверной звонок создает обобщенный образ пальца. До чего же умный звонок — ведь пальцы, как-никак, разные!».

индексного знака с перцептом (INT 1) — не единственная и даже не главная. Гораздо важнее косвенная связь перцепта с символически закодированным диагнозом — «фантомная боль». Данная связь опосредуется соответствующим концептом (INT 2). Возникающий при этом семиотический треугольник позволяет нам не только понять положение дел, но и получить ключ к излечению (Ramachandran, Rogers-Ramachandran, 1996). Только не надо думать, что это подтверждает принцип «практика — критерий истины». Не будем забывать ни о предостережениях Фреге, ни о картине Магритта!

Животных, как и нас, обманывают иллюзии восприятия (Beran, Parrish, 2023). Мой кот самозабвенно бросался на скользящий по полу лучик лазерной указки. Призрачность добычи его нисколько не обескураживала — этому занятию мы с ним могли предаваться бесконечно. Ветеринары напоминают нам о риске психических расстройств у животных при систематическом неподкреплении рефлекса. В ответ можно было бы сослаться на сравнительную безопасность религиозных ритуалов, практический эффект от которых едва ли намного выше.

Вместе с тем опыты с узнаванием себя в зеркале (к этому оказались способны, кроме приматов, слоны (Plotnik et al., 2006), китообразные и сороки (Waal, 2019), а еще аквариумные рыбки губаны (Kohda et al., 2023)) показывают, что решать подобные задачи, открывая этим путь для зачаточных проявлений такого, казалось бы, чисто человеческого качества, как самосознание, можно и на уровне INT 1. Ясно, однако, что появление INT 2 придает данному качеству совершенно иной смысл. Узнавание у человека, в отличие от аквариумной рыбки и даже от обезьяны, имеет не только поведенческий коррелят!

#### **2.4. Языковой Рубикон, сальтационизм и антидарвинизм: НЕОБХОДИМАЯ СВЯЗЬ?**

Подобно Я. Икскюлю, Макс Мюллер (1823–1900) отвергал дарвинизм, хотя и не во всем. Как и А. Шлейхер, он признавал принцип естественного отбора по отношению к эволюции отдельных языков, но признать, что и сама языковая способность возникла путем эволюции, отказывался. В то время как Икскюль стремился сблизить все живые существа с человеком, придав их жизни целесообразность и значение, цель Мюллера была прямо противоположной: «Существует ли что-нибудь такое, что может сделать человек, признаков или начала чего мы не нашли бы во всем животном мире? Отвечаю

не колеблясь: одна великая грань между человеком и животным состоит в языке. Человек говорит, а животное еще никогда не произносило ни единого слова. Язык — наш Рубикон, и ни один зверь не посмеет переступить его» (Мюллер, 1865: 269). «Если в человеке есть нечто, что он не имел возможности унаследовать от обезьяны или какого-либо другого животного, нечто такое, самые зачаточные зародыши чего отсутствуют у всех животных, нечто, придающее человеку характер совсем отличный от других живых существ, а именно язык, то зачем представлять его происходящим от неизвестной, но, конечно, бессловесной обезьяны?» (Мюллер, 1891: 116–117). «Я не могу сомневаться, — парировал Дарвин (1953/1871: 205), — что наша речь обязана своим происхождением подражанию и видоизменению различных естественных звуков, голосов других животных и собственных инстинктивных криков человека, при этом вспомогательную роль играли знаки и жесты».

В наши дни одним из ведущих сторонников идеи языкового Рубикона является Ноам Хомский. Правда, в рамках его минималистской программы, основанной на идее FLN (*faculty of language in the narrow sense*), у языка есть лишь одна уникальная черта — способность к операции слияния, *Merge*, и связанная с нею способность к рекурсии (Хомский, Бервик, 2019: 23). Все прочие черты попадают в категорию FLB (*faculty of language in the broad sense*), и ими можно пожертвовать, раз животные к ним способны, хотя бы в экспериментах. Поэтому к FLB оказалось причислено и использование символов (Hauser et al., 2002). Ни к чему хорошему такая уступка не привела — способность к рекурсии (правда, вне коммуникации) обнаружилась у низших обезьян (Ferrigno et al., 2020) и птиц (Liao et al., 2022). К тому же редукционисты утверждают, что к рекурсии способны все, кто умеет считать (Бурлак, 2019: 280)<sup>38</sup>. А так как способность к счету обнаружилась не только у приматов, но и у птиц (Зорина, Смирнова, 2006: 86–90), рыб (Schluessel et al., 2022), насекомых (Резникова, 2008) и даже

---

<sup>38</sup> С такой трактовкой рекурсии согласны не все. М. Корбаллис, например, указывает, что способность создавать «дурную бесконечность» путем механического прибавления по типу « $1 + 1 + 1 + \dots$ » — это не рекурсия, так как каждый новый член не зависит от предыдущего (Corballis, 2011: 10). Рекурсия в строгом смысле основана именно на такой зависимости, обеспечивающей встраиваемость одних структур в другие, что справедливо и в случае заикливания по типу «У попа была собака». Интересные примеры истинной рекурсии в словесном юморе и карикатуре приводит С. М. Эйзенштейн (2006: 258–263, см. раздел 7.2).

растений<sup>39</sup> (Böhm et al., 2016) (обзор см.: Butterworth et al., 2017), то идея языкового Рубикона оказалась под угрозой.

Тем не менее за идею Рубикона Хомский держится твердо. Хотя он никогда открыто не присоединялся к мюллеровскому антидарвинизму, некоторые из прежних его утверждений напоминают традиционные аргументы противников Дарвина: «В случае с такими системами, как язык или крылья, не очень-то легко даже представить себе направление отбора, способное вызвать их на белый свет. Скажем, рудиментарное крыло не “полезно” для передвижения, а, скорее, служит изрядной помехой» (Хомский, 2016: 440). Для органов, подобных крылу, данное затруднение снимается с помощью принципа экзаптации (смены функций) А. Дорна<sup>40</sup>.

Что касается языка, то изначальной функцией символов могла быть мнемоническая, как считал Л. С. Выготский (см. ниже), а рекурсия возникла в качестве технического средства структурирования символов (экспериментальное доказательство этого см.: Bohn et al., 2019). Действительно, главным условием перехода от «обезьяньего» принципа нанизывания речевых элементов («Вот дом»; «Джек построить»; «Построить дом» и т. д.) к рекурсивному «Вот дом, который построил Джек» в случае языков, типологически подобных русскому, является наличие относительного местоимения — служебного символа, отличающегося лишь тем, что он связывает элементы высказывания не с миром феноменов, а между собой<sup>41</sup>.

Главный постулат Хомского, близкий к взглядам Мюллера и Гумбольдта (см. раздел 2.9.1), состоял в том, что рудиментарный прото-язык невозможен в принципе. Либо язык с его единственным неотъемлемым — в рамках минималистской программы — свойством рекурсии (Merge) существует, либо нет. По какой-то непостижимой причине слов без синтаксиса быть не может (Fujita, 2009). Отсюда одно из самых странных утверждений Хомского: даже если некогда и существовал язык, основанный на неструктурированных цепочках слов, это был не протоязык, а особая разновидность Merge (Бикертон, 2012: 206–208).

Со временем позиция Хомского несколько сместилась в направлении эволюционизма, о чем свидетельствует компромиссная совместная

---

<sup>39</sup> Речь идет о венериной мухоловке.

<sup>40</sup> В дальнейшем Хомский, судя по всему, отказался от антидарвинистской логики, указав, что помнит о принципе экзаптации (Хомский, Бервик, 2019: 159).

<sup>41</sup> Способы построения относительных предложений в языках иных типов см.: Бенвенист, 1972.

публикация с М. Хаузером и У. Т. Фитчем (Hauser et al., 2002), где авторы призывают к «тесному междисциплинарному сотрудничеству». Однако в более поздней публикации, написанной рядом ведущих специалистов (лингвистов, психологов и биологов), включая Хомского, но не Фитча, констатируется, что сотрудничество, в сущности, ни к чему не привело:

За последние 40 лет произошел взрывообразный рост исследований по данной проблеме, и возникло чувство, что был достигнут существенный прогресс. Мы же утверждаем, что богатство идей сопровождалось бедностью фактов, причем не было дано фактически никакого объяснения того, как и почему развились наши лингвистические исчисления и репрезентации (Hauser et al., 2014: 1).

Неудивительно, что среди авторов нет Фитча, который опубликовал незадолго до этого фундаментальную монографию, где попытался дать ответ именно на эти вопросы (Fitch, 2010). Приведенное суждение, в сущности, дискредитирует его усилия, увенчавшиеся следующим выводом: «Таким образом, в свете этих данных “Рубикон” Мюллера сужается до узенького ручейка» (Фитч, 2013: 426).

Заметим, что Тамаш Шебёк — один из ведущих специалистов в области теории знаков — высказывался по поводу попыток засыпать языковой Рубикон крайне скептически:

Причудливые сочетания слова «язык» с зоологическими терминами вроде «животное» <...>, «обезьяна», «дельфин», либо относящимися к домашним любимцам вроде кошек и собак, либо выражения вроде «язык цветов» — все это антинаучный вздор, примеры *petitio principii* (Sebeok, 1996: 105–106).

В этом отношении его взгляды близки взглядам Хомского:

Шимпанзе — отличный пример чистого «ассоциативного обучения». Похоже, единственное, что им доступно, — это прямая связь между тем или иным внешним стимулом и знаком. <...> Они накапливают список конкретных, не связанных с мышлением ассоциаций, которые в их сознании соотносят объекты внешнего мира с соответствующими им знаками языка глухонемых (Хомский, Бервик, 2019: 219, исправлено по оригиналу).

Одним из главных признаков, отличающих язык от СКЖ, считается способность порождать пропозиции — высказывания, у которых



есть параметр истинности (Фитч, 2013: 150). Ч. С. Пирс назвал такие знаки дицисигнумами (CP 4.235). Посредством дицисигнумов осуществляется «объективация мысли». Так, перцепт «светло», основанный на ощущении (которое не может быть ни истинным, ни ложным), становится пропозицией «здесь есть свет», основанной на концепте и претендующей на то, чтобы служить информацией (истинной или ложной) о положении дел в мире.

К сожалению, и в этих определениях проявляется неспособность или нежелание Пирса проводить четкую грань между языком и СКЖ. Последние он не изучал и их практически не касался. Вероятно, ему казалось самоочевидным, что он говорит о языке. Но биосемиотики думают иначе, и примеры, которые они приводят, пользуясь недостаточной четкостью пирсовских формулировок, безнадёжно его дискредитируют. Биосемиотики заявляют, что дицисигнумы не нуждаются ни в языке, ни в разуме. В качестве доказательства они рассматривают ложные «сообщения» животных. Так, Ф. Стьернфельт относит к дицисигнумам даже обманные сигналы светлячков (Stjernfelt, 2014: 148–149)<sup>42</sup>. Так же обстоит дело с коммуникацией позвоночных. Самка песка издает ложный крик тревоги, дабы обмануть щенков и съесть пищу самой (Rüppell, 1969). Зоолог, сделавший это наблюдение, считал, что навык «лжи» у позвоночных мог закрепляться путем самодрессировки. Ложные сигналы отмечены у бобров и дроздов (Ibid.), а также у дронго — птиц из отряда воробьиных (Flower, 2011). Последние умеют использовать для обмана сигналы тревоги не только своего вида, но и далеких видов, например сурикат.

Такое поведение предполагает интенциональность первого порядка, но исключает интенциональность второго порядка (см. раздел 2.3). Между тем В. С. Фридман (2: 47) рассматривает данные сигналы в качестве пропозиций со скрытым негативным модусом и усматривает в них окончательное (!) доказательство наличия у животных настоящего языка. На мой взгляд, данные факты доказывают как раз обратное — животные не пользуются языком, но не потому, что они не успели его изобрести (времени, право, было предостаточно!), а потому что он им совершенно не нужен (см. ниже). Все приведенные примеры красноречиво свидетельствуют об отсутствии интенциональности

---

<sup>42</sup> Речь идет о том, что самка светлячка приманивает самца чужого вида световым сигналом якобы для того, чтобы спариться с ним, а на самом деле с целью его съесть.

второго порядка: информация здесь не предоставляется партнерам, а напротив, утаивается от них в корыстных целях.

Одно из главных свойств языка, по Ч. Хоккету, — перемещаемость (Hockett, 1959). По Д. Бикертону (2012: 239–240), это едва ли не главное его свойство. Речь идет о возможности говорить о вещах, удаленных от говорящего во времени и пространстве. До недавнего времени полагали, что из всех СКЖ данным свойством обладает лишь «язык» пчел. Но недавно обнаружилось, что самки орангутанов способны при виде змеи затаиваться, а спустя несколько минут издавать крик тревоги (Lameira, Call, 2018). Авторы утверждают, что животные не были парализованы страхом, а, напротив, вели себя очень разумно — сперва молча спасались с детенышами в безопасном месте, а потом «рассказывали» им о пережитом. Этот пример, если он верно интерпретирован, казалось бы, свидетельствует об интенциональности второго порядка, но ни у кого больше из животных такое поведение не описано. Стремление приматологов приписать перемещаемость сигналам обезьян хорошо известно и вызывает скепсис даже у редуccionистов (Бурлак, 2019: 315–316).

Короче говоря, невербальная модель двоична по своей сути. Постулируя третий член, мы нарушаем принцип отказа от умножения сущностей. Нужно согласиться с пирсовским призывом к строгости в употреблении терминов и уточнить, в каком именно смысле употребляется термин «интерпретант», т. е. имеется ли в виду перцепт (INT 1) или концепт (INT 2). И, если дело касается перцепта, уклончивая формулировка Пирса — «нечто вроде мысли» — устроить нас не может. По словам другого мыслителя, также прилагавшего титанические усилия для построения непротиворечивой логической системы и также потерпевшего неудачу, «то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 2017/1921: 32).

## 2.5. От Павлова и Выготского к Дикону и Томаселло

Мысли о языке, развивавшиеся И. П. Павловым в начале 30-х гг. XX в., получили несравненно меньший резонанс, чем его теория условных рефлексов. Последняя породила бихевиоризм, который, существенно продвинув изучение психики животных, оказался совершенно беспомощен в интерпретации языка. Досадно и несправедливо, что честь ниспровергателя откровенно ошибочной бихевиористской теории языка Б. Ф. Skinner досталась Н. Хомскому (2016: 13–63),

отвергавшему всякие эволюционные подходы в данной области<sup>43</sup>. Между тем павловская теория второй сигнальной системы при всей ее незавершенности показывает, что идея языкового Рубикона нисколько не противоречит дарвинизму. Это было блестяще продемонстрировано Терренсом Диконом (Deacon, 1997) через 60 с лишним лет после Павлова, но последний не упомянут ни в этой книге, ни в написанной Диконом главе в томе по материалам двух конференций в его честь (Deacon, 2012), где Павлов упоминается лишь в связи с условными рефлексам.

Согласно И. П. Павлову (1951/1936: 335–336)<sup>44</sup>,

...в развивающемся животном мире на фазе человека произошла чрезвычайная прибавка к механизмам нервной деятельности. Для животного действительность сигнализируется почти исключительно только раздражениями и следами их в больших полушариях, непосредственно приходящими в специальные клетки зрительных, слуховых и других рецепторов организма. Это то, что и мы имеем в себе как впечатления, ощущения и представления от окружающей внешней среды, как общеприродной, так и от нашей социальной, исключая слово, слышимое и видимое. Это — первая сигнальная система действительности, общая у нас с животными. Но слово составило вторую, специально нашу, сигнальную систему действительности, будучи сигналом первых сигналов. Многочисленные раздражения словом, с одной стороны, удалили нас от действительности <...> С другой стороны, именно слово сделало нас людьми (см. также: Павловские среды, 1949/1935–1936: 9–10).

Идея, что языковые знаки (символы, по Пирсу) — это *сигналы второго уровня*, метазнаки индексных знаков, проливает свет на качественно новый эвристический принцип обработки информации,

---

<sup>43</sup> Ответ Скиннера Хомскому см.: Skinner, 1972; более обстоятельные ответы его единомышленников см.: MacCorquodale, 1970; Palmer, 2006.

<sup>44</sup> Приводимая длинная цитата изначально предназначалась для журнала, издаваемого в США, и в таком контексте казалась вполне уместной (Kozintsev, 2018). Повторение ее в русской книге может вызвать вопрос — надо ли напоминать о том, что навязывалось нам в течение нескольких десятилетий? К сожалению, надо, потому что за этими десятилетиями последовали другие, когда многие верные взгляды оказались дискредитированы и стали быстро забываться лишь в силу благосклонного отношения к ним со стороны советской власти. Между тем сам Павлов не скрывал неприязни к ней («Пощадите же родину и нас», 1995/1934–1935).

свойственный только человеку. Находясь в полном соответствии с идеями Соссюра, павловская теория говорит нам о большем.

Во-первых, она показывает, почему семиотический треугольник, вопреки У. Т. Фитчу, применим только к языку. Функционально референтные сигналы животных — не метазнаки, а индексные знаки перцептов (INT 1). Концепты (INT 2) в первой сигнальной системе не участвуют, потому что «для животного действительность сигнализируется<sup>45</sup> почти исключительно только раздражениями и следами их в больших полушариях, *непосредственно* (курсив мой. — А. К.) приходящими в специальные клетки зрительных, слуховых и других рецепторов организма». Исходят ли эти сигналы от неодушевленных объектов или от других животных, т. е. идет ли речь о коммуникации или нет, — роли не играет.

Функционально референтные сигналы в этом смысле не отличаются от прочих несимволических знаков. Первичный знак, исходящий от хищника; крик тех, кто этот знак воспринимает; бегство тех, кто слышит крик (или видит бегство других) и дальнейшая реакция сородичей по принципу «эффекта толпы»... Все звенья этой цепи — индексные знаки, действующие в автоматическом режиме. Присутствует ли здесь «нечто вроде мысли»? Вполне возможно! Но с точки зрения семиотики это не играет никакой роли, ведь коллективное знание о мире, кристаллизованное в концепте (INT 2), отсутствует. Любые психические состояния животных, даже высших (например, «почти сознательное» желание шимпанзе информировать сородичей об опасности), все-таки не могут быть приравнены к человеческим интерпретантам, основанным на символически кодированных понятиях и создающим культуру<sup>46</sup>. Правило, прекрасно сформулированное

---

<sup>45</sup> «Действительность сигнализируется» — это, конечно, метафизическое умозаключение, приписывающее наблюдаемому (животному) точку зрения наблюдателя (человека). Возможно, правильное было бы употребить глагол «конструируется», но и это было бы домыслом. Конструировать внешний мир можно с помощью концептов, но не перцептов. Приравнивая дирижабль к леопарду (см. раздел 2.3) в рамках одного перцепта, обезьяна ничего не конструирует, а просто страдает — в данном случае неудачно — адекватно реагировать с помощью инстинкта или условного рефлекса.

<sup>46</sup> Мысль о скачкообразном возникновении языка со всеми или большинством присущих ему черт, высказанная еще В. Гумбольдтом (2000: 308, см. раздел 2.9.1), казалась некоторым ученикам Павлова неприемлемой, а у некоторых вызывала даже раздражение, подобное тому, которое идея человеческой уникальности вызывала у Ф. де Ваала (см. раздел 2.3): «Нам нужно заняться изучением

В. Гумбольдтом в 1795 г. (2000: 302), остается в силе: «Все, кроме человека, побуждают своих сородичей не к пониманию через сомысливание, а к действию через со-ощущение».

Во-вторых, двоичная модель, т. е. унаследованная от наших зоологических предков прямая связь сигналов с феноменами, не исчезла после появления языка. Первая сигнальная система — «ближайший проводник действительности» — у человека, хотя и подчинена слову, продолжает функционировать (Павловские среды, 1949/1935–1936: 317–320). В семиотический треугольник входит лишь одна ее точка — перцепт. Люди, как и животные, воспринимают несимволические знаки, исходящие из внешнего мира, который мы считаем реальным. И у них, и у нас возникающее в процессе такого восприятия психическое состояние — это перцепт, интерпретант первого уровня (INT 1). В процессе невербальной коммуникации он становится референтом. Конечно, например, улыбка — чисто человеческое проявление, но когда мы улыбаемся друг другу и при этом мгновенно друг друга понимаем, человеческое общение никаким семиотическим рубежом не отделено от общения животных. К паралингвистическим индексным знакам относятся эмоциональная интонация, смех, плач и др. Рубеж создает вторая сигнальная система, основанная на способности превращать перцепты в концепты с помощью INT 2. По словам А. А. Потебни (1976/1892: 161), «...образ, как безымянный конгломерат отдельных актов души, не существует для самосознания и *уясняется* только по мере того, как мы раздробляем

---

этой второй сигнальной системы, отсутствующей у животных полностью или существующей в каком-то самом зачаточном состоянии. Если бы ее не было в зачаточном состоянии у животных, конечно, ее не было бы и у человека, потому что человек сам не свалился с неба и человеку не свалилась с неба вторая сигнальная система» (Орбели, 1964: 402). «На протяжении нескольких тысячелетий или десятков тысячелетий развилась эта вторая сигнальная система» (Там же: 392). Основываясь на подобных идеях, ученик Л. А. Орбели Л. А. Фирсов (1983) писал о «довербальном языке обезьян» (и детей до усвоения ими языка), но подразумевал под этим всего лишь способность к «обобщению обобщений». Сейчас можно сказать с уверенностью, что никаких зачатков второй сигнальной системы животные в природных условиях не обнаруживают, хотя некоторые из них способны освоить ее в условиях эксперимента. От понимания генезиса второй сигнальной системы мы сегодня так же далеки, как и во времена Л. А. Орбели. Граничащие с ясновидением идеи Б. Ф. Поршнева (2007) так и остались догадками (см. ниже). Одно в них представляется несомненным — мысль о глубоком (и недооцененном) антагонизме между двумя сигнальными системами.

его, превращая посредством слова в суждения, совокупность коих составляет понятие».

Некоторые элементы первой сигнальной системы стали частью языка. К индексным легисигнумам, по Пирсу (CP 2.259–2.260; CP 4.57), относятся имена собственные, указательные местоимения и уличные выкрики, позволяющие опознать объект (дополнительные сведения об индексных легисигнумах, к которым относятся также личные местоимения, см.: Якобсон, 1972). Иконические легисигнумы — это звукоподражания, которые в современных языках маргинальны<sup>47</sup>, но, возможно, сыграли важную роль в возникновении языка, будучи связаны с синестетическим эффектом «буба—кики» (Ramachandran, Hubbard, 2001; Рамачандран, 2012: 203; Vigliocco et al., 2014; Blasi et al., 2016)<sup>48</sup>. Поэзия основана на несимволических, в частности иконических, знаках не в меньшей степени, чем на символических.

И. П. Павлов выделял в человечестве представителей двух контрастных типов — художественного и мыслительного. Первые, по его словам, «захватывают действительность целиком, сплошь, сполна, живую действительность, без всякого дробления, без всякого разъединения. Другие — мыслители — именно дробят ее и тем как бы умерщвляют ее, делая из нее какой-то временный скелет, и затем только постепенно как бы собирают ее части и стараются их таким образом оживить, что вполне им все-таки так и не удастся». Различие между обоими типами определяется соотношением сигнальных систем: у художественного типа преобладает первая, у мыслительного — вторая. В первом случае лобные доли задействованы в меньшей степени, во втором — в большей (Павлов, 1951/1932: 213–214; Павловские среды, 1949/1935–1936: 9, 109–110, 319).

Теория острания В. Шкловского (1929/1917: 13) описывает, в сущности, то, как литературными средствами усиливается перво-сигнальность восприятия мира, хотя этих терминов в то время еще не было. Делать вещи странными — единственный способ воспринимать их, а не опознавать по именам, короче говоря, смягчить тот конфликт, который описан Павловым и Рильке (см. раздел 2.2).

---

<sup>47</sup> По словам А. А. Реформатского (1966: 107), пройдя через «фонологическое сито» (выражение Н. С. Трубецкого), междометия «канонизируются», тем самым уподобляясь символам.

<sup>48</sup> Попытки экспериментально обнаружить подобное явление у человекообразных обезьян окончились неудачей (Margiotoudi et al., 2019).

## 2.6. СЕМИОТИЧЕСКИЙ ТРЕУГОЛЬНИК И ВТОРАЯ СИГНАЛЬНАЯ СИСТЕМА

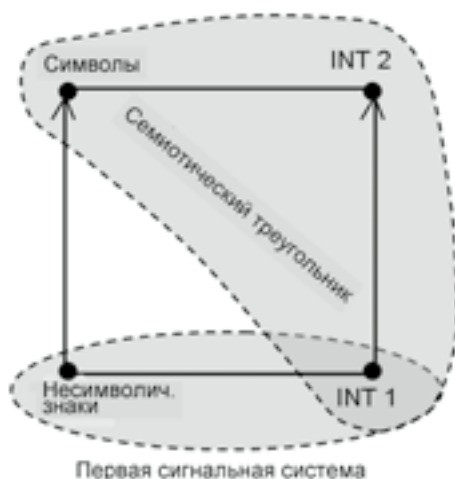


Рис. 1. Семиотический четырехугольник<sup>49</sup> — вторая сигнальная система. Левая сторона относится к знакам, правая — к интерпретантам, нижняя — и к животным, и к людям, верхняя — только к людям. Первая сигнальная система непосредственно соединяет несимволические знаки с перцептами (INT 1), которые в процессе невербальной коммуникации становятся референтами. Вторая сигнальная система соединяет несимволические знаки с символическими (мета-знаками), а перцепты (INT 1) — с концептами (INT 2). Стрелками показано направление эволюции знаков и интерпретантов

Итак, модель человеческой коммуникации состоит не из двух членов и не из трех, а из четырех (рис. 1). У этого четырехугольника нет диагоналей, так как в первой сигнальной системе отсутствуют концепты (INT 2), тогда как во второй символические знаки связаны именно с концептами, а не с перцептами. Связь символа с концептом, а концепта с перцептом — это и есть две стороны семиотического треугольника. Если же иметь в виду, что символические знаки — это метасигналы несимволических знаков, то и первую сигнальную систему, и семиотический треугольник можно рассматривать в качестве частей второй сигнальной системы.

<sup>49</sup> Эта схема не имеет ничего общего с семиотическим квадратом А. Греймаса, основанным на логических модальностях возможности и долженствования (Greimas, Courtés, 1982: 23).

Связь перцептов (INT 1) с несимволическими знаками (первая сигнальная система) является непосредственной и двусторонней. Так, индексные знаки присутствия леопарда (визуальные, акустические, ольфакторные) индуцируют перцепт «высшая опасность» в сознании обезьяны, заставляя ее издавать соответствующий крик (перцепт при этом превращается в референт). Крик служит индексным знаком для других особей, побуждая их спастись бегством, способ которого зависит от характера крика и, соответственно, в норме, от видовой принадлежности хищника. Бегство, в свою очередь, становится индексным знаком для других особей и т. д. Все звенья этой цепи возникают автоматически, и ни одно из них не требует концепта (INT 2).

Вторая сигнальная система соединяет символы (метазнаки) с перцептами (INT 1) посредством концептов (INT 2), позволяя людям реагировать сознательно. Так, слова «леопард» и «опасно», произносимые спокойным тоном, в норме не побудят слушателей к бегству. Животные пользуются только первой сигнальной системой, люди — обеими. Например, крики «леопард!» и «опасно!» могут послужить сигналами к бегству. Эти, по Пирсу, индексные легисигнумы, подобные уличным крикам, о которых он писал, имеют первосигнальный характер и вызывают автоматическую реакцию.

Таким образом, СКЖ основаны на способности пользоваться индексными и иконическими знаками и реагировать на них, тогда как язык основан на способности пользоваться символами и реагировать *или не реагировать* на них. Данное положение, на мой взгляд, исчерпывает суть дела, прочие критерии языка автоматически следуют из него. Сдавать символический рубеж потому лишь, что животные способны пользоваться символами в эксперименте, не следовало. В природе ими не пользуется никто и никогда.

Л. С. Выготский (2006/1934: 953) полагал, что мышление и речь не были изначально связаны между собой.

Даже в высшем пункте животного развития — у антропоидов — вполне человекоподобная в фонетическом отношении речь<sup>50</sup> оказывается никак не связанной с — тоже человекопо-

---

<sup>50</sup> Выготский не изучал обезьян и черпал свои суждения об их «языке» в основном из совместной книги Роберта Йеркса и Бланш Лернед (музыканта по профессии). Последняя записала «высказывания» двух шимпанзе с помощью транслитерации и музыкальной нотации (Yerkes, Learned, 1925: 59–156). Если бы Выготский знал о функционально референтных сигналах низших обезьян, то несомненно использовал бы их в качестве примера доинтеллектуальной



добным — интеллектом. И в начальной стадии детского развития мы могли бы с несомненностью констатировать наличие доинтеллектуальной стадии в процессе формирования речи и доречевой стадии в развитии мышления. Мысль и слово не связаны между собой изначальной связью. Эта связь возникает, изменяется и разрастается в ходе самого развития мысли и слова.

Появление данной связи, судя по всему, и знаменует собой появление интерпретанта второго уровня (INT 2) — не «чего-то вроде мысли», а настоящей мысли, которая с этого момента становится неотделимой от языка. «Поэтому есть все основания рассматривать значение слова не только как единство мышления и речи, но и как единство обобщения и общения, коммуникации и мышления» (Выготский 2006/1934: 676). Главным фактором этого слияния было возникновение человека как в полном смысле слова социального существа.

Это резко противоречит идее Хомского об изначально когнитивной функции языка (Хомский, Бервик, 2019: 165, 246). Прежде на той же позиции стоял Д. Бикертон (Bickerton, 1990: 16)<sup>51</sup>. Но имеющиеся факты не согласуются с представлением о ранних людях как мыслителях-одиночках. Основным условием появления кумулятивной культуры была интенциональность второго порядка — потребность бескорыстно делиться информацией. И лишь после того, как эта потребность стала реализовываться с помощью радикально новых знаков, началась кристаллизация коллективного опыта в концептах (INT 2)<sup>52</sup>.

---

стадии в развитии коммуникации. Но в том-то и дело, что слово «развитие» здесь не подходит — речь идет не о постепенном развитии, как в случае с интеллектом, а о разрыве постепенности. Еще одним примером данной стадии он считал «язык» пчел.

<sup>51</sup> Бикертону такой взгляд поначалу казался единственным способом справиться с «парадоксом непрерывности», которая проявляется в когнитивной, но не в коммуникативной функции. На самом деле переход от перцептов к концептам невозможен без предшествующей ему коммуникативной революции — появления символов, что Бикертон (2012: 209) впоследствии и признал.

<sup>52</sup> У младенцев трех-четырёх месяцев звуки человеческой речи, а также крики лемунов облегчают категоризацию объектов. Авторы считают, что это далекий отголосок весьма ранней преадаптации мозга наших предков к главенству речевой функции в развитии когнитивных способностей (Ferry et al., 2013). Начиная с полугода такой эффект производят только звуки речи. Авторы, впрочем, отмечают некоторое акустическое сходство вокализации лемунов с человеческой речью, что могло затруднить младенцам раннего возраста их различение.

Изобретение произвольных знаков, по Выготскому, следует рассматривать в качестве мнемонического приема, который, судя по всему, и превратил двоичную модель коммуникации в троичную:

При естественном запоминании устанавливается прямая ассоциативная (условно-рефлекторная) связь  $A — B$  между двумя стимулами  $A$  и  $B$ ; при искусственном мнемотехническом запоминании того же впечатления при помощи психологического орудия  $X$  (узелок на платке, мнемическая схема) вместо этой прямой связи  $A — B$  устанавливаются две новые:  $A — X$  и  $X — B$ ; каждая из них является таким же естественным условно-рефлекторным процессом, обусловленным свойствами мозговой ткани, как и связь  $A — B$ ; новым, искусственным, инструментальным является факт замещения одной связи  $A — B$  двумя:  $A — X$  и  $X — B$ , — ведущими к тому же результату, но другим путем; новым является искусственное направление, данное посредством инструмента естественному процессу замыкания условной связи (Выготский, 1982/1930: 104).

Более ясное определение семиотического треугольника дать невозможно. С момента появления этого мнемонического приема «человек управляет мозгом, а не мозг человеком» (Выготский, 2006/1929: 1033). «Между чем и чем вдвигается знак: между человеком и его мозгом» (Там же: 1026). До этого все было наоборот, а потому попытки описать поведение и коммуникацию животных с помощью троичной модели обречены на неудачу. Идея Икскуля, что организмы — не машины, а операторы машин (см. раздел 2.1), явно неприменима к животным и растениям. Однако она полностью согласуется с теорией Выготского, когда дело касается людей.

Поведение низших обезьян, особенно тех, которые пользуются функционально референтными сигналами, формально (и обманчиво) ближе к поведению людей, пользующихся речью, чем поведение высших обезьян, которые такими сигналами не пользуются, несмотря на свой высокий интеллектуальный уровень, а, вернее, именно из-за него. Низшие обезьяны являют пример «доинтеллектуальной стадии в процессе формирования речи», высшие — пример «доречевой стадии в развитии мышления». Эти стадии нельзя рассматривать в качестве последовательных шагов к языку. Каждая из них демонстрирует, причем вне связи с другой и независимо от нее, одну из необходимых предпосылок языка. Когда уровень интеллекта человекообразных обезьян соединился с новыми референтными сигналами, которые уже

не были ни инстинктивными, ни автоматичными, возник язык. Без сомнения, главным фактором, приведшим к возникновению такого сплава, было коллективное употребление орудий.

В самом деле, проведенная Выготским параллель между символами и инструментами нашла подтверждение в опытах, показавших, что одни и те же участки коры активируются во время речи и во время производства ашельских рубил (Uomini, Meyer, 2013; см. также: Arbib, 2012: 174–175; Morgan et al., 2015; Stout et al., 2015; Stout, Hecht, 2017; Hecht et al., 2023). Та же связь непосредственно установлена и на этологическом уровне. Высокий уровень орудийной деятельности шимпанзе давно известен (Roffman et al., 2015; Motes-Rodrigo et al., 2019). Но, овладев с помощью людей символами, бонобо Канзи и Панбаниша добились технологического прорыва и в изготовлении каменных орудий, и в их использовании (Roffman et al., 2012). То, что употребление орудий и синтаксическая способность связаны на мозговом уровне (конкретно, на уровне базальных ганглиев), продемонстрировано и на людях, причем совершенствование любой из этих функций ведет к совершенствованию другой (Thibault et al., 2021).

Языковые зоны у человека контролируют не только язык, но и чисто человеческое свойство интеллекта — способность к иерархическому структурированию понятий. Хотя это свойство независимо от лингвистической рекурсивности (и, судя по исследованиям новорожденных, предшествует усвоению языка), лексикон построен на базе концептуальной иерархии (Wilkins, 2009).

Терренс Дикон дополнил теории Пирса, Павлова и Выготского новыми идеями, относящимися к природе символов и несимволических знаков (Deacon, 1997: 60–99). Он убедительно показал, что языковой Рубикон возник не благодаря таинственной Универсальной Грамматике, а благодаря появлению радикально новой мнемонической системы обработки информации. Как только высшие обезьяны в лабораторных экспериментах научаются пользоваться символами, они проявляют способность к правильной (парадигматической) классификации предметов взамен метонимически-синтагматической (Tallerman, 2009). Более того, они научаются решать задачи, которые прежде были для них слишком трудны (Rumbaugh, 1977: 171; Savage-Rumbaugh, Lewin, 1994: 59–92; Deacon, 1997: 88–91). «Было похоже на то, как будто в их головах вдруг вспыхнула лампочка: “Ах, так вот что эти глупые люди пытаются заставить меня делать!” Что ж, возможно, сравнение с лампочкой, загорающей у них в головах, довольно близко к тому, что произошло на самом деле» (Бикертон, 2012: 88).

Впрочем, некоторые специалисты по коммуникации приматов оценивают эти эксперименты довольно скептически (Patterson F., Patterson C. H., 1988). К ним присоединяются Н. Хомский и Р. Бервик (2019: 219): «Это значительно отличается от языковой способности у человека: у шимпанзе отсутствуют и операция соединения (Merge), и словоподобные элементы, которые есть у людей. В таком случае шимпанзе исключаются из списка подозреваемых в нашем детективе». Конечно, исключаются, но по другой причине — потому что они не наши предки. Однако почему не использовать их в качестве модели? Ключевая роль Merge весьма сомнительна; нелегко понять, почему чисто технический прием для обработки символов должен быть важнее для INT 2 и для семиозиса в целом, чем сами символы. Впрочем, теоретически возможно, что эти две способности независимы и для возникновения истинного языка на базе лексического протоязыка необходимо было их соединение (Miyagawa et al., 2013; см. ниже).

Н. Хомский (2016: 616–619) отнесся к теории Т. Дикона враждебно, что и понятно — ведь именно тот нанес его теории «языкового органа» решающий удар. Особенно Хомского (как и других критиков) раздражает утверждение Дикона, что язык подобен колонизатору или даже паразиту мозга (Deacon 1997: 111–113). Сказано, действительно, резко. Впрочем, сравнение принадлежит не Дикону, а М. Кристиансену — Дикон сослался на неопубликованную диссертацию своего коллеги<sup>53</sup> (Christiansen, 1994). Гораздо существеннее воздействие на него идей Выготского (Deacon, 1997: 450–451).

Как показал Л. С. Выготский, то, что обе стороны возникающего треугольника образованы эволюционно древними условными рефлексам, не противоречит новизне чисто человеческой способности управлять своим мозгом, тем самым превращая естественный (природный) процесс в искусственный (культурный). В отличие от функционально референтных сигналов низших обезьян, древнейшие легисигнумы (жестовыми они были или голосовыми, сказать

---

<sup>53</sup> Если не придирааться к формулировкам, следует сказать, что мысль о «внедрении» языка в мозг, приспособленный у неговорящих предков человека для иных целей, совершенно верна. Она сразу же получила поддержку у специалистов по искусственному интеллекту, которые продемонстрировали, что системы, подобные языку, могут спонтанно возникать в среде виртуальных агентов, лишенных таких систем (Batali, 1998). Выдающийся специалист по нейронауке Мигель Николеллис (2023) уподобил человеческий коллективный разум органическому суперкомпьютеру — мозгосети (brainet).

трудно<sup>54</sup>) можно с полным правом назвать протословами. Учитывая все известные нам семиотические факты, я не вижу, почему поведение Ланы, Уошо, Шермана и Остина в лабораторных условиях нельзя рассматривать в качестве наиболее перспективной модели плоттогенеза.

Детские психологи продемонстрировали, что в онтогенезе три способности развиваются рука об руку — общение, подражание и использование орудий. В результате их синтеза, в полном соответствии со взглядами Л. С. Выготского, возникает способность к символизации (Gopnik, Meltzoff, 1988). Так как эти способности, кроме, видимо, имитационной, хорошо развиты у высших антропоидов, можно полагать, что эволюционная последовательность была той же. Дети, как и обезьяны в экспериментах, учатся пользоваться символами от воспитателей. Естественно предположить, что навык произвольного связывания звуков и/или жестов (во втором случае необходима мозговая преадаптация) со значениями был первоначально кем-то изобретен, и это было самым важным изобретением в истории человеческого рода.

В. Рамачандран (2012: 202), правда, высмеял идею одномоментного изобретения произвольных знаков, предпочитая ей гипотезу изначальной синестетической мотивированности (иконичности) звуковых и жестовых сигналов в сочетании с эффектом зеркальных нейронов (Там же: 203–206). Доказательная база подобных гипотез (как, впрочем, и гипотезы изначальной немотивированности) остается довольно скудной (ср.: Воронин, 1982). С. А. Бурлак (2019: 475–476)

---

<sup>54</sup> Так как шимпанзе прекрасно способны контролировать руки, а произвольный контроль над голосовым аппаратом у них очень ограничен (Hobaiter, Byrne, 2014), то же самое, по-видимому, относилось и к нашему общему предку. Значит, изначальной символическая коммуникация могла быть жестовой (Hewes, 1973; Arbib, 2012: 226, 231; Фитч, 2013: 465–643; Corballis, 2017: 141; Levinson, 2023). К этому выводу приводит и непосредственное сравнение роли голосовой и жестовой коммуникации у шимпанзе (Damjanovic et al., 2022). Аргументы в пользу первичности звуковой речи см. в работе: MacNeilage, 2008. Впрочем, и символические жесты, и речь контролируются одними и теми же отделами мозга (Xu et al., 2009; см. также: Wilkins, 2009; Arbib, 2012: 87–88). Д. Кимура показала, что мозговые центры, контролирующие речь и ведущую руку, у человека анатомически сблизились в процессе эволюции (Kimura, 1979). Данная связь, значение которой выходит далеко за рамки палеоневрологии, имеет непосредственное отношение и к соматосенсорной структуре нашего интеллекта (отсюда пространственные метафоры языка), и, главное, к трудовой теории антропогенеза.

предполагает, что утрата иконичности происходила постепенно, как в истории письма, тогда как Б. Ф. Поршнев подчеркивал антагонизм обоих типов знаков и считал его частным случаем антагонизма («отрицательной индукции») между первой и второй сигнальными системами: «Отсутствие всякой мотивированности (причинной связи между знаком и денотатом) есть железный принцип отбора годных знаков»<sup>55</sup> (Поршнев, 2007: 91; под «знаками» Поршнев, как и Выготский, понимал символы).

Нововведение, надо полагать, распространилось подобно любому полезному навыку. Постулировать особый «языковой орган» в мозге, подобный «органу пения» у птиц, так же излишне, как постулировать мозговой модуль для любого мнемонического приема. Адаптация мозга к языку была следствием, а не причиной глоттогенеза, и, как показал Т. Дикон, она происходила диффузно, а не модулярно. Мог сработать и эффект Болдуина — полезный, но поначалу не наследственный признак попал под генетический контроль и начал распространяться эволюционным путем, что усвершенствовало и функцию, и обслуживающую ее структуру. Эта идея уже высказывалась К. Уоддингтоном и Ж. Пиаже по отношению к уникально человеческим качествам психики (обзор см.: Burman, 2013).

Теория Выготского о решающей роли социального фактора в соединении когнитивной и коммуникативной функций получила мощную поддержку со стороны М. Томаселло (2011; Tomasello, 2014; 2016; 2019; 2022). Как он показал, базовая структура совместной интенциональности (*shared intentionality infrastructure*)<sup>56</sup> противопоставляет человека всем прочим живым существам. «Я заимствовал у Выготского, — пишет Томаселло (2011: 26), — основополагающую гипотезу о том, что большинство уникальных аспектов “высшего познания” или даже все они тем или иным способом происходят из социального взаимодействия». Гипотеза «выготскианского интеллекта», как он ее называет, противостоит гораздо более распространенной теории «макиавеллиевского интеллекта» (Byrne, Whiten, 1988). Расчетливые эгоисты и хитрецы, подобные шимпанзе и другим высшим обезьянам, никогда бы не изобрели языка, потому что не нуждались в нем —

---

<sup>55</sup> С этим трудно согласиться. Иконичность не отличает природные знаки от культурных. В СКЖ, как и в языке, иконические знаки составляют меньшинство.

<sup>56</sup> Понятие совместной интенциональности у Томаселло близко к понятию интенциональности второго порядка у Деннета.

их собственная коммуникативная система была вполне достаточным средством общения в их социальных средах.

С семиотической точки зрения особенно интересны декларативные указательные жесты, которые, как показал Томаселло (Tomasello, 2006), весьма типичны для маленьких детей и вообще для людей, но отсутствуют или крайне редки у высших обезьян, не говоря уже о других животных (редкие исключения см.: Leavens et al., 2009; Pika, Mitani, 2009; Douglas, Moscovice, 2015). Это, быть может, еще одно доказательство того, что протоязык был жестовым. И, что еще важнее, спонтанная и бескорыстная тяга показать что-то другим была, по-видимому, одним из главных факторов, приведших к появлению интенциональности второго порядка и, в качестве неизбежного следствия, — концептов. Возникновение интерпретантов второго уровня (INT 2) способствовало возникновению и укреплению семиотического треугольника.

Коллективный разум, основанный на метазнаках, которыми животные пользуются лишь в лабораторных условиях, — вот чем объясняется внутренне присущая символам способность увеличиваться в объеме и количестве. «*Omne symbolum de symbolo*» (CP 2.302) — принцип, на котором основана ноосфера. Конечно, это справедливо лишь в отношении интерпретантов второго уровня.

Бесконечный семиозис — процесс, в котором INT 2 становится знаком для более содержательного знака, и так до бесконечности, в результате чего возникает кумулятивная культура, — мог начаться лишь после возникновения подлинно человеческой социальности. Наверно, нечто похожее имел в виду Г. Бейтсон (2000: 238–244), когда говорил об «обучении III», или «мета-метаобучении» (обучении об обучении об обучении). Такая способность присуща только человеку. Животным несвойствен этот бесконечный и ускоряющийся процесс, потому что, «без сомнения, в нем должно участвовать разумное сознание» (CP 2.303). Впрочем, Л. А. Фирсов обнаружил у шимпанзе способность к «обобщению обобщений» (Т. Дикон считает ее предпосылкой для перехода от индексных знаков к символическим, см.: Deacon, 1997: 89) и «довербальный язык» (см. раздел 2.5).

Было бы странно, если бы этологи не находили зачатков кумулятивной культуры не только у обезьян (Davis et al., 2016; Schonfield et al., 2018), но и у иных существ вроде ворон (Jelbert et al., 2018). Эти казусы вызывают тем больше недоверия, что обнаружение кумулятивности на ранних стадиях человеческой культуры требует огромных отрезков времени.

## 2.7. Язык и СКЖ:

### СЛОМ БАРЬЕРА, А НЕ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ

Выражение «парадокс языковой непрерывности» в заглавии книги Е. Н. Панова (2012) принадлежит Д. Бикертону (2012: 36). Формулируется он так: «Язык должен был произойти от какой-то существующей системы, однако похоже, что такой системы, от которой он мог произойти, не существует». По словам Бикертонa, «коммуникативные системы любого вида созданы исключительно для того, чтобы обеспечивать эволюционные потребности этого вида. Нет никаких доказательств в пользу тенденции к накоплению или “прогрессу” в коммуникации как таковой» (Там же: 12). «В самих СКЖ не было ничего, что можно назвать развитием» (Там же: 24). Но и Бикертон, и Фридман едины в том, что СКЖ отделены от языка барьером и что этот барьер нужно было разрушить (Бикертон, 2012: 13; ср.: Фридман, 2012, 2: 279). Итак, слом барьера, а вовсе не плавный переход! О «непреодолимой пропасти» между СКЖ и языком пишет и Е. Н. Панов (2012).

Все это кажется градуалистам вопиющей нелепостью. Например, С. А. Бурлак (2013: 393–394) утверждает:

Совершенно невероятно «непреодолимая пропасть» и в эволюции языка: мутант, наделенный качественно новой коммуникативной системой, не сможет нормально общаться даже с собственной матерью (чья коммуникативная система радикально отличается от его собственной) и, вероятнее всего, быстро погибнет. <...> Если коренная ломка и случилась в какой-то из группировок гоминид, то эта популяция должна была неминуемо прекратить свое существование.

Опровергнуть эти аргументы не составляет труда. Во-первых, качественное отличие новых знаков (символических) от старых (индексных) не создало никакой коммуникативной пропасти — ранние гоминины вполне могли использовать и те, и другие. Даже в нашем общении индексные знаки — междометия, мимика, улыбка, смех и др. — продолжают мирно сосуществовать с символическими. Во-вторых, язык поначалу не должен был контролироваться генетически. Лишь когда группы, перешедшие совместными (а не индивидуальными!) усилиями к символизации, стали успешнее прочих, мозг стал перестраиваться под действием естественного отбора (в биологии генетическое закрепление полезного навыка именуется «эффектом Болдуина»). В-третьих, и отбор шел на групповом уровне, причем выгода



от языка была столь огромна, что «неминуемо прекратить свое существование» должны были группы гомининов, им не пользовавшиеся.

Е. Н. Панов посвятил немало времени ниспровержению теории пчелиного «языка» и перевел книгу, где критикуются опыты К. Фриша и его сторонников (Веннер, Уэллс, 2011). Собственной точки зрения на этот вопрос у меня, естественно, нет. Однако мне кажется, что не Панов, а его противники должны были бы быть заинтересованы в том, чтобы «язык» пчел оказался блефом. Это еще один случай, когда «слишком хорошо — тоже плохо». В последние годы Ж. И. Резникова обнаружила способность к счету и «язык» у муравьев, и ее открытие было воспринято в целом позитивно (см., впрочем: Грабовский, 2010; Панов, 2010; о такой способности у других животных и даже растений см. раздел 2.4). Если Фриш и его сторонники окажутся правы, то прав окажется и Бикертон — никакого прогресса, а уж тем более постепенного, в СКЖ нет. Речь идет о явлениях совершенно разного порядка.

Как же обстоит дело с высшими обезьянами — существами, у которых коммуникация должна была бы находиться на неизмеримо более высоком уровне, чем у всех остальных животных? Должна была бы, но, увы, не находится. Да, их жестикуляция, в отличие от вокализации, разнообразна и пластична (Pollick, Waal, 2007; Roberts et al., 2012). Но референтных сигналов, которые могли бы соперничать с сигналами верветок, кур и насекомых, у высших обезьян, живущих в природе, нет — они усваивают эти сигналы у людей в эксперименте. Да, шимпанзе, видимо, могут обмениваться довольно сложной информацией. Тем не менее знаменитые опыты Э. Менцеля (Menzel, Halperin, 1975), за которыми должна была бы последовать череда аналогичных открытий, по-прежнему стоят особняком (Панов, 2012: 59–60; Бурлак, 2019: 320). Его выводы не опровергнуты (см., впрочем: Dean et al., 2012), но и не подтверждены, что едва ли случайно.

Л. С. Выготский писал о независимости интеллекта от речи как в онтогенезе, так и в филогенезе (2006/1928: 204). В дальнейшем этот взгляд получил многочисленные и самые разнообразные подтверждения. Как сегодня следует трактовать эту независимость в филогенетическом аспекте? Упростив ситуацию до предела, можно континуум эволюции когнитивных качеств и дисконтинуум эволюции коммуникации разделить на два класса каждый: 1) отсутствие или слабое развитие и 2) сильное развитие. Получаются четыре возможных сочетания.

*Сочетание первое* — отсутствие или слабое развитие обоих качеств. Эта комбинация представлена у огромного числа зоологических видов.

*Сочетание второе* — сильное развитие обоих качеств. Эта комбинация представлена у одного-единственного вида — *Homo sapiens*.

*Сочетание третье* — когнитивные способности отстают от коммуникативных. Л. С. Выготский (2006/1934: 762) назвал это «доинтеллектуальной фазой в развитии речи». Сюда относятся все виды животных с референтными сигналами — от пчел (или муравьев) до верветок.

*Сочетание четвертое* — когнитивные способности опережают коммуникативные. Л. С. Выготский назвал это «доречевой фазой в развитии интеллекта» (Там же). Сюда относятся высшие обезьяны и, вероятно, некоторые из низших обезьян, а также дельфины, собаки, слоны, врановые и попугаи. Как сказал У. Т. Фитч (2013: 176–177), «животные обладают весьма богатым внутренним миром и в то же время на удивление малой способностью выразить то, что у них в голове, в форме коммуникативных сигналов».

Хотя оба качества образуют все возможные сочетания, в чем и проявляется их независимость, разные комбинации представлены резко неравномерно. Первое — несметным множеством видов, второе — лишь одним, третье и четвертое занимают промежуточное положение. Четвертое сочетание, представленное, в частности, нашими ближайшими родственниками, нас сейчас и будет интересовать.

В. С. Фридман (2012, 2: 279) справедливо пишет о «промежуточном состоянии, когда старая семиосфера уже разрушена, а новая, языковая, еще не создана». Это полностью соответствует моей гипотезе: язык несовместим с природным состоянием (Козинцев, 2004а; 2004б). Он не просто не нужен животным (Бикертон, 2012: 24; Бурлак, 2019: 246, 250)<sup>57</sup>, но, по-видимому, и несовместим с их способом существования. Как я предположил, причина несовместимости состоит в том, что естественный отбор укрепляет видоспецифическую поведенческую

---

<sup>57</sup> У высших обезьян нет языка, пишет С. А. Бурлак (2019: 398), «потому что имеющейся у них системы коммуникации вполне достаточно для успешного выживания и размножения». Допустим, но зачем в таком случае низшим обезьянам (и десяткам других видов животных, начиная с рыб, если верить В. С. Фридману) понадобились референтные сигналы? Представляется, что Фридман, говоря о том, что старая коммуникативная система у человекообразных была разрушена, а более совершенная еще не создана, более проницателен — он не отвергает и не игнорирует диалектику.

(в том числе коммуникативную) норму, тогда как речь и культура ее расшатывают и уничтожают. Вербеткам для коммуникации понятия нужны так же мало, как и муравьям, курам и дятлам, тогда как шимпанзе с их высоким интеллектом и неоспоримой способностью к образованию понятий в принципе не могут пользоваться врожденными и жесткими референтными сигналами прежнего типа. На второе обстоятельство обращали гораздо меньше внимания, чем на первое, а между тем оно не менее важно для понимания уникальности человека.

Казалось бы, ничто не мешает высшим обезьянам усовершенствовать систему коммуникации, которой пользуются низшие; но на самом деле мы не видим в их сигналах практически никакой референтности. Да, пластичные, подчиненные волевому контролю жесты, как и жесты *ad hoc* — это прогресс, но разве он соизмерим с прогрессом интеллекта у высших обезьян по сравнению с низшими?

Выготский знал о шимпанзе ровно столько, сколько было известно во времена Йеркса и Келера, а потому сильно недооценивал их когнитивные и коммуникативные возможности. И тем не менее общий путь развития был намечен им совершенно верно:

Антропоиды не обнаруживают характерного для человека отношения — тесной связи между мышлением и речью. Одно и другое не является сколько-нибудь непосредственно связанным у шимпанзе. В филогенезе мышления и речи мы можем с несомненностью констатировать доречевую фазу в развитии интеллекта и до-интеллектуальную фазу в развитии речи...<sup>58</sup> В известном пункте обе линии (когнитивная и коммуникативная. — *А. К.*) пересекаются, после чего мышление становится речевым, а речь становится интеллектуальной (Выготский, 2006/1934: 757, 761; ср.: Novack, Waxman, 2019; Perszyk, Waxman, 2019).

Это и есть момент возникновения человеческого качества.

Если выразить то же в дарвинистских терминах, то речь идет о радикальной смене вектора естественного отбора. До «стадии шимпанзе» он поощрял врожденные референтные сигналы-индексы, а после этой стадии стал направлен на создание принципиально новой системы коммуникации, основанной на символах. Сами же шимпанзе оказались «на нейтральной полосе» — в доречевой фазе развития интеллекта, чем и объясняется нереперентность их коммуникации.

---

<sup>58</sup> Наиболее ярким доказательством существования этой фазы Выготский считал «язык» пчел, в реальности которого не сомневался (Выготский, 2006/1934: 757).

Оба промежуточных сочетания — третье и четвертое — знаменуют собой прогресс по сравнению с первым сочетанием, и каждое из них отделено от второго сочетания всего одним шагом. Это формальное соображение наводит на ложный след тех, кто выстраивает СКЖ в ряд и говорит об их поступательном развитии в связи с повышением когнитивного уровня как о прогрессе, увенчивающемся появлением языка (об абсурдности такой схемы см.: Бикертон, 2012: 11). Для них отсутствие высокоразвитой системы коммуникации у высших обезьян — досадное недоразумение, которое нужно любой ценой исправить, чем и занимаются когнитивные этологи вроде К. Цубербюлера и К. Слоуком. Вот если бы шимпанзе с их интеллектом пользовались референтными сигналами! Но в том-то и дело, что никакого «если бы» здесь быть в принципе не может. Обсуждать эту перспективу так же бессмысленно, как считать референтные сигналы верветок, луговых собачек и кур шагом в сторону языка. На самом деле это шаг в сторону от языка (противоположный, градуалистский взгляд см.: Hurford, 2012: 101–121)<sup>59</sup>. С эволюционной точки зрения моделью стартовой площадки в направлении языка может быть лишь то, что мы наблюдаем (а не домысливаем) у шимпанзе (Бикертон, 2012: 197). Ясно, что коммуникация шимпанзе изменилась по сравнению с той стадией, на которой находился общий предок их и человека 7 млн лет назад. Но ясно и то, что изменения эти были несоизмеримы с теми, которые произошли с тех пор в коммуникативной системе представителей сестринской ветви — гомининов. Аргументы в защиту шимпанзе в качестве модельного объекта для изучения поведения наших предков приводят У. Макгру и Л. Марчант (McGrew, Marchant, 2008). Р. Рэнгем даже считает, что наш гипотетический общий предок был настолько похож на шимпанзе, что должен быть отнесен к тому же роду *Pan* (Wrangham, 2001).

То, что шимпанзе способны к образованию понятий, сомнения не вызывает. Вероятно, появление способности к денотации («означиванию») и было тем фактором, который сделал невозможным (а не просто ненужным!) сохранение врожденных референтных сигналов в коммуникативном репертуаре наших ближайших родственников. Эти сигналы стали селективно невыгодны на том уровне развития интеллекта, когда автоматизм уступил место целенаправленному поведению в условиях свободы выбора — свободы настоящей, а не сконструированной нами для более низкоорганизованных

---

<sup>59</sup> Т. Дикон сравнил гипотезу постепенного перехода от сигналов животных к словам с картонным домиком (Deacon, 1997: 57).

животных по антропоморфному шаблону. Эволюция поставила обезьян (и, видимо, наших предков) перед выбором: полагаться либо, как и раньше, на инстинкты и условные рефлексы, либо на коллективный разум и язык.

Врожденные референтные сигналы — индексные знаки — были самым совершенным коммуникативным средством из всех, которые могла предложить нашим предкам природа. Известная пластичность восприятия таких сигналов их адресатами показывает, что в функционировании СКЖ важны не только безусловно-рефлекторные, но и условно-рефлекторные связи. Главная же нейропсихологическая предпосылка речи — торможение любых рефлекторных связей и замена их радикально новой системой символов. Чтобы научиться пользоваться символами, нужно не только затормозить врожденное автоматическое реагирование, но и «разучиться» уже усвоенному реагированию по условно-рефлекторному типу (Поршнеv, 2007: 92; Deacon, 1997: 335).

Несмотря на всю его пластичность (в частности, на квазикультурные различия), социальное поведение животных, включая высших обезьян, столь же видоспецифично, как и все прочие биологические признаки. Естественный отбор укрепляет биологически заданную поведенческую норму, свойственную виду. Язык же ее ослабляет и в итоге уничтожает. Короче говоря, язык несовместим с природным способом существования. Как ни странно это звучит, человек — в высшей степени неестественное (неприродное) существо в самом буквальном смысле слова. Он противостоит прочим живым существам благодаря бесконечной поведенческой пластичности, которой на мозговом уровне соответствует диффузность (антимодулярность) языковой функции. В сущности, человек — единственное существо, почти лишившееся видоспецифических поведенческих predispositions. Те оставшиеся (обычно у детей) predispositions, которые обнаруживают этологи (см. раздел 4.1), — исключения, подтверждающие правило.

Таков путь от перцептов (INT 1) к концептам (INT 2); от первой сигнальной системы ко второй; от двоичных знаковых отношений к троичным. Неудивительно, что сигналы шимпанзе лишены референтности и не продвигаются выше первого порядка интенциональности (Goldsborough et al., 2023), притом что интеллектуальный уровень этих существ сопоставим с уровнем детей 3–4 лет (Reindl et al., 2023). Выделенная Выготским доречевая стадия в развитии интеллекта — серая зона между природой и культурой. На этом перекрестке

нашим предкам нужно было сделать выбор. Как только он был сделан, как только произошел переход от первого порядка интенциональности ко второму, главное коммуникативное средство, предоставленное природой, стало постепенно превращаться во вспомогательное.

Поэтому никакого «превращения недообраиваемой системы в дообраиваемую» быть в принципе не могло. Эти две системы остаются качественно различными, даже если используются одновременно. Существам, подошедшим к границе между природой и культурой, пришлось не совершенствоваться предлагаемые природой коммуникативные средства, а отодвинуть их на задний план и выбрать радикально новые. Произошло то, что можно назвать «революцией в эволюции». Данное событие можно сравнить с переводом стрелки на рельсах, благодаря чему путь, на который встали предки человека, необратимо удалился от эволюционных путей всех прочих живых существ (Deacon, 1997: 45).

Контраст между двумя способами существования (природным и культурным) недооценивается представителями обеих противоположных сторон в споре о глоттогенезе. Предложенное С. Пинкером выражение «языковой инстинкт» — такой же оксюморон, как и используемое приматологами выражение «культура шимпанзе». Однако ситуация «или — или», в которой нет ничего промежуточного между двумя способами существования, могла возникнуть не только благодаря языку, но и благодаря дизруптивной форме естественного отбора, усиливающей контраст между обеими альтернативами.

## 2.8. ВПЕРЕД К ВЫГОТСКОМУ: ЯЗЫК КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

М. Томаселло — «американский Выготский», как его называют на Западе — обнаружил то, что раньше оставалось вне поля зрения исследователей, а именно некооперативность коммуникации у шимпанзе (к низшим обезьянам это, конечно, относится в еще большей степени). Необходимость сотрудничества при общении, так хорошо описанная Г. П. Грейсом, кажется нам, говорящим существам, настолько очевидной, что мы просто не замечали нехватку этого качества у наших ближайших родственников. К тому же шимпанзе, в отличие, например, от орангутанов, — существа социальные. Они живут группами, а потому мы и привыкли считать их коллективистами. У них есть то, чего нет больше ни у каких животных, — преднамеренность сигналов (жестовых, а не голосовых). Но о «референтности» этих жестов Томаселло пишет лишь в кавычках.

Шимпанзе оказались вовсе не коллективистами, а изрядными эгоистами. Помогают они друг другу редко и отнюдь не бескорыстно, совместных целей почти не ставят (дети ставят их уже в возрасте года с небольшим) и почти не общаются даже во время деятельности, казалось бы, максимально близкой к человеческой, — ни во время охоты, ни когда колют орехи. Они мало подражают друг другу и очень редко создают «совместную зону внимания»<sup>60</sup>. Согласно Томаселло, у них почти нет декларативного модуса общения — нет желания сообщить сородичу что-либо просто так, а не с целью побудить к чему-то<sup>61</sup>. Иными словами, интенциональность второго порядка, по Деннету, отсутствует. Что уж говорить о верветках, луговых собачках и курах, якобы информирующих сородичей о состоянии дел в мире!

В плане психологических и коммуникативных предпосылок для создания культуры шимпанзе гораздо ближе к низшим обезьянам, чем к людям (эксперименты, подтверждающие это см.: Dean et al., 2012)<sup>62</sup>. Широко разрекламированные «культурные различия» у шимпанзе, которые еще недавно приписывались исключительно внегенетической передаче традиций, оказались в значительной мере вызваны врожденными факторами — генетическими различиями между группами (Langergraber et al., 2011; о роли генетических факторов в усвоении навыков использования орудий у низших обезьян см.: Reeves et al., 2023). И хотя примеры предполагаемых «договоренностей» относительно таких традиций множатся (Goldsborough et al., 2023)<sup>63</sup>, принцип отказа от умножения сущностей заставляет нас

---

<sup>60</sup> Об исключениях см.: Hurford, 2012: 112–113. Дж. Херфорд считает различия в этом отношении между шимпанзе и человеком количественными, а не качественными.

<sup>61</sup> «Говорящие» обезьяны изредка прибегают к декларативному модусу, но делают это гораздо реже, чем дети 1,5–2 лет (Lyn et al., 2011).

<sup>62</sup> «Эффект Менделя» в этих экспериментах не подтвердился: присутствие «опытной» особи не помогло «неопытным» решать задачу быстрее. Дети в 3–4 года не только справляются с задачей гораздо лучше, но и заимствуют опыт друг у друга. Справедливости ради напомним о «наставничестве», которое шимпанзе практикуют при колке орехов. М. Томаселло (2011: 270), однако, указывает, что интерпретация наблюдений в природе может отчасти зависеть от наших собственных представлений, а потому необходимы плановые эксперименты.

<sup>63</sup> О «культурах» обезьян приматологи пишут уже давно (Wrangham et al., 1996; Whiten, 2015; Koops et al., 2018; Pascual-Garrida, 2019; Boesch et al., 2020; Leeuwen, 2021; Falótico et al., 2022; Badihi et al., 2023; Leeuwen, Hoppitt, 2023; критический обзор см.: Motes-Rodrigo, Tennie, 2021). Но трансляция традиций

согласиться с У. Т. Фитчем (см. раздел 2.3): референтами сигналов животных являются их перцепты (INT 1), непосредственно индуцированные индексными знаками.

Никаких намеков на использование символов в природе у шимпанзе нет. В терминах В. С. Фридмана, их жесты и звуки — это типичные сигналы-стимулы, свидетельствующие, в терминах Д. Деннета, об интенциональности первого порядка. В неволе шимпанзе не понимают даже вполне иконичных (как нам кажется) указательных жестов человека, которые ясны уже для годовалых детей и даже домашних животных.

Согласно Томаселло и вопреки Хомскому и Пинкеру, синтаксис — не система бессодержательных абстрактных правил, а средство для практических целей. Рекурсия (в соответствии с поздним Хомским — единственный подлинный критерий языка) как нельзя лучше годится в качестве инструмента сотрудничества, т. е. именно того, чего так не хватает шимпанзе. Результатом сотрудничества Томаселло считает и возникновение конвенциональных знаков (символов).

Переход к коммуникативным конвенциям <...> совершился абсолютно естественным образом. Никто не собирався, по крайней мере в первое время, выдумывать какие-либо условные обозначения. Коммуникативные конвенции возникли сами по себе, когда живые существа, способные к подражанию с переменной ролей и к по-настоящему сложному кооперативному общению, осуществляемому при помощи жестов, перенимали друг от друга путем подражания различные изобразительные жесты (Томаселло, 2011: 191–192).

Иными словами, язык — явление целиком социальное. И в онтогенезе, и в филогенезе он приходит к человеку извне, из общения. Эту вполне марксистскую позицию (близкую, кстати, к позиции М. М. Бахтина) отстаивал Л. С. Выготский, на ней же стоит Т. Дикон, взгляды которого теперь защищает бывший хомскианец Д. Бикертон: «...у нас не было большего и лучшего мозга, который дал нам язык; мы приобрели язык, и он позволил нам увеличить и улучшить наш мозг» (Бикертон, 2012: 35). Бикертон, кстати, признал свою неправоту

---

отмечена и в популяциях птиц, китообразных, рыб и насекомых, так что очередь за культурной орнитологией, культурной кетологией, культурной ихтиологией и культурной энтомологией (см.: Резникова, Пантелеева, 2011; O'Malley et al., 2012; Waal, 2013; Whiten et al., 2016; Danchin et al., 2018; Whiten, 2019; 2021; Brakes et al., 2021; Hyland et al., 2021; Klump et al., 2021).



в споре с Диконом: теперь он вслед за последним говорит, что не синтаксис, а символизация обозначает грань («Рубикон») между животными и человеком (Бикертон, 2012: 52).

Трудовая теория глоттогенеза Энгельса — Нуаре<sup>64</sup>, конкретизированная Л. С. Выготским, находит все новые и новые подтверждения. Вот одно из них: активация левой моторной зоны, контролирующей правую руку, усиливается при говорении (Риццоллатти, Синигалья, 2012: 144; см. также: Рамачандран, 2012: 204)<sup>65</sup>.

Выполнение и моторного акта, требующего большего раскрытия (правой) ладони, и ороларингального движения, требующего большего раскрытия рта, основано на общей нейронной организации, представляющей рудимент той стадии эволюции, на которой звук начал передавать значение благодаря способности рта и ороларингальных систем к артикуляции и выражению семантических движений, аналогичных тем, которые кодирует система жестов руки. <...> Хватательные движения руки влияют на произнесение слогов, даже если они не выполняются субъектом, а только наблюдаются у другого исполнителя (Риццоллатти, Синигалья, 2012: 145; см. также: Рамачандран, 2012: 204–205).

Особенно интересен в этой связи специальный выпуск «Философских трудов Королевского общества» под заглавием «От действия к языку» (Steele et al., 2012)<sup>66</sup>. В нем собрано много фактов, касающихся жестов и их связи с употреблением орудий. Например, ни у шимпанзе, ни у каких-либо иных обезьян нет присущих человеку репрезентирующих жестов — тех, которые воспроизводят действие, предмет или идею. Кроме того, шимпанзе в природе почти не усваивают жесты других особей. Для появления жестовой репрезентации

---

<sup>64</sup> Л. Нуаре создавал социально-трудовую теорию глоттогенеза одновременно с Энгельсом, но его обстоятельные книги (Noiré, 1877; 1880) известны в России гораздо меньше, чем маленькая статья Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». У. Т. Фитч ссылается на Нуаре, но не на Энгельса, а М. Томаселло, взгляды которого служат непосредственным развитием социально-трудовой теории, — ни на того, ни на другого (подробнее о Нуаре см.: D'Alonzo, 2017).

<sup>65</sup> Именно поэтому маленьким детям нужно «проговаривать» свои действия в ходе выполнения предметной задачи. Если задача сложна, решить ее без эгоцентрической речи оказывается невозможным (Выготский, 2006/1930: 1055–1056).

<sup>66</sup> Его авторы знают работу Ф. Энгельса и ее цитируют (Stout, Chaminade, 2012: 75). Книги Л. Нуаре им, видимо, неизвестны.

и имитации потребовался когнитивный скачок. Как полагают, в этом велика была роль зеркальных нейронов, активность которых была стимулирована необходимостью точного воспроизведения навыков изготовления орудий (Cartmill et al., 2012; см. также: Arbib, 2005). Можно предположить, что репрезентирующие жесты, несмотря на их иконичность, были родственны символам — словам и прочим знакам, которые, по Выготскому, человек «вдвинул» между собой и своим мозгом.

Согласно изложенным в другой статье того же выпуска результатам изучения работы мозга методом функционального магнитного резонанса, так называемый дорсальный поток, соединяющий затылочную зрительную кору с заднетеменной долей и участвующий в речевой функции, приходит в действие в небольшой степени при изготовлении олдувайских галечных орудий<sup>67</sup> и значительно сильнее — при изготовлении ашельских рубил (Stout, Chaminade, 2012; см. также: Morgan et al., 2015; Stout et al., 2021). В последнем случае активируется правая лобная кора в зоне, гомологичной передней части зоны Брока. По мнению авторов, эти результаты свидетельствуют в пользу гипотезы «технологической педагогики», согласно которой обучение навыкам нижнепалеолитической технологии могло послужить стимулом для развития звуковой речи (см.: Kolodny, Edelman, 2018). Между тем вентральный поток, идущий от заднетеменной коры по дугообразному пучку к зоне Брока, практически не задействован ни при изготовлении олдувайских орудий, ни при изготовлении ашельских, что может свидетельствовать о малой семантической нагруженности нижнепалеолитической технологии.

Причинная связь между употреблением орудий, социальностью и языком<sup>68</sup>, которая в XIX в. реконструировалась Энгельсом и Нуаре на основании общеполитических соображений, а в первой половине

---

<sup>67</sup> Как показывают эксперименты, для изготовления таких орудий передача опыта не требуется — этому можно научиться и индивидуально (Snyder et al., 2022), что, конечно, невозможно для освоения ашельской технологии.

<sup>68</sup> Речь идет не об одномоментности появления, а именно о причинно-следственной зависимости, реализация которой потребовала времени, и именно в этот временной зазор и вместились все главное содержание антропогенеза, глоттогенеза и культуригенеза. Шимпанзе, систематически употребляющие орудия, но не способные к полноценной совместной деятельности и не говорящие, задержались на самой начальной, вернее, предварительной стадии данного процесса. Все предшествующие стадии эволюции СКЖ не имеют к глоттогенезу отношения, и рассматривать их в этой связи бесполезно.

XX в. — Выготским на основании психологических экспериментов, стала в конце XX в. практически установленным фактом, подтверждаемым данными этологии и психологии приматов, археологии, палеоневрологии, а в начале XXI в. — и современной нейронауки. Крупнейший ее представитель В. Рамачандран прямо пишет, что синтаксис мог возникнуть на базе использования орудий (2012: 225). Итак, Гете был прав: «Im Anfang war die Tat» — в начале было дело.

Прочие теории глоттогенеза можно рассматривать в лучшем случае в качестве дополнений к трудовой теории, но не в качестве жизнеспособных альтернатив. Это относится и к гипотезе «падальщиков-разведчиков» Д. Бикертон (2012: 183–185, 236–242), и к «музыкальной гипотезе» Гердера — Дарвина — Есперсена, которую отстаивает У. Т. Фитч (2013: 503–541), и к «гипотезе сплетен» Р. Данбара (2012: 74–84).

## 2.9. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЯЗЫКА

### 2.9.1. Поздняя революция?

Двести лет назад великий немецкий лингвист Вильгельм фон Гумбольдт (1767–1835) писал:

Язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно все, благодаря чему он становится единым целым. <...> Чтобы человек мог постичь хотя бы одно слово не просто как чувственное побуждение, а как членораздельный звук, обозначающий понятие, весь язык полностью и во всех своих взаимосвязях уже должен быть заложен в нем (Гумбольдт, 2000: 308, 313).

С этим можно было бы согласиться, если бы речь шла только о символических знаках, которые действительно качественно отличаются от индексных. Но в то, что одновременно с символами возникла и грамматика, верит лишь Н. Хомский со своими сторонниками. Большинство современных авторов допускают стадию дограмматического протоязыка — и именно его-то и отрицает Хомский:

В этой картине нет места предшественникам языка, скажем, языкоподобной системе, которая содержала бы только короткие предложения. Нет повода предполагать существование такой системы, ведь, чтобы перейти от предложений из семи слов к дискретной бесконечности человеческого языка, должна возникнуть

та же самая рекурсивная процедура, которая требуется для перехода от нуля к бесконечности (Хомский, Бервик, 2019: 112).

Каким-то совершенно неясным способом у наших предков сформировались человеческие понятия. В какой-то момент прошлого — до 80 000 лет назад, если об этом можно судить по сопутствующим символическим индикаторам, — особи в небольшой группе гоминидов на территории Восточной Африки (речь идет о ранних сапиенсах. — *А. К.*) подверглись незначительному биологическому изменению, которое привело к операции Merge — операции, которая использует человеческие понятия как атомы вычислений и порождает структурированные выражения, которые в результате последовательной интерпретации концептуальной системой образуют богатый язык мысли (Там же: 133; исправлено по оригиналу).

Итак, согласно Хомскому, во-первых, дело не в символах, а в грамматике; во-вторых, у архаических гомининов языка не было — по-видимому, независимо от того, пользовались ли они символами или нет; и в-третьих, главный коррелят языка (вернее, грамматики) — археологический. Речь идет о древнейшем символическом поведении наподобие того, которое зафиксировано у обитателей пещеры Бломбос в ЮАР (Там же: 65).

К числу главных союзников Хомского, помимо его соавтора, специалиста по вычислительной лингвистике Р. Бервика, относятся психолог Й. Больхейс и палеоантрополог И. Таттерсол (Bolhuis et al., 2014). Авторы утверждают:

Языковая способность, видимо, возникла совсем недавно — около 70–100 тыс. лет назад и с тех пор не претерпела заметных изменений, хотя отдельные языки, конечно, меняются со временем, не нарушая общей закономерности (см. также: Tattersall, 2019).

Интересно, что авторы пишут о «символическом мышлении» и «символических артефактах», но подразумевают только грамматику, конкретно Merge, не разъясняя, появились ли собственно языковые символы вместе с данной операцией или все-таки раньше<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Хомский написал Бикертону, что любая последовательность символов, даже, на первый взгляд, неструктурированная, основана на операции Merge, что вызвало у того оправданное недоумение (Бикертон, 2012: 206–208; см. также: Fujita, 2009).

Идею позднего и одномоментного возникновения языка отстаивали также когнитивисты Ж. Фоконье и М. Тэрнер, основываясь на своей теории «бикомпонентного концептуального смешения» (*double-scope conceptual integration*)<sup>70</sup> (Fauconnier, Turner, 2002: 171–193). Данное свойство, позволяющее получать бесконечное множество смыслов при совмещении различных мыслительных фреймов, они приписывали чисто человеческому мышлению, связывая с ним не только язык, но

и все формы символического поведения. Постепенно, как считают авторы, могла развиться лишь эволюционная база для такого качества, но само оно подчиняется принципу «все или ничего», что исключает гипотезу прото-языка. Ту же точку зрения защищали психолог У. Ноубл и археолог И. Дэвидсон (Noble, Davidson, 1996: 174).

Согласно лингвисту Э. Ройланду (Reuland, 2009), полноценный язык впервые проявляется в способности комбинировать понятия. Возможно, об этом свидетельствует статуэтка из бивня мамонта, найденная в верхнепалеолитическом слое пещеры Холенштайн-Штадель (ФРГ) (рис. 2)<sup>71</sup>. По наиболее распространенной версии, это фантастический «человеко-лев», по другой — просто стилизованный медведь, вставший на задние лапы (Clifford, Bahn, 2020). В последнем случае о концептуальном смешении говорить не приходится.



Рис. 2. Верхнепалеолитическая статуэтка из Холенштайн-Штаделя (Clifford, Bahn, 2020)

<sup>70</sup> Что это такое — по приведенным примерам из бытовой речи не очень понятно, и чем подробнее объяснения, тем непонятнее. Авторы между тем ценят свое открытие весьма высоко, а о своих предшественниках, включая Хомского, отзываются снисходительно, ведь им это открытие еще не было известно.

<sup>71</sup> Прежде ее датировали ориньякским временем (35–40 тыс. лет назад), но не исключено, что она относится к мадленской эпохе (13 тыс. лет назад).

Нейропсихолог Ф. Кулидж и археолог Т. Уинн видят свидетельства современного мышления (и, соответственно, языка) не только в «человекольве», но и в других верхнепалеолитических артефактах — декоративном оружии вроде детских копий из Сунгира, указывающих на наличие представлений о загробном мире, и «внешних носителях памяти» — пластинках с метками из Ларте и Бланшара (Coolidge, Wynn, 2009: 233–235). Все это можно было бы считать первыми проявлениями одного из главных критериев языка, по Хоккету — перемещаемости (см. предисловие). Но разве не любое произведение палеолитического искусства свидетельствует о той же способности? Возможным исключением были бы реалистические изображения, выполненные с натуры, но мы таких изображений не знаем. Великолепные по точности фигуры животных на стенах пещер создавались по памяти. И даже если допустить, что верхнепалеолитические женские статуэтки создавались с натуры, разве фантазия скульпторов не перемещала их в иной, «сверхреальный» мир?

В СССР теорию позднего возникновения языка создал Б. Ф. Поршнев — блестящий *enfant terrible*, историк Франции, занимавшийся также физиологией, палеопсихологией и поисками снежного человека (чем и поныне заняты его ученики) и писавший захватывающе интересные и великолепные по стилю работы (см. о нем: Вите, 2007). Один из его главных проектов реализован в книге, набор которой был рассыпан в 1972 г., что, видимо, и свело автора в могилу (полный вариант книги, восстановленный по рукописям, см.: Поршнев, 2007).

Среди основных целей книги Поршнева — попытка соединить учение Павлова о второй сигнальной системе с марксизмом. Частью замысла было стремление углубить грань между всеми архаическими гомининами от хабилиса до неандертальца (всех их Поршнев включил в группу «троглодитид» — «высших ортоградных неговорящих приматов») — и человеком. Труд, таким образом, не критерий человека — он может быть инстинктивным, каковым он и был у троглодитид с их застойной нижне- и среднепалеолитической культурой.

Палеонтология гоминид в течение XX в. неумоимо удлиняет время существования человека на земле и тем самым его историю. Упорные усилия исследователей направлены именно в эту сторону. Нет, снова и снова говорят нам, не здесь перерыв между последней обезьяной и первым человеком, а еще глубже, еще древнее <...> И вот 17 лет тому назад я отважился поднять голос за обратную перспективу: за решительное укорочение человеческой истории на целых два порядка (Там же: 47).

Речь, согласно Поршневу (Поршнев, 2007: 89), «настолько противоположна первой сигнальной системе животных, что не может быть живого существа с “полуречью”. Тут тоже действует принцип “или — или”». Такой же hiatus существует и между языковыми знаками и теми, которыми пользуются животные: символы стремятся избавиться от всякой, в том числе и иконической, связи с обозначаемым (Там же: 91–92). Может показаться, что во всем этом есть нечто мистическое; но впоследствии те же, в сущности, мысли развивал Терренс Дикон во всеоружии современной нейронауки, правда, по отношению не к языку в целом, а лишь к овладению символами (Deacon, 1997: 79–101).

Вторая сигнальная система не просто «чрезвычайная надбавка» к первой; она антагонистична ей. Павловская школа, согласно Поршневу (2007: 102), проявила робость, недооценив всю остроту этого антагонизма. Действительно, Павлову как дарвинисту нелегко было смириться с мыслью о мучительном разрыве человека с природой, так сильно ощущаемом теми, кого он относил к художественному типу — поэтами, подобными Рильке, философами-экзистенциалистами и гениальными одиночками, подобными Поршневу.

Как и когда возникла вторая сигнальная система? Поршнев считал, что это произошло в эпоху дивергенции первых людей (кроманьонцев) и последних троглодитов — неандертальцев. Здесь ему приходит на помощь марксизм в лице Выготского, а именно мысль об интериоризации социальных отношений как основе речи и мышления. Он заключает, что первые слова были связаны с интердикцией — психологическим подавлением одних индивидуумов другими с помощью имитационного рефлекса и вызванного им торможения в центральной нервной системе. Таким образом, Поршнев жертвует трудом во имя социальности, дополняя взгляды Выготского идеей конфликта<sup>72</sup>. По его мнению, первые слова младенца — не просто названия объектов, а запреты, с ними связанные. Слово «мама» — не исключение, так как и оно может ассоциироваться с отказом в материнском молоке (Там же: 234).

Все это могло бы показаться чистой фантазией, но один из крупнейших современных лингвистов Р. Джакендофф указывает, что

---

<sup>72</sup> Предвидя упрек в антимарксизме, Поршнев заранее парирует его ссылкой на Маркса, назвавшего афоризм Б. Франклина «Человек есть животное, изготовляющее орудия» точкой зрения обособленного одиночки, характерной для века янки (Поршнев, 2007: 83).

слово «нет», выражающее обобщенный запрет и не находящее никаких семантических соответствий среди сигналов животных, — одно из самых ранних в детском лексиконе (Jackendoff, 2002: 240). По его мнению, это слово, наряду с междометиями, — «ископаемое», пережиток дограмматической стадии в эволюции языка. Поршневу же идет дальше — что, если интердикция поначалу была неотделима от референции? «Ребенок, неодолимо имитируя звуковой комплекс, сопровождающий насильственное пресечение его хватательных, манипуляционных, касательных, бросательных движений, тем самым запрещает эти действия и сам себе, т. е. они оказываются задержанными вследствие повторения им данного слова» (Поршневу, 2007: 234). По мере увеличения лексикона интердиктивная функция дополняется суггестивной, контрсуггестивной и лишь затем — чисто номинативной.

Поршневу исходил из представления, намеченного Павловым и убедительно обоснованного в работах Н. И. Чуприковой (1967; 1985), о слове как мощном регуляторе поведения, подчиняющем себе всю нашу психику, включая первосигнальные ее проявления. Самостоятельность и суггестивность слова, связанная с магической его функцией в архаической культуре, подтверждают данное представление. Существующие теории первичной номинации, например мнемоническая гипотеза Выготского или синестетическая гипотеза Рамачандрана (см. разделы 2.5, 2.6), всего этого не объясняют. Ни Хомский, ни его соавторы вообще никаких объяснений не предлагают, да они и не нужны, если структурирование символов важнее самих символов.

Первичный конфликт между второй и первой сигнальными системами был, согласно Поршневу, проявлением соперничества между бессловесными архаическими гомининами и формирующимися сапиенсами. Победу последним обеспечило слово. Эту теорию подвергли разгромной критике археологи (Бадер и др., 1957), тогда как лингвист и психолог А. А. Леонтьев (1975) и антрополог Я. Я. Рогинский (1980) оценили ее в целом очень высоко<sup>73</sup>, хотя и не согласились с некоторыми ее положениями. Как бы то ни было, повторяю, это самая серьезная и обоснованная, пусть и странная, теория возникновения символических знаков. Но разве это в высшей степени странное событие можно объяснить нестранным образом?

---

<sup>73</sup> Мнение обоих очень весомо и несовместимо с взглядом на Поршневу как на дилетанта, манипулирующего фактами (Бадер и др., 1957). По словам Рогинского (1980: 20), «он сделал смелую попытку синтеза самых разных областей знания для разрешения многих оставшихся в тени вопросов антропогенеза».



Идея позднего возникновения языка тесно связана с представлением о том, что данный процесс происходил очень быстро. Причина понятна: культурный рост (во всяком случае, рост технологических знаний) происходит, как известно, по гиперболическому закону: чем ближе к современности, тем быстрее (Марков, Коротаев, 2009: 39). Сосредотачивая внимание на поздних этапах развития психики, мы иногда склонны придавать переломным моментам в развитии культуры биологическое или, во всяком случае, эволюционно-психологическое значение. Например, О. М. Фрейденберг (1998/1950–1954: 232–236) описывала мышление греков VI и V вв. до н. э. так, словно это были две разные ступени в развитии психики *Homo sapiens*. Но таких ступеней в развитии культуры и, соответственно, психики было много — и культурный переворот в Древней Греции, и Ренессанс, и промышленная революция, и освоение атомной энергии, и появление компьютеров... Учитывая, что после каждой такой революции рост культуры резко ускорялся, каждую из них в принципе можно было бы объявить «решающим скачком» в антропогенезе, если бы мы не знали, что подобные скачки не имеют к антропогенезу никакого отношения.

Как полагал Я. Я. Рогинский (1977: 183), кривая культурного роста устремляется вверх уже после завершения антропогенеза, т. е. после появления людей современного вида (сапиенсов). Рогинский объяснял это тем, что роль естественного отбора изменилась:

До возникновения неолита в среде его архаических предшественников и предков имели селективное преимущество типы людей, обладавших большим числом таких наследственных свойств, которые сближали их с современным человеком. После возникновения *Homo sapiens*'а определяющее значение получили социальные законы (Там же: 184).

Как же обстоит дело с верхнепалеолитической революцией? Если, как это до недавнего времени делалось, связывать ее с приходом сапиенсов в Европу и последовавшим за этим взлетом материальной и духовной культуры, то и данное событие следует поставить в тот же, чисто культурный, ряд. Но если отмерить от него еще один такой же временной отрезок в глубь веков, то ситуация изменится. Не в верхнем палеолите Европы, а в среднем каменном веке Южной Африки (80–100 тыс. лет назад) появились первые в мире признаки культурного взлета — возникновение революционной верхнепалеолитической технологии и ранние проявления символического мышления, прослеживаемые по материалам пещеры Бломбос (Henshilwood,

Niekerk, 2013) и еще некоторых памятников в ЮАР. То были яркие, но почти мгновенные вспышки. Их последующее угасание свидетельствует о том, что в ту эпоху адаптивная ценность подобных инноваций была не особенно высока (Vishnyatsky, 1994). Эти исключения, подтверждающие правило, служат лишним доказательством того, о чем говорят генетика и антропология: здесь жили первые сапиенсы. Едва ли они вымерли — просто их культура вновь стала неотличима от культуры архаических гомининов среднего каменного века.

Во времена Я. Я. Рогинского эти факты не были известны. Тогда казалось, что первые сапиенсы — это кроманьонцы (люди верхнего палеолита Европы) и что как только они появляются, начинается взлет культуры. Сегодня, когда мы знаем, что первые африканские сапиенсы (потомки «африканской Евы») древнее кроманьонцев раз в пять, если не больше, можно задать вопрос: почему же «социальные законы», о которых писал Рогинский, так долго не давали о себе знать?

«Человек вошел в мир бесшумно, — сказал Пьер Тейяр де Шарден (2002/1946: 295), — человеческий “вид”, несмотря на уникальность уровня, на который его подняла рефлексия, ничего не поколебал в природе в момент своего появления». Ясно, что человек современного типа должен был рано или поздно проявить себя в «сапиентном поведении», но психологическая способность к нему — лишь потенциал, который реализуется с большой задержкой, составляющей более половины срока существования *Homo sapiens* (200 тыс. лет). Пока способность не проявляется в видимой археологами материальной и духовной культуре, о ней можно лишь догадываться. Когда же потенциал наконец реализуется, это происходит поначалу лишь ненадолго. Поэтому если подобное, по выражению Л. Б. Вишняцкого, «забегание вперед» в развитии палеолитической культуры — несомненное свидетельство наличия языка, то обратное неверно: отсутствие свидетельств резкого взлета в других африканских (и евразийских) традициях среднего каменного века вовсе не обязательно свидетельствует об отсутствии языка у их носителей. Это и привело некоторых археологов к мысли о необходимости отказаться от понятия «сапиентное поведение» (Belfer-Cohen, Hovers, 2010; Shea, 2011).

Вернемся к гиперболической кривой, но к ее левой, пологой части, занимающей непропорционально большое место (тем большее, с чем более ранней временной точки мы начнем отсчет). Развитие культуры на ранних стадиях — очень медленное; кривая роста идет почти горизонтально, и все-таки это та же самая кривая. Культурный застой в охотничье-собираТЕЛЬСКИХ обществах недавних веков

вызван не когнитивной отсталостью их членов, а историческими и, в общем-то, случайными обстоятельствами (Даймонд, 2010), в частности не только недоступностью, но и невостребованностью культурных достижений, опережающих, согласно Вишняцкому, свое время. Не достигнув определенного исходного уровня, культура, в силу того же закона гиперболического роста, вынуждена пребывать в состоянии застоя. Именно этим, в первую очередь, и вызван весьма медленный культурный прогресс в нижнем и среднем палеолите.

Тогда встает следующий вопрос. Вспомним, что *Homo sapiens* находился на среднепалеолитической стадии, когда культурный рост был минимальным, в течение минимум трех четвертей своего существования. Едва ли он не обладал речью. Но если речь не служит гарантией культурного роста (а это мы знаем и по недавним эпохам) и если ранние сапиенсы на протяжении большей части своего существования мало чем отличались в культурном отношении от архаических гомининов, лишь изредка и ненадолго давая знать о своем интеллектуальном превосходстве, то, быть может, мы несправедливы, отказывая другим представителям рода *Homo* в языковых способностях?

#### 2.9.2. Раннее возникновение и дальнейшая эволюция?

Безусловные сторонники идеи позднего и одномоментного возникновения языка находятся в меньшинстве. Их оппоненты довольно многочисленны<sup>74</sup>. Для некоторых из них теоретическим базисом служит «новая систематика» с ее тенденцией к понижению таксономического ранга разных групп ископаемых гомининов. Начало этой традиции положил выдающийся эволюционист Эрнст Майр, включивший австралопитеков в род *Homo* (Mayr, 1950). Его последователь антрополог Милфорд Уолпофф даже отнес всех гомининов, изготовлявших каменные орудия, к виду *Homo sapiens* (Wolpoff, 2001), будучи убежден, что все они обладали языком.

---

<sup>74</sup> В прошлом соотношение было обратным из-за веры в надежность костных индикаторов речи, свидетельствовавших якобы против наличия звуковой речи у архаических гомининов. В дальнейшем почти все эти индикаторы были забракованы один за другим (Фитч, 2013: 365, 369). Остался лишь один, правда, косвенный — расширение грудного отдела позвоночного канала. Оно имеется у современных людей и неандертальцев, но отсутствует у одного из ранних представителей нашего рода — *Homo ergaster*; о прочих архаических гоминидах сведений нет (Там же: 368).

Археолог А. Я. Брюсов<sup>75</sup> (1953) также был уверен, что все наши предки, изготовлявшие каменные орудия, были полноценными людьми, причем говорившими. Основание — мысль Ф. Энгельса (1961/1876: 487), что «ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа». Для полной точности нужно отметить, что некоторые низшие обезьяны — капуцины (Proffitt et al., 2016) и макаки (Proffitt et al., 2023) — иногда случайно раскалывают камни, которыми они пользуются для колки орехов, причем некоторые обломки напоминают олдувайские орудия. Это позволило предположить, что олдувайская технология могла иметь сходное происхождение (Ibid.). Но обезьяны не используют обломки случайно разбитых ими камней в качестве орудий. К тому же у высших обезьян это явление не отмечено. Если иметь в виду не уникальные прецеденты, а непрерывную, причем кумулятивную, культурную традицию, то грань сохраняется. Но с хабилисов ли начинается эта традиция или с носителей ашельской культуры? И можно ли считать изготовление каменных орудий доказательством наличия языка?

О хабилисах во времена Брюсова ничего не было известно. Когда сведения о них появились, это вызвало бурную дискуссию на страницах журнала «Природа». Антрополог М. И. Урысон (1973) вслед за Л. Лики, Ф. Тобайасом и Дж. Нэйпиром отнес их к роду *Номо*. Эволюционист Н. Н. Воронцов (1973) с радостью принял его предложение — ведь в противном случае нужно было бы допустить сверхбыстрый темп появления новых родов в процессе антропогенеза<sup>76</sup>. К предложению Урысона решительно присоединился его коллега В. П. Алексеев (1973), тогда как другой их коллега, В. П. Якимов (1973), а также философ Ю. И. Семенов (1973) выступили против. Последний предложил для описания труда хабилисов формулу, достойную правоверного советского философа: «деятельность, человеческая по содержанию, но животная по форме».

Если же сторонники М. И. Урысона все-таки правы, то велик соблазн считать хабилисов, как и всех прочих представителей рода *Номо*, говорящими существами. Это подтверждается строением их эндокранов, а именно разрастанием зоны Брока, характером соединения теменной, затылочной и височной долей — у современных людей

<sup>75</sup> Младший брат поэта В. Я. Брюсова.

<sup>76</sup> Такой темп допускает, например И. Таттерсол (2023: 104), существенно увеличивая число таксонов ископаемых гомининов (и, соответственно, число тупиковых линий в антропогенезе).

там находится зона Вернике — и межполушарной асимметрией (Falk, 1983; Tobias, 1987; Wilkins, Wakefield, 1995). Все это отличает хабилисов от австралопитеков. По мнению У. Уилкинс и Дж. Уэйкфилд, главным фактором, приведшим к появлению речевых зон в ассоциативной коре мозга хабилисов, был отбор на более совершенный мозговой контроль над действиями ведущей руки. Правда, недавние работы заставили усомниться в прогрессивности мозга хабилисов (Ponce de León et al., 2021). К тому же, единственный случай обнаружения олдувайских орудий вместе с останками ранних гомининов относится не к хабилисам, а к австралопитекам, а именно представителям вида *A. garhi* древностью около 2,5 млн лет (Heinzelin et al., 1999).

Специалисты по зеркальным нейронам считают, что переход от австралопитеков к хабилисам ознаменовался появлением более дифференцированной зеркальной системы — субстрата для «мимической культуры», достигшей особого развития у *Homo erectus* (Риццоллати, Синигалья, 2012: 142). Зеркальными свойствами обладает и зона Брока (Там же: 143).

Гипотеза раннего возникновения языка связана с предположением о его первоначальной примитивности и длительной эволюции — ведь на основании всего, что мы знаем об австралопитеках и хабилисах, даже если вежливо именовать их людьми, как-то сложно вообразить, что они обладали полноценным языком. Среди тех немногих, кто в это верил, — палеоантропологи Л. Шепарц (Schepartz, 1993) и М. Уолпофф (Wolpoff, 2001). Прочие же сторонники идеи значительной древности языка полагают, что полноценному языку предшествовал протоязык, вероятно состоящий из однословных высказываний — символов-голофраз, типичных для речи маленьких детей и обозначающих ситуацию целиком (Deacon, 1997: 347–348; Jackendoff, 2002: 239–240; Arbib, Bickerton, 2010; Arbib, 2012: 174, 178–179, 229; Hurford, 2012: 585–639; Бикертон, 2012: 36, 42–43, 53, 61–63, 156–157, 182, 198, 206; Бурлак, 2019: 163, 165, 169, 489; Planer, Sterelny, 2021: 93, 175–176). В. В. Бунак (1966), предложивший градуалистскую схему плоттогенеза, отнес проторечь олдувайских гомининов к стадии «дифференцированных артикуляций», а их интеллект — к стадии общих представлений. Даже Т. Дикон, подчеркивающий качественное отличие символических знаков от индексных (Deacon, 1997: 57, 379), писал о рудиментарности и неэффективности ранней вербальной коммуникации, характеризуя ее как «гетерогенную смесь индексов, превратившихся в символы», и допуская наличие «эквивалентов слов» у эректусов (Ibid.: 407). Равным образом, археолог

Р. Кляйн, полагая, что настоящий язык возник вместе с современным человеком и всем комплексом черт «современного поведения» (Klein, 1999: 348), тем не менее признавал, по крайней мере, зарождающуюся способность к истинной речи уже у ранних представителей рода *Homo*, в частности у *H. ergaster* (Ibid.: 349). Но даже если звуковой речи у них не было, косвенное свидетельство чему — узкий просвет канала грудных позвонков (MacLarnon, Hewitt, 1999), они могли пользоваться жестовым языком, и то же относится к более ранним гомининам (Levinson, 2023).

### 2.9.3. Компромисс Рогинского и протоязык

«В постепенном процессе антропогенеза можно различить его начало и его завершение», — написал один из самых блестящих русских антропологов советского периода Я. Я. Рогинский (1977: 181). Можно при этом говорить о двух скачках в антропогенезе, а можно и о «едином скачке с двумя поворотами»<sup>77</sup> (Там же: 182). Первый поворот — переход к древнейшим людям, т. е. возникновение рода *Homo*. Второй — переход к людям современного типа, т. е. возникновение вида *Homo sapiens*<sup>78</sup>. «Реализация скачка», по Рогинскому, растянулась почти на весь плейстоцен. Начальная точка данного процесса — возникновение труда в его человеческой форме; конечная — окончание антропогенеза и вытеснение биологических законов историческими.

Эта канва идеально совместима с тем, что мы знаем о глоттогенезе. Она прекрасно позволяет разрешить спор между сторонниками гипотез раннего и позднего возникновения языка. В самом деле, если отказаться от странной и нелогичной мысли Хомского об одновременном и позднем появлении символической способности и грамматики (Merge), то схема Рогинского позволяет выстроить эти события

---

<sup>77</sup> Сегодня некоторых читателей может позабавить такая попытка описать антропогенез в терминах художественной гимнастики. Но не надо думать, будто аллюзии к диалектике в трудах наших предшественников ушедшей эпохи — всего лишь дань времени. Не поняв, что имел в виду Гегель, говоря о скачке из одного качества в другое, мы так и будем отождествлять дарвинизм с градуализмом, пребывая в уверенности, что «ничего принципиально невозможного для природы в человеческой языковой способности нет».

<sup>78</sup> Биномен «*Homo sapiens*» отражает моноцентрическую точку зрения, согласно которой к нашему виду относятся лишь люди современного типа. Полицентристы (или, как они себя называют, мультирегионалисты) включают в наш вид и архаических гомининов, а потому считают людей современного типа всего лишь подвидом — *Homo sapiens sapiens*.

в единственно возможном логическом порядке их появления: сперва символы, потом грамматика, а между ними — однословный протоязык.

С. Миягава, Р. Бервик и К. Оканоя предположили, что язык возник в результате соединения двух независимых систем, которые они называют «тип Е» (от слова “Expression”) и тип L (от слова “Lexical”) (Miyagawa et al., 2013). Первый тип свойственен пению птиц, которое передает не значение, а намерение (в частности, связанное с брачным поведением). Подобно языку, птичье пение имеет не только генетический, но и средовой компонент (ему надо учиться), к тому же певческая функция латерализована в мозгу. Песня может иметь сложную структуру, но ни синтаксиса, ни чего-либо подобного словам в ней нет. Второй тип присущ «танцу» пчел и вокализации обезьян. И тут, и там есть комбинации из двух элементов (у пчел — направление и скорость «танца», у мартышек — рассмотренная выше «аффиксация» якобы с приращением значения<sup>79</sup>). Язык, согласно Миягаве и его соавторам, возник в результате соединения обеих систем. Как конкретно это произошло — остается загадкой.

В более поздней работе С. Миягава и Э. Кларк указывают, что в типе L может комбинироваться не более двух элементов (Miyagawa, Clarke, 2019). Они пишут:

Если проделанный нами анализ <...> верен, он имеет отношение к происхождению языка. В частности, некоторые авторы считают, что человеческий язык прошел через стадии протоязыков — сперва одно слово, потом два и т. д. (см., например: Bickerton, 1990; Jackendoff, 2002). На наш взгляд, имел место резкий разрыв между двусловной стадией и системой, которую мы наблюдаем в современном языке, способном порождать бесконечное число структурированных высказываний. До возникновения Merge наши предки просто заимствовали ту же систему однословных и двусоставных сочетаний, которую использовали обезьяны. В принципе, в тот момент не было разницы между обезьяньим и человеческим голосовым поведением. Как только возник Merge, появилась совершенно новая система, способная рекурсивно комбинировать элементы, создавая бесконечный набор структурированных фраз, чего мы в мире обезьян не наблюдаем.

---

<sup>79</sup> В книге Н. Хомского и Р. Бервика (2019) статья С. Миягавы и его коллег не упоминается, хотя Бервик — ее соавтор и работает вместе с Миягавой в том же Массачусетском технологическом институте, что и Хомский. Видимо, у Хомского все эти идеи не вызвали энтузиазма.

Это уже гораздо ближе к позиции Хомского: для протоязыка тут, в сущности, не остается места. Впрочем, бинарную структуру древа, порождаемого Merge, авторы считают наследием «обезьяньей» фазы. Бинарный принцип элементарных единиц и их иерархизация, судя по всему, контролируются разными отделами мозга: первый — лобной покрывкой, вторая — зоной Брока (Zaccarella, Friederici, 2015).

Если же все-таки трезво взглянуть на в высшей степени сомнительное мартышечье «аффиксирование» и на тот факт, что у наших ближайших родственников — человекообразных обезьян — даже и его нет, придется допустить, что за два с лишним миллиона лет, отделяющих первых представителей рода *Homo* от первых представителей вида *Homo sapiens*, языковые способности наших предков не остались на прежнем уровне. А если так, то теория Рогинского позволяет думать, что интервал между первым и вторым поворотами в «большом скачке» — это и есть эпоха протоязыка. Признавая это, мы не делаем уступку градуализму, а лишь признаем, что процесс вытеснения прежних знаков (индексных) качественно иными (символическими) был длительным и постепенным. О его незавершенности свидетельствует сохранение индексных знаков в нашей коммуникации. О природе же предполагаемого «протоязыка» сегодня можно только гадать.



## ЭМОЦИИ И СВОБОДА ВОЛИ

### 3.1. Метаистория эмоций:

#### ВРОЖДЕННЫЕ ПРОГРАММЫ И/ЛИ КУЛЬТУРНЫЕ МОДЕЛИ<sup>1</sup>

Связи немецкого историка Яна Плампера, работающего сейчас в Лимерикском университете, с нашей страной — и профессиональные, и личные, причем и те, и другие очень глубоки. Окончив Университет Брандейса в США, он проходил альтернативную службу в петербургском «Мемориале», где оказывал помощь пожилым женщинам, пережившим сталинские репрессии. Диссертацию о культе Сталина защитил в Беркли под руководством Ю. Л. Слёзкина, его книга на эту тему издана в США и переведена в России (Плампер, 2010). Плампер был соредактором двух вышедших у нас сборников, посвященных культурной истории эмоций в России (Плампер и др., 2010) и переживаниям рядовых русских людей — участников и жертв войн XIX и XX вв. (Михайлов, Плампер, 2014), а также опубликованного в США междисциплинарного сборника о страхе (Plamper, Lazier, 2012). Недавно в ФРГ появилась его книга «Новое “мы”: почему миграция имеет к этому отношение. Другая история немцев» (Plamper, 2019). Интерес автора к России, а также к естественно-научной основе эмоций связан и с тем, что его жена Ирина Кременецкая — петербурженка и нейробиолог по специальности.

Книга Плампера (2018), уже снискавшая автору широкую известность, переведена не с немецкого оригинала, озаглавленного «История и чувство», а с английского перевода<sup>2</sup>. Она ценна, прежде всего, громадной библиографией. Познания автора очень обширны, и он

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2020б.

<sup>2</sup> Русский перевод К. Левинсона в целом хорош, придаться можно разве что к режущим слух морфологическим передачам: «контингентность» (вместо «историческая обусловленность»), «агентность», на с. 64 даже «агентскость»

пытается сделать свой подход настолько сбалансированным, насколько это вообще возможно для представителя одной из сторон в конфликте между историками и специалистами в области естественных наук. В какой мере это ему удастся, будет сказано ниже.

Книга не совсем соответствует названию, по крайней мере английскому и русскому. Перед нами не история эмоций (обильный материал об этом имеется в книге, но он не систематизирован и используется лишь в виде примеров), а их метаистория — история науки об эмоциях. Соответственным образом организован и материал.

Введение открывается несколько курьезным случаем. Автор повествует о том, как, работая над исследованием о страхе у русских солдат Первой мировой войны, он решил сходить в анатомический театр, чтобы своими глазами увидеть одну из частей человеческого мозга — миндалину, некогда считавшуюся «базальным логовом самого основного из всех чувств», страха (Плампер, 2018: 6)<sup>3</sup>. Результаты визита его разочаровали. Миндалина оказалась с виду довольно невзрачной и ничуть не помогла автору приблизиться к сути страха. Он пишет об этом с иронией и потому, надеюсь, не обидится на меня, если я приведу гипотетический пример встречного движения естественных наук в сторону гуманитарных. Представим себе специалиста по нейронауке, решившего понять роль эмоций в истории и посетившего с этой целью историческую библиотеку, но не затем, чтобы читать книги, а затем, чтобы рассмотреть их корешки...

Далее автор, уже всерьез, пишет о том, что страх не универсален. Так, маорийские воины будто бы не испытывают его, отправляясь в бой, ибо верят в силу магического обряда. К исторически более поздним методам психологического воздействия относится превращение страха перед физической опасностью в страх перед осуждением или осмеянием (стыд). Ту же функцию выполняют физиологические способы подавления страха (алкоголь, наркотики). Все эти методы, разумеется, не были бы нужны, если бы страх отсутствовал изначально. Согласно почти единодушному мнению фронтовиков, отличившихся тем, что принято называть бесстрашием: «Бесстрашных

---

(вместо «активность») и «акции» (вместо «поступки»). В том, что за подобными псевдотерминами стоят сколько-нибудь новые понятия, можно усомниться.

<sup>3</sup> Данный взгляд устарел. Как правильно отмечает автор, миндалевидное тело — структура анатомически сложная и полифункциональная, причем связанная не только со страхом и даже не только с отрицательными эмоциями. Ее функция определяется контекстом.

людей нет на свете» (Момыш-улы, 1990: 41). В статье о страхе у русских солдат русско-японской и Первой мировой войн Плампер приводит слова генерала М. Д. Скобелева, объясняющие и поведение маорийских воинов: «Нет людей, которые не боялись бы смерти. <...> Но есть люди, которые имеют достаточно силы воли этого не показывать» (цит. по: Головин, 1907: 52). Статья заканчивается такими словами: «Вероятность освобождения солдат от эмоции страха — где-либо и в обозримом будущем — примерно равна вероятности встречи с плезиозавром на Невском проспекте» (Plamper, 2009: 283; Plamper, Lazier, 2012: 98)<sup>4</sup>.

С этим трудно не согласиться, но в рецензируемой книге позиция автора меняется. Он спорит с Ж. Делюмо, для которого историческое изучение страха — «это не исследование эмоции, подверженной изменению, а анализ исторически изменчивых субъектов и объектов страха: “Кто и перед чем испытывал страх?”» (Плампер, 2018: 84). Плампер же утверждает (и в этом и состоит суть книги), что меняется не только контекст проявления эмоции и не только форма, в которой она проявляется, но и ее содержание. Возвращаясь к примеру с маорийскими воинами, он пишет: «Это свидетельствует о способности культурных моделей нейтрализовывать якобы врожденные, автоматические программы эмоций» (Там же: 54).

Но что же именно нейтрализуют культурные модели? Приведу пример, относящийся, правда, не к эмоции, а к тому, что универсалисты назвали бы инстинктом. Во время Великого поста многие русские крестьянки отказывали детям в грудном молоке, так как не решались «оскоромить младенческую душеньку» (Максимов, 1903: 375–376). Дети в результате нередко умирали, но матерей это не останавливало, ведь «если ребенок умрет, то, стало быть, это Божья власть, и, значит, ребенок угоден Богу» (Там же). Следует ли отсюда, что культурная модель нейтрализовала материнский инстинкт? Конечно нет. Матери, как и во все времена, любили детей, просто им внушили, что спасение души важнее спасения тела. Есть все основания думать, что и в случаях культурной «нейтрализации» врожденных программ эмоций дело также касается контекста и формы, а не содержания.

---

<sup>4</sup> Аллюзия к словам военного историка А. Дмитриевского (1913: 100): «Как я не могу себе представить плезиозавра на Невском, так я не могу представить себе, чтобы кто-нибудь не знал — что такое страх и как он действует на организм».

Сам Плампер (2018: 55), нападая на универсализм, делает примечательную оговорку:

Предположим, что тело задает нам реальные, непреодолимые ограничения в том, что касается выражения эмоций, — например, что страх воина перед противником во время боя (или, у маори, перед боем) никогда не может сопровождаться замедлением пульса. Что это означает? Гуманитарные науки интересуются культурной изменчивостью, определение универсального им скучно, потому что эти универсалии всего-навсего «тривиально истинны» (“trivially true”). Кроме того, универсальное сжимается в маленькую кучку, если сравнить его с огромными горами данных о культурном разнообразии.

Но если так, то пафос книги, направленной в первую очередь против универсализма, в значительной мере выдыхается. Выходит, что общечеловеческая сущность эмоции, которую автор объявляет бесконечно изменчивой (т. е. фактически несуществующей), ему просто-напросто неинтересна! Одно дело — заявить, что позиция оппонентов неверна, и совсем другое дело — признать, что у вас разные профессиональные интересы. Универсалистам, кстати, вполне могут показаться тривиальными именно культурные различия, ничтожные в сравнении с единством человеческой психики.

В главе I намечены главные вехи антиуниверсалистской концепции эмоций, теоретические основы которой, по мнению автора, заложил Л. Февр в статье «Чувствительность и история» (1991/1941), а практические — как ни удивительно, Гитлер и Муссолини (почему не Ленин и Сталин?), наглядно продемонстрировавшие скорость трансформации якобы неизменной человеческой природы в новых исторических условиях<sup>5</sup>. Дальнейшему подрыву веры в эту неизменность способствовал постструктурализм и лингвистический поворот 1980-х гг. Однако в середине 1990-х вследствие внушительных успехов биологических наук постмодернистский принцип “anything goes” вышел из моды и многие исследователи вновь поверили в объективность,

---

<sup>5</sup> Историк мог бы возразить, что речь идет не о «человеческой природе», а о психологии т. н. молчаливого большинства, склонного к конформизму. Действительно, после установления тоталитарных режимов часть населения физически истребляется, часть оказывается в лагерях, а часть эмигрирует. Но нельзя преуменьшать масштабы искренней поддержки тоталитарных правительств со стороны оставшегося значительного большинства, которое никак нельзя назвать молчаливым.

эмпиризм и универсализм. События 11 сентября 2001 г. сделали, казалось, окончательно неуместными иронию и языковые игры<sup>6</sup>.

Тем не менее историки показали, что универсализм в трактовке эмоций можно оспаривать и с позиций объективности, в рамках эмпирического подхода. В качестве примера Плампер, считающий необходимым отмежеваться от доктрины радикального социального конструктивизма, приводит книгу Барбары Розенвейн об «эмоциональных сообществах» раннего Средневековья, а также труд Питера и Кэрол Стернс о контроле над гневом в американской истории (им же принадлежит широко известная статья, провозглашающая рождение новой дисциплины, к сожалению, с неуклюжим названием «эмоцинология») (Stearns P.N., Stearns C.Z., 1985).

Глава II посвящена социальному конструктивизму. Автор приводит новые и новые примеры того, что ему кажется бесконечной изменчивостью эмоций, на проверку же оказывается изменчивостью их исторических контекстов и форм. Здесь и приветствие гостей плачем у бразильских тупи (как будто слезы связаны только с печалью, а не с растроганностью), и бытовавшее у тамиллов (а на самом деле у очень многих народов, см., например: (Foster, 1972)) предписание говорить о собственном ребенке только в уничижительных тонах (словно боязнь сглаза не служит признаком любви), и «особенно удивительный» обычай веселиться по поводу смерти родственников. Последнее иллюстрируется единичными примерами, относящимися к жителям Бали и Таити, что и в самом деле удивительно, ведь похоронный смех широко распространен в культурах разных эпох и континентов (см., например: Артемова, 2015: 128–133). Большинство

---

<sup>6</sup> Не употребляя бахтинского термина, Плампер довольно точно описывает карнавализацию определенного сектора общественного сознания в эпоху постструктурализма и постмодерна: «“Телосы” в гегельянском или марксистском смысле, романы, фильмы или исторические книги с линейно выстроенным повествованием, строгость архитектурного модернизма <...>, утопические проекты переустройства общества — все это на протяжении десятилетия подвергалось игривому, веселому, беззаботному, ироничному разрушению и расковыриванию, а потом объявлено ржавым старьем и отправлено на свалку истории» (Плампер, 2018: 162). Но история сыграла с постмодернизмом злую шутку, отдав ему гораздо меньший срок, чем объектам его легкомысленных нападок. Попытавшись превратить свои игры в серьезную доктрину, именно он и оказался первым кандидатом для отправки на свалку. Плампер не без основания говорит о нынешней эпохе как эпохе постпостмодерна. Ее можно было бы назвать эпохой возврата к здравому смыслу в самом прямом и положительном смысле слова.

исследователей справедливо усматривают в нем не трансформацию чувств, а представления, связанные с магией или этикетом.

В рассуждениях автора есть рациональное зерно. То, что эмоции в традиционных культурах подчинены ритуалу и этикету, сомнений не вызывает<sup>7</sup>. Способна ли эта «вторая натура» (культурно-специфическая) радикально видоизменить или полностью вытеснить первую, общечеловеческую, — вопрос, на который приведенные в книге примеры в своем большинстве ответа не дают. Но одно обстоятельство заставляет склоняться к отрицательному ответу. Я имею в виду потенциальную способность языка искусства быть общепонятным вопреки любым культурным конвенциям. Если бы социальные конструктивисты были правы, перевод художественных текстов с одного языка на другой был бы нужен в лучшем случае для демонстрации непреодолимости барьеров между эмоциональными мирами разных культур и эпох. Примеров социокультурных различий в восприятии искусства несметное множество. Они тривиальны и никакого объяснения не требуют. Но даже один-единственный, выбранный наугад противоположный пример (скажем, понятность фильмов А. Кураса — значительной части европейской аудитории) оказывается для теории социального конструирования эмоций камнем преткновения<sup>8</sup>. Конвергенция культурных традиций не объясняет подобных фактов,

---

<sup>7</sup> Странно, что Плампер не упоминает классическую работу М. Мосса «Обязательное выражение чувств» (Мосс, 1996/1921), а ведь именно с нее, а не с вышедшей на 20 лет позже статьи Февра, следовало бы отсчитывать метасторию эмоций.

<sup>8</sup> Позиция Плампера по данному вопросу уклончива. Иронически отзываясь о «постмодернистской мантре», гласящей, что «величие — это всегда лишь то, что назовут великим те, у кого в руках власть: заказчики, знатоки, искусствоведы» (Плампер, 2018: 373), он, однако, с неменьшей иронией излагает результаты опросов, показавших, что «Леонардо и Микеланджело с их сложными и изысканными изображениями движения — непопулярны; эффективное искусство, как считают не-эксперты, — это когда на картине изображены горы, море, небо, ревущие олени и, прежде всего, синий цвет» (Там же: 371). Речь идет о псевдосоциологическом опросе «Выбор народа», проведенном В. Комаром и А. Меламидом в 1994–1997 гг. среди пользователей Интернета в разных странах. Хотя примененная ими методика не выдерживает критики и результаты были фактически предопределены вопросами (<http://awp.diaart.org/km/letters.html>), подобная аудитория, которой искусство иных эпох и культур еще более чуждо, чем живопись Ренессанса, несомненно, существует и представляет собой благодатный материал не только для постмодернистов, но и для идеологов тоталитаризма.

а, напротив, сама требует объяснения. Проще предположить, что эмоциональная «бездна» между далекими традициями была изначально не столь уж глубока, чем сперва объявить ее непреодолимой, а потом пытаться выяснить, почему ее все-таки удалось преодолеть.

Манифестом социального конструктивизма Плампер считает книгу Кэтрин Латц «Неестественные эмоции», посвященную чувствам микронезийцев атолла Ифалук. Цель Латц — деконструировать эмоции. Вопрос К. Гирца «что они чувствуют?», по ее мнению, некорректен, так как между чувствами людей разных культур нет соответствия. При переводе одного культурного дискурса на язык другого нельзя говорить ни о семантике, ни о референции. Замечательнее всего примеры, которыми Латц иллюстрирует эти заявления. Когда она рассказала местной женщине о бездомном инвалиде на нью-йоркской улице, та пришла в ужас и сказала, что пожалела бы его<sup>9</sup>. А на просмотрах голливудских фильмов, которые привозили на атолл американские морские пехотинцы, женщина отворачивалась во время сцен насилия, «потому что очень уж жалко тех, кого убивают». Право, социал-конструктивисты поступили бы разумнее, если бы не пытались подкрепить свою риторику примерами! Как минимум, им следовало бы проводить более четкое различие между историей чувств и историей бесчувственности.

Между тем перевод одного культурного дискурса на язык другого вполне возможен с помощью универсального семантического метаязыка, сохраняющего и семантику, и референцию разнокультурных дискурсов. Этим давно и успешно занимается Анна Вежбицкая. Но, как мы уже знаем, универсалии не представляют для Я. Плампера интереса. Не будучи в состоянии опровергнуть выводы Вежбицкой, он пишет, что для историков они «тривиально верны». Должно быть, по этой причине он упоминает лишь ее книгу 1999 г. и игнорирует важный итоговый сборник, изданный ею и ее коллегами двумя годами позже (Harkins, Wierzbicka, 2001), как и ее статью, где она намечает точки соприкосновения между лингвистикой и конструктивистским подходом к психологии эмоций (см. ниже) (Wierzbicka, 2009).

Что же для историков нетривиально? Например, то место в исландской саге, где повествуется, как герой от горя распухает и из ушей

---

<sup>9</sup> Женщина употребила микронезийское слово *fago*, которое Латц переводит как «сострадание/любовь/грусть». Русский читатель без малейшего колебания переведет это словом «жалость»; для англоязычного же читателя, как показывает Латц, подбор однозначного соответствия может оказаться чуть сложнее, из чего вовсе не следует, что перевод вообще невозможен.

у него потоками льется кровь. Плампер (2018: 126–127, 425, 488–489) пересказывает эту историю трижды и в конце концов признает ее неправдоподобной. К такому выводу можно было бы прийти и без столь долгих колебаний, ведь сага — не исторический, а литературный памятник со своими законами. В сагах фигурируют, в частности, привидения. Почему бы, говоря о несопоставимости эмоций в разных культурах, не вспомнить отца Гамлета, который, явившись с того света, утверждает, что от его рассказа глаза у принца выйдут из орбит и каждый волос на голове встанет дыбом? Да и сам Гамлет, если принимать его слова буквально, в иные минуты готов был пить живую кровь.

Возникает хроническая и, как кажется, неразрешимая проблема: то, что заслуживает доверия, не представляет интереса, тогда как интересное оказывается всего лишь метафорой. За этим встает более серьезный вопрос: почему исторически преходящая метафорика не мешает нам сопереживать людям прошлых эпох, а если и мешает, то в совсем небольшой степени? Ведь если социально-конструктивистский подход к эмоциям верен, между ними и нами должна быть непреодолимая пропасть. Вульгарно-социологическими рассуждениями в духе Фуко о «власти», «заказчиках» и «контроле над дискурсами», как и ссылками на Комара и Меламида, тут не отделаться, и Плампер совершенно прав, отвергая подобные аргументы.

В главе III критикуется универсалистская трактовка эмоций. Особенно достается лидеру универсалистов — П. Экману и другим ученикам и последователям С. Томкинса. Действительно, взгляды Экмана, казавшиеся столь привлекательными благодаря защищаемой им идее единства человеческой природы, подвергнуты в последние годы убедительной критике со стороны не только историков и антропологов, но и психологов, см. особенно книгу экспериментального психолога Лизы Барретт (2018), опубликованную в русском переводе одновременно с книгой Плампера. Как показали противники Экмана из психологического лагеря, его вывод о том, что семь, шесть или, как минимум, пять «базовых эмоций» проявляются якобы в одинаковой мимике повсюду в мире, оказался неверен или, во всяком случае, сильно преувеличен.

Выводы психологов-конструктивистов — противников универсализма — гораздо весомее выводов приверженцев социального конструктивизма, поскольку основываются на строго эмпирическом подходе и далеки от постструктуралистских спекуляций. Главный вывод, сформулированный Барретт (Там же: 40), таков: «Изменчивость — это норма. “Отпечатки” эмоций — это миф». Общечеловеческое единство эмоционального мира — отнюдь не иллюзия, но



обнаруживается оно не на уровне мимики и не на уровне отдельных участков мозга, якобы отвечающих за отдельные эмоции, а на гораздо более высоком уровне — на способности целостного человеческого мозга создавать эмоцию с помощью придания смысла «стержневому аффекту». Стержневой аффект — это неспецифическое возбуждение, имеющее определенную силу и валентность (положительную или отрицательную).

Иными словами, в терминах У. Джеймса, стержневой аффект — это перцепт, тогда как сама эмоция — это концепт (см. раздел 2.2). Перцепты унаследованы нами от животных, а концепты — наше достояние, они формируются языком. Итак, мы возвращаемся к вопросу о взаимной «переводимости» разнокультурных дискурсов и, соответственно, эмоциональных миров<sup>10</sup>. Как видим, психологический конструктивизм — совсем не то же самое, что социальный конструктивизм.

Однако Я. Плампера (2018: 343) не устраивают и стержневые аффекты, ведь они ни на что не направлены. Доверие, питаемое гуманитариями к нейронауке и особенно к нейровизуализации, — это

...беспрецедентное помрачение умов, заставляющее людей придавать цветовым пятнам на серых томограммах мозга прямо-таки метафизический смысл. Только после того как снова воцарится более трезвое отношение к ним и науки вернутся к своим дисциплинарным культурам, можно будет судить, какой реальный прогресс познания в естественных науках дала функциональная магнитно-резонансная томография<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Разделяя взгляды Л. Барретт, А. Вежицкая утверждает, что использование психологами английских терминов для обозначения эмоций ведет к англоцентризму. Теоретически это верно, но при всех внутренних и неустраняемых проблемах перевода люди, им занимающиеся, пользуются все-таки национальными языками, а не семантическим метаязыком. Сравнив два перевода евангельских стихов (Мк. 14: 33–34) — английский (в американском исправленном издании) и русский (С. С. Аверинцева), — А. Вежицкая указывает на некоторую сухость английского текста и эмоциональность русского (Wierzbicka, 2009). Эти нюансы свидетельствуют о разных традициях перевода, но едва ли о разных «эмоциональных образах» Иисуса в американской и русской культуре.

<sup>11</sup> Автору, по-видимому, очень повезло — ни ему, ни его близким не пришлось обращаться к специалистам по соответствующим методам диагностики. Если бы это, не дай бог, произошло, он смог бы на собственном опыте понять, в чем состоит реальный критерий прогресса в данных областях. Споры нет, эмоция — не опухоль, но в любом случае «цветовые пятна» не заслуживают столь нигилистического отношения.

Заглавие одного из разделов главы III — «На плечах карликов (имеются в виду нейробиологи Дж. Леду, А. Дамасио и Дж. Риццолати. — А. К.), или Нейронауки как “троянский конь” в гуманитарных и социальных науках» — не делает чести автору и заставляет вспомнить Шиллера: “Man kann uns niedrig behandeln, nicht erniedrigen”<sup>12</sup>. Модные нейробиологические теории, по словам Плампера, подстерегает та же судьба, что постигла френологию, евриенику, физиогномику и, что уж совсем странно, кривую нормального распределения, которая, по мнению автора, показывает «распределение значений IQ в общей совокупности населения» (Плампер, 2018: 390–391)<sup>13</sup>.

К сожалению, Плампер не избежал соблазна «деконструировать» нейронауку, вскрыв ее социологическую подоплеку. Он описывает пагубную, как ему кажется, роль Дж. Брокмана — литературного агента, продвигавшего полупопулярные произведения нейropsychологов. В результате его деятельности тиражи их книг во много раз превысили те, которыми в 1980-е гг. издавались Деррида и Фуко. Плампер признает, что постструктурализм потерпел крах в результате внутреннего распада. Но признать роль внутреннего фактора (т. е. реальных достижений) в стремительном взлете нейронауки и, соответственно, ее популярности он явно не готов.

Глава IV называется «Перспективы истории эмоций». Наиболее перспективными Плампер считает идеи историка Франции У. Редди, который, сочувствуя социальному конструктивизму, указывает на его слабую сторону: если все относительно, то относительны и моральные нормы. Но если так, то историк не имеет права на оценки, с чем смириться невозможно. Исправить положение Редди берется с помощью теории речевых актов Дж. Остина, вводя понятие «эмотив». Эмоциональное высказывание типа «мне грустно» обладает свойствами и констати́ва (оно описывает состояние дел в мире), и перформатива (ибо одновременно меняет это состояние). С помощью теории эмотивов Редди пытается объяснить якобинский террор: революционеры, воспитанные в духе сентиментализма, требовали, чтобы люди либо испытывали «естественные» чувства, либо шли на эшафот. Вывод: сентименталистское представление о человеческой природе было

---

<sup>12</sup> В смягченном дореволюционном переводе: «Нас могут унижать, но не унижить».

<sup>13</sup> Кривая нормального распределения не может устареть в принципе, так как описывает универсальный статистический закон. Распределение значений IQ — лишь одно из бесконечного множества явлений в природе и обществе, к которым он применим.

«неправильным». Значит ли это, что преодоление сентиментализма в наполеоновской Франции было «правильным»?

Идеи Редди (и, соответственно, Остина) были восприняты М. Шеер. Сочетая их с теориями Бурдьё и Фуко, она выделяет четыре вида эмоциональных практик: мобилизующие, именующие, сообщающие и регулирующие. Интересна уступка универсализму, которую делает Шеер. Признавая, что наши тела ставят для нас абсолютные пределы, она пишет: «Никакое человеческое общество не изобретет такой шаг танца, который потребует пять ног, или такой музыкальный инструмент, который предназначен для руки с восемью пальцами» (Scheer, 2012: 201). Однако пластичность унаследованных нами от предков эмоциональных программ, зафиксированных в языковых универсалиях, все еще считается беспредельной... Глава завершается призывом, обращенным к историкам: больше заниматься устной историей и, по примеру антропологов, рефлексировать о собственных эмоциях.

В Заключении Плампер отмечает, что история эмоций переживает бум и в ней царит атмосфера золотой лихорадки. Как он считает, в этой атмосфере историкам следует не идти на поводу у представителей нейронауки, но и не впадать в крайности радикального социал-конструктивизма. Последнее иллюстрируется уже известным нам эпизодом из исландской саги. Наверно, если поискать, можно обнаружить еще немало если и не столь очевидных, то сходных примеров на страницах книги. Найти грань между фантазией и реальностью бывает трудно, но если она исчезает, вместо нее возникают бесчисленные иллюзорные грани между культурами и эпохами.

Труд Яна Плампера содержит богатый и интересный материал, а также множество более или менее спорных теоретических положений. Еще до того, как он появился в русском переводе, в России вышла книга, написанная в значительной мере под его влиянием (Зорин, 2016). Можно не сомневаться, что число работ по истории и метаистории эмоций будет увеличиваться с каждым годом и у нас, и на Западе.

### 3.2. ПЕРЕПИСКА С В. А. ПЕТРОВСКИМ О СВОБОДЕ ВОЛИ

4 мая 2023

Дорогой Вадим Артурович!

Разрешите, пожалуйста, мои сомнения.

Я недавно вставил в текст книги такую сноску (это к вопросу о том, могут ли культурные модели поведения уничтожить чувство

страха, как пишет Плампер, и, в частности, к мысли генерала Скобелева о том, что нет людей, не знающих страха, но есть такие, которые имеют достаточно силы воли его не выказать):

Вопрос свободы воли считается философским и все еще вызывает споры (см. предисловие), между тем как вопрос о силе воли чисто психологический. Однако, если вдуматься, сила воли — это и есть мерило свободы воли. Мозг может «приказать» человеку испытать страх, боль и прочие неприятные чувства, но приказать себе подавить эти чувства может лишь сам человек силой своей свободной воли.

А потом усомнился, ведь суперматериалисты скажут, что и в этом случае мозг все решает за нас и до нас, просто активируется эволюционно новая его область — префронтальная кора, подавляющая более древние проявления. Сторонники Выготского скажут: «Человек дает команду своему мозгу», — на что последует ответ: «Это мозг активирует свои речевые зоны», и т. д. Как считаете, кто тут прав?

Ваш А. Козинцев

\* \* \*

4 мая 2023

Дорогой Александр Григорьевич,

Вы пишете: «Если вдуматься, сила воли — это и есть свобода воли». Красиво! Здорово! Есть смысл поддержать эту тему! Ваш вопрос, на мой взгляд, — один из центральных вопросов психологии сознания; за этим вопросом вырисовывается «трудная проблема сознания» — психофизическая проблема. Именно в этом контексте, я думаю, и есть смысл обсуждать источники и пределы свободы человеческой воли, то есть вопрос о том, *что* есть «свобода воли» и *какова* она есть.

Я, с Вашей подачи, по мере сил, попытаюсь ответить.

Образ свободы рождается *благодаря мозгу*, он не является «частью» мозга, точно так же, как образ чайника, «существующий в зеркале», в действительности производится мозгом *благодаря* зеркалу, но не является «частью» зеркала. При этом образ свободы, так же как и образ брызжущего чайника в зеркале, не производит никакого действия. И тот и другой *опосредуют* потоки активности, производимые мозгом, как физическим органом, и могут поэтому *казаться*

источниками поведения. Но совершенно разные вещи — *порождать* действие или *опосредовать* действие. Образ свободы ничего не «диктует» мозгу, точно так же, как и образ чайника в зеркале не обжигает зеркало брызгами.

Вместе с тем если бы образа свободы не было, то и поведение человека было, возможно, другим. Точно так же, когда, благодаря зеркалу, у человека в мозгу рождается образ кипящего чайника, человек бежит к плите и выключает конфорку.

Очень важно отметить, что образы не «порождают» поведение разного уровня, все это делает мозг человека, порождающий образы. В частности, мозг человека управляет эмоциями (стимулируя их или подавляя), а такие слова, как, например: «Человек, а не мозг, управляет эмоциями», это, конечно, — условность, метафора. В таком толковании человек *с образом в голове* отождествляется *с образом человека*, якобы «порождающим» поведение. С этой точки зрения, «Я выбираю», «Я регулирую свои эмоции», «Я свободен» суть «медиаторы», а не «авторы» действий. *Образ* свободы («первопричинности», «свободной причины») «делает» людей свободнее (что-то от Гегеля в этом есть...). Представление «Я не боюсь» может проявляться в редукации страхов.

В этом плане интересно, мне кажется, осмыслить «контент» представлений человека о собственной свободе и сам механизм их влияния на поведение. О том, как представления вообще могут быть «встроенны» в качестве посредников поведения, я писал в статье «Психофизическая проблема: “кто” видит мир? (эскиз концепции взаимоопосредования)». Я хотел бы переслать Вам эту статью.

И вот вопрос: не появляются ли в мозгу, время от времени, некие источники отказа от следования любым рефлекторным регуляторам поведения? Не определяется ли то, что мы именуем «свободой воли», импульсами *а*рефлекторной активности, опосредованной «отключателями» рефлексов (будь то рефлексы первосигнального или второсигнального типа)? Подобные источники (или *как бы* регуляторы) могут представлять собой целокупность перво-второсигнальных знаков, не являющуюся пока знаком чего-то определенного. Они еще не «репрезентанты» и не «интерпретанты», они не «стимулы», решающие «реакции». Активность, производимая ими, если сравнивать ее с атмосферными явлениями, подобна внезапным порывам ветра, но только не мистическому «дуновению» славянского Стрибога. Я бы сказал, что вначале они существуют «между» знаками и только потом приобретают статус и строение знака. Это — своего рода «секущая» изображенного Вами замечательного «семиотического

четыреугольника». Со временем из этой «секущей» рождается новый семиотический четырехугольник, конституирующий *волю* как таковую.

А уж воля как знак, включающий в себя комбинацию знаков сложившегося семиотического треугольника, действительно способна **тормозить** боль и прочие неприятности, присутствующие в переживаниях человека.

Если все эти соображения имеют смысл, то, как видим, *на старте* своего рождения будущий семиотический четырехугольник воли тормозит включение любых стимулов-знаков, хотя и произведен от них (так смешение красок убивает каждую краску в отдельности), что порождает нежданно-негаданные «порывы» активности, но *потом* активность приобретает смысл предсказуемого поведения; она-то и есть воля *per se*. Думаю, что концепт «свободы воли» подразумевает подобную двухфазность.

Теперь, если всмотреться в строение *перво-второсигнального* формирования, то мы, скорее всего, разглядим в нем образ человека (лефевровского «человечка») в сочетании с рисунками связей его с элементами окружения (тоже рисунками) и словами «видит», «думает», «творит», «терпит», «ни от кого не зависит», «сам себе голова» и т. п. Именно это целостное изображение, порождаемое мозгом, но не являющееся им самим, опосредует активность, придавая ей статус *субъектной*.

Вот, Александр Григорьевич, лучше я пока ничего не могу ответить на Ваш сложный вопрос. Спасибо за этот вопрос!

Ваш Вадим Петровский

\* \* \*

Дорогой Вадим Артурович!

Большое спасибо за Ваши соображения и за статью, явно очень интересную.

Всего самого доброго!

Ваш

А. Козинцев

## В ЧЕМ (ЕЩЕ) БЫЛ НЕПРАВ ФРЕЙД?

### 4.1. Сознательное и бессознательное в детском примирении

Мы с Мариной Бутовской изучали роль смеха и улыбки в поведении детей младшего школьного возраста (6–7 лет). Изучали теми же методами, которыми этологи изучают поведение животных. Первое, что мы попытались сделать, это создать модель социальной структуры детского коллектива. В результате нам удалось с помощью длительной видеофиксации элементарных поведенческих актов каждого из детей в каждом из парных взаимодействий с другими детьми и обработки наблюдений многомерными статистическими методами смоделировать невидимую на глаз структуру класса и объективно оценить социальный статус каждого ребенка (Бутовская, Козинцев, 2002). Насколько знаю, до нас этого не делал никто.

Но оправдан ли такой замысел? Можно ли подходить к поведению детей (и людей вообще) с биологическими мерками? Этология человека в нашей стране долго пробивала себе дорогу, у гуманитариев она вызывала неприятие. Это понятно, ведь человек отделен от животных языковым Рубиконом, как же можно это игнорировать? Игнорировать нельзя, но и отрицать всякие биологические корни нашего поведения тоже нельзя, ибо это приводит к ошибкам.

Вот один пример: у младенцев очень рано (у некоторых — уже на первом месяце от рождения) возникает смех. Правда, позже, чем улыбка, но все-таки рано. Причем возникает в виде того самого расслабленно открытого рта, что и у обезьян. Онтогенез повторяет филогенез. Значение «игровой мины» у обезьян твердо установлено — это ритуализованный укус, выражающий прямо противоположное тому, что значил бы серьезный оскал. А у младенцев смех появляется до прорезывания зубов и на оскал совсем не похож, тем более что возникает он в контексте интенсивного игрового взаимодействия

с матерью, например в ответ на щекотку. Проницательные специалисты поняли смысл первого смеха давно. Так, Л. Робинсон еще в конце XIX в. заметил, что некоторые дети реагируют на щекотку даже не смехом, а настоящим игровым укусом — «совершенно так же, как делают щенки» (Robinson, 1976/1892, см.: Sully, 1902: 180). Значение данного факта для понимания смеха совершенно правильно оценил Дж. Салли, связав его со своей теорией «игрового вызова», лежащего в основе комического (Sully, 1902: 182–184).

Но специалистам, далеким от этологии, эти первые проблески смеха непонятны. Психологи принимают их за выражение удовольствия или желания пососать материнскую руку или грудь. Этнографы еще больше предаются фантазиям, говоря о связи первого смеха с божественным началом в человеке (ведь не только фольклористы, но и сами создатели мифов смысл смеха не понимают).

Вторая задача, которая перед нами стояла, — изучить, как дети мирятся после ссоры. Ее перед нами поставил Франс де Вааль, который исследовал примирение у обезьян и выяснил, что они мирятся обычно в течение одной минуты после конфликта. Применяв разработанные им этологические методы, мы обнаружили, что и у детей происходит в точности то же самое (Butovskaya, Kozintsev, 1999). И то же самое выявлено исследованиями детей в других странах. Оказалось, что мы получили от предков весьма полезное поведенческое свойство, о котором и не подозревали. И вот тут-то настало время вспомнить о языке Рубиконе.

Обезьяны не рефлектируют над своим поведением — оно инстинктивно. Дети же стремятся осмыслить свои поступки. Конечно, мы не забываем об этом, хотя бы уже потому, что способы примирения у детей особые — они не просто подходят друг к другу почти сразу же после ссоры, а прибегают к специальным ритуалам-мирилкам — сцепляют мизинцы и произносят всем известное «Мирись, мирись и больше не дерись...», обмениваются подарками и т. д. (специальные ритуалы примирения есть, как известно, и у взрослых). Конечно, дети бы не поверили, если бы им сказали, что тяга к примирению унаследована ими от наших зоологических предков. Не поверили нам и психологи. Что же сами дети думают о своем поведении? Этот аспект мы исследовали обычными психологическими методами — с помощью опросов.

Оказывается, дети не сознают не только своих мотивов, но и своих поступков! Говорят — и вполне искренне, — что начнут примирение, только если чувствуют себя виновными в ссоре, причем даже и в этом



случае выждут день-другой. В противном же случае якобы вообще не пойдут мириться, а будут ждать, пока это сделает виновник. Все это не соответствует истине. Повторим — примирение в норме происходит в течение минуты после ссоры, причем инициатива исходит иногда от обидчиков, а иногда и от обиженных. Если бы мы, подобно психологам, ограничились опросами, мы бы этого не узнали.

В чем же причина этого зазора между словом и делом? В том, что тяга к примирению у детей в этом возрасте бессознательна, она вытеснена социальной нормой, поощряющей совсем иное. Детям внушили, что надо быть гордыми, иметь чувство собственного достоинства и сохранять лицо, а то ведь «тот плохой мальчик» или «та плохая девочка», чего доброго, примут твое миролюбие за слабость и этим воспользуются. Годам к 10–12 дети будут уже не только помнить эти правила, как в 6–7 лет, но и вести себя в соответствии с ними. Конфликт сознательного с бессознательным исчезнет, норма будет полностью интериоризована, и, поссорившись, дети (как и взрослые) смогут так и остаться врагами на всю жизнь.

А теперь вспомним, чему учит психоанализ. «*Homo homini lupus...*» Культура должна напрягать все свои силы, чтобы положить предел агрессивным влечениям человека» (это из «Недовольства культурой» Фрейда). Что у нас на поверхности сознания, по Фрейду? То, что диктует культура — альтруизм, терпимость и пр. А что вытеснено в подсознание? Зоологические мотивы — эгоизм, агрессивность и т. д. Предоставляем читателю судить, насколько наши результаты этому соответствуют.

Приведенный пример единичен, но он дорог нам, потому что, как нам удалось показать, не все поведенческие черты, доставшиеся нам от предков, влекут нас к «зоологическому индивидуализму». И не натура, а культура повинна в том, что этим чертам не позволяют закрепиться. Выводы пусть сделают воспитатели.

#### 4.2. О ФАСАДЕ АНЕКДОТА И О ТОМ, ЧТО ЗА НИМ ТАИТСЯ

Согласно З. Фрейду (2006/1905: 107–111), за безобидным комическим фасадом острот и анекдотов таятся вытесненные из сознания запретные помыслы (агрессивные и сексуальные). Факты не согласуются с такой трактовкой. Юмор на темы секса и агрессии ценят не те люди, которые вытесняют данные темы из сознания, а, напротив, те, которые не видят в них ничего зазорного и ведут себя соответственно (Byrne, 1956; Goldstein et al., 1972; Ruch, Hehl, 1988). Это не значит,

что они не испытывают при рассказывании анекдотов того внутреннего противоречия, без которого нет смеха. Но противоречие, видимо, состоит не в том, в чем его усматривают фрейдисты (обзор экспериментальных исследований, проведенных для проверки психоаналитических теорий, см.: Мартин, 2009: 58–66).

Итак, согласно психоанализу, фасад нужен для того, чтобы скрыть социально неприемлемый смысл. Фрейд (2006/1905: 134, 143) был уверен, что авторы «тенденциозных» остроум — люди с садистскими наклонностями, их слушатели — сообщники и соненавистники, а рассказчики неприличных анекдотов — тайные эксгибиционисты<sup>1</sup>.

Прекрасным тестом для данной теории служит черный юмор. Интересно, что сказал бы об этом Фрейд, проживи он дольше? В его книге об остроумии основное внимание уделено именно остроумию в его понимании, т. е. циничным шуткам, которые по нынешним меркам вполне безобидны. Шпильки в адрес брака, проповедь эпикурейства — подумаешь! Но неужели тысячи людей, которые радостно обмениваются «садистскими» анекдотами и стишками, — тайные маньяки, прячущие свои помыслы за невинный фасад комизма?

Однако в том-то и дело, что в черном юморе нет никакого фасада. Черный анекдот не только не притворяется невинным, но, напротив, изо всех сил пытается выглядеть как можно чернее (и, соответственно, глупее). Кого, кроме фрейдистов, обманет этот маскарад? Да, многие, особенно женщины, не выносят анекдоты про смерть детей (Herzog, Anderson, 2000), но не потому, что считают рассказчиков садистами, а потому что тема сама по себе является для них предметом абсолютного табу не только в серьезном тексте (пример — реакция жены Г. Малера на замысел «Песен об умерших детях»), но и в пародийном, имплицитный автор которого прикидывается не столько садистом, сколько дураком, понятия не имеющим, что и кому можно пересказывать.

Быть может, следует применить к этому жанру фрейдовскую концепцию юмора в узком смысле — отказа от страдания путем смещения

---

<sup>1</sup> Психолог и философ Нина Савченкова, которой я признателен за комментарии и критику, сочла, что такой пересказ мыслей Фрейда выдает мою предвзятость по отношению к нему. Заподозрив себя в бессознательном и тенденциозном искажении чужого текста в соответствии с «Психопатологией обыденной жизни» (не мог же он, в самом деле, написать такое!), я устыдился и еще раз заглянул в «Остроту и ее отношение к бессознательному». Увы, там черным по белому напечатано именно это. Быть может, виною всему — бессознательная тенденциозность редакторов, наборщиков и корректоров?

акцента с Я на сверх-Я, для которого страдания Я — лишь детская игра? Так и расценил черный юмор А. Бретон (1999/1940: 424), который сблизил его с сюрреализмом и назвал «высшим опровержением реальности и титаническим утверждением принципа удовольствия», т. е. квинтэссенцией юмора в узком (фрейдовском) смысле слова. Но тогда почему творения сюрреалистов нечасто вызывают у нас смех?

Фрейд запутал вопрос, провозгласив, что невинный комизм (то, из чего сделан «фасад»), остроумие (лазейка для антисоциальных помыслов) и юмор («отказ страдать») — принципиально разные вещи. Жертвами путаницы стали его последователи, подходящие к черному юмору как к остроумию во фрейдовском понимании. По их мнению, независимо от того, использует юмор злободневные темы (а так обычно и бывает) или небывальщину, он всегда основан на вытесненных серьезных желаниях и страхах.

Нет такой нелепости, до которой фрейдисты не способны были бы дойти в отстаивании своих идей. Гершон Легмэн писал, что скабрезные и черные анекдоты распространяются невротиками с целью избавиться от невроза, заразив им слушателей, смех которых — не то вопль страдания, не то крик радости оттого, что пытка окончилась (Legman, 1975: 13–20). Алан Дандес (2003: 119–188) всерьез утверждал, что анекдоты про мертвых детей выражают стремление ограничить рождаемость или страх перед техникой, абсурдистские анекдоты про слонов выражают нелюбовь к неграм (которых символизируют слоны) и т. д. Один из ярких образцов психоаналитической трактовки юмора — книга Микиты Броттман (Brottman, 2004), где доказывается, что весь без исключения юмор — патологический симптом страха, агрессивности, стыда, тревоги и невроза, и если разобраться в его смысле, желание смеяться начисто пропадает.

Источник всей этой несусветицы очевиден. Мрачная и мертвящая серьезность Фрейда и его адептов не позволила им понять то, что было ясно Канту: юмор — «игра представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится». По мнению же фрейдистов, игра — всего лишь фасад. Черный юмор отражает черную реальность. Но и в самом невинном с виду анекдоте, если подвергнуть его придиричвому анализу, обнаруживается тайная подоплека, неизменно грязная. Каким образом можно, согласно Канту, «достичь аффекта, не испытывая интереса к самому предмету», — это для психоаналитиков непостижимо, как непостижимо, кстати, и для всех теоретиков от Гоббса до Бергсона и от марксистов до социобиологов, которые видят в смехе вражду, социальную кару, оружие сатиры, средство

конкуренции и т. д. Все они ищут в юморе смысл. И только Кант написал, что механизм анекдотов состоит во внезапном превращении напряженного ожидания в ничто. Ж. Бодрийяр (2000: 374) прав, говоря, что в данном пункте Кант последовательнее и радикальнее Фрейда, ведь кантовское «ничто» — это действительно ничто, уничтожающее всякое содержание<sup>2</sup>. «И все это — ни для чего. Не для того, чтобы “выразить” что-то бессознательное».

Итак, вопреки Фрейду, не комизм представляет собой фасад, за которым скрыт серьезный смысл, а, наоборот, то, что притворяется серьезным (иногда и черным) смыслом комических текстов — фасад, за которым скрывается чистейшая бессмыслица. Смех настигает и нейтрализует серьезное отношение к предмету, каким бы оно ни было и где бы ни находилось — в сознании или в бессознательном. Это не всегда ему удастся, но такова, по крайней мере, его цель.

---

<sup>2</sup> У фрейдистов, впрочем, готов ответ и на это. Согласно Марте Вулфенштейн, кантовская фраза о напряженном ожидании, превратившемся в ничто, описывает реакцию маленького мальчика, впервые обнаружившего отличие женской анатомии от мужской (Wolfenstein, 1954: 220).

## УНИЧТОЖЕНИЕ СОДЕРЖАНИЯ ФОРМОЙ: ОТ ШИЛЛЕРА ДО РУССКОГО ФОРМАЛИЗМА<sup>1</sup>

«Настоящая тайна искусства мастера заключается в том, чтобы формой уничтожить содержание», — написал Шиллер (1957/1793–1794: 326). Помнил ли он о вышедшем за 20 лет до этого романе Гете «Страдания юного Вертера»? Роман вызвал эпидемию подражания: молодые люди не просто стали одеваться, подобно Вертеру, в синие фраки и желтые панталоны, но вдобавок стали кончать жизнь самоубийством. У нас нет точной статистики этих самоубийств, но известно, что роман был запрещен в Лейпциге, в Копенгагене, в Италии... Можно ли в этом случае говорить об уничтожении содержания формой?

Через двести лет после выхода романа Гете социолог Д. Филлипс ввел термин «эффект Вертера» — это цепь имитационных самоубийств, особенно захватывающая девушек в определенном возрасте, но также и молодых людей, и взрослых (Phillips, 1974). Всякий раз после сообщения в массмедиа о самоубийстве знаменитости наблюдается взлет имитационных суицидов. Изучение данного аспекта феномена эмоциональной заразительности (Hatfield et al., 1994) получило новый импульс после открытия системы зеркальных нейронов (Риццолатти, Синигалья, 2012).

Шиллеровское суждение, восходящее и к кантовской эстетике, и к аристотелевской теории катарсиса, стало краеугольным камнем двух одновременно создававшихся концепций — Л. С. Выготского и Б. М. Эйхенбаума. Осуществленный первым из них (1997/1925)

---

<sup>1</sup> Сокращенный и переработанный текст доклада на Петербургском семинаре по когнитивным исследованиям в 2014 г. (Козинцев, 2022; видеозапись доклада см.: <https://vimeo.com/111204312>); см. также: Козинцев, 2023.

анализ «Гамлета» и «Легкого дыхания» обсуждался многократно, и я не буду на нем останавливаться.

Вторая концепция известна гораздо меньше, хотя именно она, в сущности, послужила эстетической базой русского формализма. По мнению Эйхенбаума (1924: 8), истинное искусство должно вызывать лишь духовные эмоции, которые не имеют непосредственной связи с эмоциями душевными — негодованием, печалью, ужасом, умилением, радостью, — более того, противоположны им. Эйхенбаум считал, что любой зрительский или читательский отклик, связанный с душевной эмоцией, свидетельствует о творческой неудаче:

Плачущий зритель трагедии — ужасный приговор для художника. <...> Художнику важно суметь вызвать в зрителе особую форму сострадания; для зрителя это сострадание окажется тогда материалом его художественного наслаждения. <...> Тогда последний вздох погибшего на подмостках героя вызовет у него не слезы, а аплодисменты... Зритель призывается как бы к состраданию, а на самом деле художник ведет его к наслаждению; зритель приглашается воспринимать «содержание», а на самом деле содержание «уничтожается» (именно уничтожается, а не «гармонизирует», как любят говорить в учебниках!) формой. <...> Торжество искусства в том, что он (зритель. — А. К.) спокойно сидит в кресле и смотрит в бинокль, наслаждаясь состраданием. <...> Оно вынуто из души и поставлено перед зрителем, потому что формой уничтожено содержание (1924/19196: 76–77, 82–83).

Иными словами, эстетическая реакция — это метапереживание, противостоящее исходному (душевному) переживанию. В терминах русского формализма, под «формой» следует понимать сюжет, т. е., в сущности, само произведение, а под «содержанием» — материал, фабулу и вызываемые ими душевные эмоции. Чем резче контраст между сюжетом и фабулой, тем сильнее катартический эффект.

В лирическом и трагическом искусстве материал и фабула не уничтожаются, а преобразуются сюжетом. Говоря об «искусстве аффекта», в частности трагедии, Шиллер (1957/1793–1794: 326) делал оговорку:

...даже произведения подобного рода тем совершеннее, чем более они даже в сильнейшей буре аффекта щадят духовную свободу. Существует искусство страсти, но страстное искусство — это противоречие, ибо неизбежное следствие прекрасного — освобождение от страстей.

Как справиться с данным противоречием? В XX в. Р. Гаман (1913: 18–19, 59–60) пришел к выводу, что душевная эмоция в искусстве сохраняется, но эстетическое переживание должно быть от нее изолировано. Это соответствует принципам, лежащим в основе кантовской эстетики — «полная незаинтересованность в предмете» и «целесообразность без цели» (Кант, 1994/1790: 72, 221, 237–239).

Согласившись с тем, что слезы, вызванные художественным произведением — признак творческой неудачи, мы были бы вынуждены причислить к неудачам не только «Страдания юного Вертера», но и фильм Эйзенштейна «Броненосец “Потемкин”», вызвавший отнюдь не созерцательную реакцию мировой аудитории. Изоляция эстетического переживания в таких произведениях хотя и происходит, но далеко не достаточна для защиты нашей духовной свободы от «сильнейшей бури аффекта»<sup>2</sup>.

Б. М. Эйхенбаум, судя по всему, испытал влияние теории Гамана, но пошел дальше и фактически призвал к изоляции всего переживания художественного текста, а не только эстетического компонента этого переживания. Гоголевскую «Шинель» он счел комическим произведением с чуждыми ему элементами «сентиментально-мелодраматической декламации», составляющими более поздний слой.

Как видим, Эйхенбаум трактовал теорию Шиллера слишком широко и игнорировал его оговорку насчет неполного уничтожения содержания формой в искусстве аффекта. А объяснить аффект у Гоголя притворством и комической игрой невозможно. Вместе с водой (старой психологической эстетикой) Эйхенбаум выплеснул ребенка — подлинную, а не предназначенную для обмана простаков душевную

---

<sup>2</sup> Эйзенштейну классическая созерцательная эстетика была абсолютно чужда. Именно «сильнейшая буря аффекта» была для него средством привести зрителя в состояние беспомощности и заставить его бессознательно усвоить политически актуальное содержание, облеченное в атактистическую форму (таков вскакивающий мраморный лев в «Броненосце “Потемкине”»). Шоковая эстетика, сближавшая Эйзенштейна с дадаистами и сюрреалистами, обозначает пропасть между авангардом 20-х гг. и эпохой, когда Эйхенбаум и Волошин обсуждали покушение на картину Репина (см. ниже). В «Стачке», например, детально показывается убийство и свеживание быка на бойне, а в «Броненосце “Потемкине”», как затем в «Андалузском псе», зрителю предлагается снятое крупным планом зрелище выбивания или разрезания глаза. Идеологическое несходство, даже разнонаправленность двух последних фильмов заставляет вспомнить ключевую для формализма идею, что материал и фабула («содержание») — всего лишь мотивировка сюжета («формы»).

эмоцию, присутствующую в произведении, которое, конечно, нельзя отнести к образцам чистого комического искусства.

Показательна реакция Эйхенбаума на акт вандализма, постигший картину Репина «Иван Грозный и сын его Иван» (Эйхенбаум, 1913: 6). Хотя Эйхенбаум и не оправдывает свершившего этот акт А. Балашова, не говорит прямо о нарушении Репиным законов эстетики<sup>3</sup>, но повторяет слова, «прекрасные в устах этого незапятнанного кровью убийцы: *Не надо больше крови*»<sup>4</sup>.

Не будучи эстетом, Эйхенбаум (1924/19196: 75) почему-то с жаром убеждал читателей в пользе эстетства:

«Страх и сострадание» — да не смешно ли, не дико ли собирать зрителей в зал и целый вечер играть перед ними роли для того, чтобы они страшились и страдали? Да не довольно ли этих чувств в самой жизни? Театральные слезы — не самый ли низкий это род слез? И зачем они искусству? Неужели только для тех зрителей, которые не умеют сострадать в жизни?

Страстность интонации и переხлест становятся понятнее как реакция на опостылевшую психологическую и социологическую критику

---

<sup>3</sup> Сам Репин воспринял поступок Балашова как «проявление того чудовищного брожения против классических и академических памятников искусства, которое растет и крепнет под влиянием всевозможных диспутов новаторов искусства» и как «первый сигнал к настоящему художественному погрому» (цит. по: Волошин, 2005/1914: 315). Разумеется, это чистая напраслина, вызванная расстройством чувств, в котором находился художник.

<sup>4</sup> М. А. Волошин между тем прямо писал, что нападение на картину было спровоцировано ее натурализмом (Волошин, 2005/1914: 29, 332–334):

Измумительно то, что *никому, никому!* не пришло в голову, что в лице Балашова мы имеем дело не с преступником, а с жертвой репинского произведения. Безумие его вызвано картиной Репина. Его вина в том, что он поверил Репину вполне. <...> Естественный и неизбежный эффект натурализма! <...> Изображать ужас имеет право лишь тот, кто сам в себе преодолел его, кто, как Маттиас Грюневальд, изображая разложившийся труп, восклицает: «А все-таки воскреснет!» Иначе искусство становится отравленным источником, рассадником самоубийств...

Второе нападение на ту же картину Репина в 2018 г. могло бы заставить поверить этим доводам, ибо мотивировка и на этот раз была сходной: «Потому что в картине все ложь». Но на самом деле случаи, когда вандализм спровоцирован шокирующим содержанием произведений, составляют меньшинство (см.: Vandalism of Art).



XIX в., никак не желавшую сходить со сцены и (надо признать) все еще почему-то близкую нам — неискушенным читателям и зрителям.

В рассуждениях о комедии Эйхенбаум также опирался на Шиллера (1957/1795: 417–418), который писал:

В трагедии очень многое совершается силой самого предмета; в комедии предмет не определяет ничего, поэт — все. <...> Комедия идет к более важной цели, и если бы она ее достигла, всякая трагедия стала бы излишней и невозможной. Цель комедии совпадает с высшим, за что приходится бороться человеку — с свободой от страстей.

Комедия, согласно Шиллеру и Эйхенбауму, — квинтэссенция искусства, ибо она единственный вид искусства, способный уничтожать содержание формой (фабулу — сюжетом) не частично, а целиком и безоговорочно, без всякой необходимости прибегать к эстетству:

Эмоция смеха, как «формальная», не связанная с душевной жизнью и ее индивидуальными оттенками, а свидетельствующая лишь о реакции на впечатление извне, специфична для эстетического восприятия (Эйхенбаум, 1924: 8).

Нужно лишь уточнить, что радость, даже эйфория, возникающая при восприятии чистого комизма, — это, конечно, не формальная, а самая полноценная радость, только связана она не с тем, что показывается или рассказывается, а с освобождением от необходимости реагировать на это так, как мы реагировали бы в серьезном состоянии (Mindess, 1971: 241–245; Козинцев, 2007б: 16, 19, 21–22, 34, 37, 45, 49). Вот к чему, в сущности, стремились и Шиллер, и русские формалисты — к максимальному расширению сферы комического<sup>5</sup>.

В минуты смеха искусство полностью достигает той высшей цели, которую сформулировали Аристотель и Шиллер, и никакого эстетизма от нас при этом не требуется. Более того — даже минимальная эстетическая искушенность в момент смеха куда-то исчезает, как и любой душевный отклик, кроме радости. А. Бергсон (1914/1900: 98) назвал это «кратковременной анестезией сердца».

Это хорошо видно на примере того, как смех нейтрализует травмирующие темы. Возвращаясь к кадрам с вырезанием и выбиванием глаз (см. выше), мы можем вспомнить еще один кадр — из комедии Ж. Мельеса «Путешествие на Луну», где космический корабль

---

<sup>5</sup> К этому же стремился и Чехов, считавший свои пьесы комедиями.

попадает в глаз Луне. Ясно, что, ввиду абсурдности этой идеи, никто, кроме маленьких детей, не станет сочувствовать Луне из-за того, что ей в глаз попала ракета.

Полное же уничтожение содержания достигается тогда, когда языковая форма делает невозможным образное представление. Вот еще пример комической трактовки той же темы из «Стихов Матушки Гусыни» в переводе Маршака: «В одном краю такой был случай: / Гуляя как-то раз, / Набрел мудрец на куст колючий / И выцарапал глаз. / Но был на редкость он умен, / И не сказав ни слова, / Забрел в другой кустарник он / И глаз вцарапал снова». Глагола «вцарапать» не существует, причем это не ошибка формы, безвредная для содержания — нет, это именно уничтожение содержания формой. Так тема глазного травматизма окончательно превращается в ничто<sup>6</sup>.

Катарсис традиционно обсуждается в связи с трагедией. А что если комический катарсис, связанный со смехом, действеннее трагического? Ведь то, что вызывает у нас страх, гнев, отвращение, возмущение, досаду в серьезном состоянии, может стать поводом для веселья, когда мы несерьезны. Лишь в чистом комическом искусстве шиллеровский принцип — уничтожение содержания формой — реализуется целиком и безоговорочно.

---

<sup>6</sup> Аналогичную функцию по отношению к картине Репина с ее травмирующим содержанием (см. выше) выполняет полотно Дм. Шагина и его друзей «Митьки дарят Ивану Грозному нового сына». Примитивизм этого произведения — его неотъемлемая черта, ведь серьезная трактовка подобной темы немыслима.

## СМЕХ, ПЛАЧ И ПРОЧИЕ ПАРАЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗНАКИ

### 6.1. ПЕРЕПИСКА С Г. Е. КРЕЙДЛИНЫМ О НЕВЕРБАЛЬНОЙ СЕМИОТИКЕ, ЯЗЫКЕ, РЕАЛЬНОСТИ И НАИВНОЙ КАРТИНЕ МИРА<sup>1</sup>

5 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович,

Большое спасибо за статью о гендерном аспекте эмоций, которую мне переслала Татьяна Черниговская (см.: Крейдлин, 2005).

Она передала мне Вашу просьбу прислать тезисы нашего Круглого стола по эмоциям в культуре. К сожалению, пока что могу прислать Вам только свои — они вскоре будут опубликованы в материалах «Радловских чтений» МАЭ (Козинцев, 2005б). Буду благодарен за любые соображения.

В дальнейшем, я надеюсь, наше общение продолжится, поскольку Альберт Байбурин попросил меня написать рецензию на Вашу замечательную книгу (Крейдлин, 2002). (Пока что я, правда, за это еще не брался).

Всего доброго,

А. Козинцев

\* \* \*

8 февраля 2005

Уважаемый Александр Григорьевич,

Был по-настоящему рад получить от Вас столь милое письмо с приложением в виде тезисов.

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, Крейдлин, 2005.

Не буду скрывать — мне приятно, что Вам понравилась моя книга.

Хочу сказать, и это не нечто комплиментарное в ответ, а вполне искренне, что я высоко ценю то, что Вы делаете, и стараюсь следить за Вашими работами. Последнее, что я прочел, это была статья, точнее глава, в книге о смехе (Козинцев, 2002а).

Я почти со всем, что в ней написано, согласен. Единственное, что мне как лингвисту не хватает в ней, да и во всей книге, но что меня интересует крайне, — это то, как язык и параязык концептуализуют и в смысловом отношении интерпретируют смех, причем и в языке в целом, и в различных его подъязыках. В частности, меня интересует, как оцениваются в языке и коммуникации разные виды смеха. Пусть генетически и эволюционно даже они похожи, но тем более требуется тогда объяснить причины разного к ним отношения людей и (вообще говоря) разное в разных культурах отношение к одному и тому же типу или разновидности смеха.

То же самое можно сказать и про улыбки. Я, кстати, в книге говорю не о типах улыбок (мне представляется, что без должной релятивизации это вообще бессмысленное понятие), а веду речь только о семантических типах (равным образом можно говорить и о других, не менее важных понятиях — психологических, антропологических etc. улыбках). Вы же меня, вроде бы, критикуете (и правильно, если Вы так меня поняли) не за то, о чем я говорил и писал<sup>2</sup>. Прошу Вас воспринять эти мои слова не как, не дай Б-г, обиду, упрек или что-то в том же роде. Я просто, видимо, недостаточно ясно выразился в книге и статьях и хочу уточнить сказанное.

Еще раз спасибо за отклик.

Был бы рад продолжить обмен мнениями и работами по интересующим нас обоих проблемам и личному знакомству.

Всего Вам доброго.

С уважением,

Г. Крейдлин

---

<sup>2</sup> Речь идет о следующем высказывании А. Г. Козинцева (2005б: 177):

Врожденные экспрессивные движения <...> сопротивляются попыткам превратить их в язык и возвращаются к присущей им автономности, функционируя «на холостом ходу». Вследствие этого невозможно согласиться с В. Я. Проппом, утверждавшим, что не существует единого смеха (ибо в разные эпохи ритуальный смех означал совершенно разные явления), а также с Г. Е. Крейдлиным, выделяющим даже в пределах одной эпохи и одной культуры (русской) множество самостоятельных типов улыбок.

\* \* \*

8 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович,  
Спасибо Вам за интересные комментарии.

Что касается языковой концептуализации, то, мне кажется, тут есть одна общая закономерность. Чем понятнее для нас то или иное «выразительное движение» (назовем так, по старинке), тем больше риск стереть различие между объективным и субъективным (или, если угодно, между онтологическим и гносеологическим) аспектами. При почти полной «прозрачности» (как в случае с гневом, грустью, страхом, радостью) возникает иллюзия полного отсутствия такого различия. И тогда все наши построения имплицитно базируются на принципе «народ всегда прав», т. е. вся совокупность мнений носителей «наивной картины мира» должна нам дать в бесконечном приближении некий истинный взгляд на явление реального мира.

Мне кажется, тут таится большой подвох — и он становится особенно заметен при анализе наименее прозрачных движений, прежде всего смеха. Тут количество не переходит в качество. Сколько бы «наивных» (и даже гениальных) наблюдений носителей «наивной картины мира» мы ни собрали — ничего объективного из этого не получится. Явление реального мира останется «вещью в себе», хотя конечно же оно по сути своей «вещь для нас». Наивная же языковая картина при учете иных эпох и культур предстанет столь причудливой, что никакой надежды разобраться в ней не останется. И почему, собственно, мы должны анализировать мнения наших современников, а не людей иных эпох и культур? Для Вас важны тончайшие психологические нюансы, а для них было важно, допустим, удастся ли приманить богиню смехом или же не удастся. Никакой психологией, никакими нюансами там и не пахло. Не станете же Вы говорить, что те люди были «наивнее» этих?

Вы пишете о видах смеха:

Пусть генетически и эволюционно даже они похожи, но тем более требуется тогда объяснить причины разного к ним отношения людей и (вообще говоря) разное в разных культурах отношение к одному и тому же типу или разновидности смеха.

Чем же можно это объяснить, как не произвольностью языкового знака? Чем непрозрачнее «выразительное движение», тем сильнее

проявляется эта произвольность, тем запутаннее наивная языковая картина мира и тем меньшее отношение она имеет к реальности.

И дальше Вы поясняете:

...веду речь только о семантических типах (равным образом можно говорить и о других, не менее важных понятиях — психологических, антропологических etc. улыбках).

Я бы не сказал, что «равным образом». Тут снова возникает риск смешать онтологию с гносеологией. Представьте себе, что Вы анализируете какое-то лекарство. Конечно, мнения людей о его действии интересны, и их нельзя игнорировать, но можно ли сказать, что мы вправе «равным образом» говорить о них и о реальных (фармацевтических) типах лекарств? Мне кажется, тут нет равенства. А принцип тот же: чем непонятнее для «наивного сознания» механизм действия лекарства, тем больше будет «семантических типов» этого лекарства. (Я не говорю о психотропных препаратах, где именно воздействие на психику относится к явлениям реального мира.) И нас не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что смеющийся человек — «субъект», а пьющий лекарство — «объект». В обоих случаях с нами происходит нечто помимо нашей воли — и помимо нашего разума. Мандельштам понимал это, когда писал: «Дано мне тело — что мне делать с ним?» И функции этого тела тоже нам «даны» и часто для нас темны. (У Плеснера в книге про смех и плач об этом хорошо сказано.)

Еще раз спасибо и всего доброго!

А. Козинцев

\* \* \*

9 февраля 2005

Уважаемый Александр Григорьевич,

Спасибо за то, что Вы столь быстро откликнулись на мое письмо.

Мне по сути не так много есть что содержательного сказать Вам в ответ на Ваши тонкие и весьма стимулирующие соображения-замечания, поскольку я со многим, о чем и что Вы пишете, согласен.

Да, риск стирания границ между онтологией и гносеологией имеется всегда, и следует соблюдать известную методологическую, теоретическую и еще не знаю какую осторожность, чтобы не нарушить их. И тут многое зависит от исследователя, его такта, умения, если хотите, порядочности, а также от целей и решаемых им задач.

А зазор, точнее, его степень и качество, тоже могут представлять как объективный, так и субъективный интерес. Помимо языковой концептуализации, которая мне интересна, я еще пытаюсь рассмотреть невербальную концептуализацию, а потому предпочитаю, хотя тоже огрубляя реальную ситуацию, говорить о семиотической картине мира. Это, как кажется, все же несколько объективирует получаемые результаты, поскольку сопоставление знаковых кодов разной природы дает статистически более надежную и качественно более разнообразную картину.

Сумма мнений носителей языка, и тут Вы безусловно правы, ничего, вообще говоря, не решает, но все же позвольте мне напомнить Вам слова Анны Вежицкой по поводу методологической правомерности и эмпирической адекватности метода интроспекции (как кажется, представляющего собой продукт еще большей идеализации по сравнению с работой с информантами), звучащие примерно так (за смысл, но не за форму, ручаюсь): «Мне могут заявить: кого может интересовать языковая интуиция одной Анны Вежицкой? В ответ могу лишь сказать: смею надеяться, что моя интуиция сходна с интуицией среднего поляка».

И у меня есть надежда, что наивные семиотические картины мира не столь вариативны, что инвариант у всех таких картин имеется, и не слишком пустой, то есть не бессодержательный. Косвенные доводы — наличие более или менее адекватных переводов при, конечно, неполной в общем случае переводимости, такие языковые деятельности, как переложение, адаптация, реферирование, плюс наличие языковых обозначений (номинаций) для многих невербальных знаков, категорий или процессов.

В качестве ответа на мой вопрос о причинах разного отношения людей к разным видам смеха и о разном в разных культурах отношении к одному и тому же типу или разновидности смеха Вы ссылаетесь на произвольность языкового знака и пишете: «Чем непрозрачнее выразительное движение, тем сильнее проявляется эта произвольность, тем запутаннее наивная языковая картина мира и тем меньшее отношение она имеет к реальности».

Сама лишь отсылка к свойству произвольности знака не обладает, на мой взгляд, какой-либо объяснительной силой. Тут важны и диахронные процессы, в том числе история носителей знаков, и свойства культур, и психология (Дух, по Гумбольдту) народа. Кстати, а что Вы имеете в виду под «реальностью»? Лингвист и семиотик, как мне кажется, должны лишь реконструировать то, что скрыто за знаком,

итог той редукции, которую осуществил знак в процессе означивания. И реальность для лингвиста и семиотика — это, вообще говоря, смысл и референт знака.

У Вас вызвали несогласие мои слова о том, что можно «равным образом» говорить как о семантических типах улыбок, так и о психологических, антропологических и прочих типах. Здесь я с Вами полностью согласен. А «равным образом» — это просто я, видимо, неудачно выразился. Имел же я в виду сказать, что типологии могут быть различными и каждая из них ценна, поскольку приоткрывает какие-то новые грани. Но вот что, думается, никогда не делается или очень редко когда делается, — это сопоставление самих типологий. Эта задача под силу только коллективу людей разных интересов и профессий, но, мне кажется, затраченные усилия на ее решение могли бы вполне окупиться, обогатив каждую из наук.

Спасибо еще раз за отклик.

Всего Вам доброго.

Ваш ГЕК (так меня зовут, по инициалам, все мои студенты).

\* \* \*

10 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович (или дорогой ГЕК),

Спасибо! По-моему, наши позиции ближе, чем казалось сначала. Мне тоже почти нечего возразить Вам, разве что посетовать на то, что процент людей, всерьез озабоченных вопросом о реальности (то есть причастных к созданию научной картины мира), очень невелик и их мнения (тоже, конечно, мнения, а не истины в последней инстанции) тонут в море житейского здравого смысла. Лишь в будущем они становятся достоянием публики и сдвигают наивную семиотическую картину мира. Для среднего же поляка ли, русского, еллина, иудея или человека первобытного общества вопрос о реальности не существует. Для него реально все, что соответствует его наивной семиотической картине мира<sup>3</sup>. «Утренняя звезда» и «вечерняя звезда» (т. е. два

---

<sup>3</sup> Внимательный читатель, конечно, заметил здесь противоречие тому, что было сказано в предисловии (и будет повторено в послесловии) — будто Платон, создав образ пещеры с тенями, воплотил извечные человеческие сомнения в подлинности того, что у нас перед глазами. Наверняка это не единственное противоречие, ведь тексты писались в разное время и, главное, в разных контекстах. Г. Е. Крейдлин указал мне на шаткость моих аргументов (см. ниже),



«семантических типа» Венеры) для среднего первобытного человека были двумя реально разными вещами, что избавляло его от необходимости двигаться дальше и находить за этим единый референт. Такое движение осуществляется не обыденным сознанием (по сути своей глубоко консервативным), а наукой.

Что же я имею в виду под «реальностью»? Внеязыковую действительность. Смею надеяться (хотя доказать не могу), что она все-таки существует — не зря же сказано:

Ведь каждый день пред нами солнце ходит,  
Однако ж прав упрямый Галилей.

То же самое с «семантическими типами» улыбок и смехов. Затронутость обыденного сознания научными знаниями тут минимальна, поскольку этология неизмеримо моложе астрономии. В этом отношении «средний» человек все еще находится на стадии утренней звезды и вечерней звезды. Что ж, подождем!

А пока что у меня к Вам предложение. Как Вы смотрите на то, чтобы попробовать вместо моей (несуществующей) рецензии на Вашу прекрасную книгу — не будучи лингвистом, я и не смогу достаточно компетентно справиться с такой задачей — опубликовать этот наш обмен мнениями? Диалог всегда лучше монолога, и, если редакция «Форума» сочтет такой необычный вариант возможным, мне кажется, читатель от этого только выиграет. Если и у Вас это не вызовет возражений, то я, разумеется, согласую с Вами предназначенный к печати текст.

Заранее спасибо и всего самого доброго!

Ваш Александр

---

и в последнем письме я признаюсь ему в преднамеренном материалистическом «переживе». То же относится к моему, возможно, поспешному согласию с П. Буайе по поводу якобы неактуальности метафизических вопросов для обычных людей (см. раздел 1.2). «Понравится ли духу предка пожертвованная нами свинья?» или «принесут ли удачу на охоте изображенные нами животные?» — наверно, все-таки не единственные вопросы, встававшие перед теми, кто практиковал магию и создавал пещерную живопись. Если бы люди не могли хотя бы на время освобождаться от груза необходимости с помощью игры, в том числе и высшей ее формы — искусства, слова об уничтожении содержания формой (см. главу 5) так и остались бы словами.

\* \* \*

12 февраля 2005

Дорогой Саша,

Я полагаю, что имена Гриша и Саша больше подходят для нашего завязавшегося, к моей радости, e-mail-ного знакомства и общения, тем более что это ведь неплохие и близкие нам имена, правда? (У меня, например, так зовут родного брата.)

Что касается публикации переписки — если, как Вы считаете, она может представлять интерес хоть для кого-то и ее опубликуют, то, разумеется, я не возражаю. Хотя и рецензию на книгу получить именно от Вас было бы, не сомневаюсь, мне и приятно, и интересно, и, главное, поучительно (поверьте, именно это главное, а не тщеславное «приятно») — прежде всего, для автора книги, а может, и для каких-нибудь других людей.

Теперь по существу изложенного Вами в последний раз. Реальной для Вас, как человека из мира почти точных наук — этологии, этнографии и антропологии, — если я правильно Вас понимаю, является научная картина мира. Но возможно ведь и иное представление о реальности, не менее реальной, чем научная (помните, у Людвига Витгенштейна слова о том, что мир — это то, что порождается языком, о чем мы можем говорить, а «о том, о чем нельзя говорить (или сказать — плохо помню), о том следует молчать». Это из предисловия к его «Логико-философскому трактату».

Научная картина мира, имеющая дело с фактами и их отображением, во главу угла ставит категории истины и лжи, а лингвистов эти параметры истинности интересуют в меньшей степени (правда, соответствие между научным и языковым описанием — это объект number 1). Семиотика и лингвиста, занимающихся отображением мира в текстах разной знаковой природы, заботят категории адекватного vs неадекватного отображения мира, преломленного через сознание среднего (не в смысле ума, а в смысле усредненного) носителя языка, и потенции языка в выражении нужных смыслов. Этот объект получил название языковой (но я бы говорил лучше: знаковой, или семиотической) концептуализации мира, или «наивной картины».

Несоответствие представлений о реальности (не как о слове, а как научном концепте) часто порождает непонимание одних другими. Боюсь, однако, что и научных картин не одна — их потенциально бесконечно много. Религиозно мыслящий ученый едва ли строит или представляет мир так же, как ученый-атеист. Думать, что наука

существенно продвинет наивное сознание к тому, чтобы, как Вы, Саша, пишете, «двигаться дальше и находить за этим единый референт», и что такое движение, процитирую Вас, «осуществляется не обыденным сознанием (по сути своей глубоко консервативным), а наукой», это в Вас говорит наивное сознание и Вера. Когда-то Ю. А. Шрейдер в своей напумевшей тогда работе, опубликованной в «Новом мире», о науке как мифе и суеверии хорошо написал об этом. Я присоединяюсь к высказанному в той статье скептическому отношению к всемогуществу науки и думаю, что движение к реальности — это не более чем (но и это немало!) асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию себя и мира. И на этом пути мы можем только рассуждать о степени соответствия наблюдаемым фактам или, точнее, как эти последние нам представляются.

Вот и все. Еще раз спасибо за предложение.

Всего Вам доброго.

Ваш Гриша

\* \* \*

12 февраля 2005

Дорогой Гриша,

Разногласия наши неожиданно углубились и приобрели философский оттенок, хотя начинали мы совсем не с этого.

Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется... Когда Шрейдер писал свою статью, была совсем, совсем другая эпоха. Главный пафос его, кажется мне, был вовсе не в доказательстве бессилия науки, а в тайном противостоянии тогдашней официальной идеологии, замешанной на сциентизме. Теперь же, когда религия вот-вот будет силком насаждаться в школах, когда в магазинах продают креационистские учебники биологии, когда СМИ забиты несусветным антинаучным бредом, а в детских (и, что еще хуже, учительских) головах царит полнейший хаос, отстаивание бесконечного множества равноправных (в том числе научных) картин мира приобретает совсем иной смысл. Нынешним обскурантам только того и надо. «Смотрите, сами ученые считают науку мифом и суеверием, так кому они нужны? Наша власть, наше время, наша сила!» Разве Вы не относите свою книгу к разряду научных? Разве Вы стремитесь к вере, а не к доказательности?

«Движение к реальности — это не более чем <...> асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию

себя и мира». Мне кажется, Гриша, Вы чуточку непоследовательны. Куда прикажете нам асимптотически двигаться, если целей, т. е. реальностей, бесконечно много, если мир порождается языком? И о какой адекватности vs неадекватности при этом говорить? Адекватности чему? (Витгенштейн столько сил потратил на доказательство невозможности что-либо о чем-либо сказать, что Рассел даже выразил восхищение тем, что он все-таки ухитрился сказать так много.)

Вы пишете: «...рассуждать о степени соответствия наблюдаемым фактам или, точнее, как эти последние нам представляются». Как это понять? Степень соответствия наших представлений нашим представлениям? Сравните:

Когда мы произносим слово «Луна», мы не имеем в виду обсуждать наше представление о Луне и не готовы удовлетвориться лишь смыслом этого слова; говоря о Луне, мы предполагаем, что соответствующее значение существует. Утверждать, что в предложении «Луна меньше Земли» речь идет о чем-либо представлении о Луне, значит не считаться со смыслом этого предложения. Если бы говорящий имел в виду свое представление о Луне, он бы так и сказал. Правда, наше предположение, что у имени «Луна» есть значение, может оказаться неверным — такое уже случалось. Однако на вопрос о том, не ошибаемся ли мы в каждом подобном случае, можно и не отвечать. Достаточно сослаться на наше намерение говорить и рассуждать именно о значении знака, хотя и с оговоркой: «если таковое существует».

Вы, конечно, узнали — это Фреге. «Если таковое существует». Так давайте же раз и навсегда сделаем эту оговорку: мы говорим о реальности — если, конечно, таковая существует. Чтобы уж больше к этому не возвращаться. Но заранее, намеренно, жертвовать реальностью ради представления — это, по-моему, грех.

О, если бы этология, этнография и антропология были, как Вы говорите, «почти точными науками»... Если бы так! Тогда у нас не возникало бы искушения выдавать суждения житейского здравого смысла на эти темы за нечто равноценное реальности — онтологической, а не гносеологической. Не той реальности, которую изучает, скажем, фольклористика, а той, которую изучает, скажем, физика. Вы только вообразите книгу, основанную на суждениях средних людей о микромире! Вы можете возразить, что микромир, в отличие от невербальной коммуникации, не имеет к нам отношения. Да, но медицина имеет к нам самое прямое отношение — и именно потому-то, когда нас

по-настоящему припечет, мы забываем о том, что мир порождается языком, и бежим к врачам, носителям научной картины мира. А если обращаемся к иным целителям, носителям альтернативных картин мира, то это плохой симптом. Если же мы идем вместо больницы в церковь или к часовне св. Ксении, то дело, считай, и вовсе дрянь. Нет, далеко еще то время, когда науки, которые я представляю, смогут претендовать на то, чтобы считаться «почти точными». И еще дальше то время, когда средние люди будут испытывать к ним такое же почтение, как к физике или медицине, и, соответственно, попытаются приспособить свою наивную семиотическую картину мира к той самой, единственной, онтологической реальности. А ведь никакой принципиальной разницы между этологией и физикой в этом аспекте нет. Онтология остается онтологией, гносеология — гносеологией. И что такое «реальность, не менее реальная, чем научная», я понимать отказываюсь. Отказываюсь, потому что слышу это из уст не батюшки, не раввина, не мага, не астролога, не поэта, и даже не философа-солипсиста, а своего коллеги, ученого.

И потом: разве создатели научной картины мира — не носители языка? Почему Вы отделяете нас от «средних людей»? Вспомните Солженицына: «Чтобы изменить сознание советского человека, нужно одно утро и одна газета». Возможно, это сильно сказано, но и сейчас одного выступления по ТВ бывает достаточно, чтобы серьезно повлиять на «среднего носителя языка». Усваивается (псевдо)научная лексика, усваиваются — пусть в карикатурном виде — фрагменты научных представлений. Чем занимаются теперь маги? Очисткой организма от шлаков. Вот Вам первая попавшаяся газета: «Потомственная колдунья: коррекция на счастливую судьбу для вашего ребенка»; «Зеркальная защита от колдовства и снятие негатива». Коррекция, негатив, шлаки — что, сами «носители наивной картины мира» до этого дошли? Так чем мы хуже их? Тем, что нас мало и наши голоса тонут в общем хоре? А если бы нас было много? Если бы мы меньше сидели за компьютерами, а больше выступали в СМИ? Тогда, глядишь, наши мнения в конце концов стали бы общим местом, ибо, как известно, последний этап утверждения научной истины — «кто же этого не знает?» Потому я и повторяю — что ж, подождем.

Простите за пространное письмо и спасибо за возможность поговорить об этом. Надеюсь познакомиться с Вами лично в не слишком отдаленном будущем!

Ваш Саша

\* \* \*

13 февраля 2005

Дорогой Саша,

Меня слегка озадачило, если не сказать огорчило, Ваше письмо. Дело в том, что я писал о различных представлениях о том, что такое научная картина мира (и термин «наивная картина мира» — это принятый в современной серьезной лингвистике, хотя, возможно, и неудачный, термин, относящийся к тому, что пытается реконструировать лингвист). И я не могу отказаться от своих слов, что это «реальность, не менее реальная, чем научная» — но в нашем представлении!!! Для лингвиста реконструировать смысл слова «колдун» или слова «дьявол» столь же важно, как слов «Луна» или «стол». Просто языковая научная реальность (концептуализация) — несколько иной объект, чем референция. Мы вовсе не стремимся искать колдунов в реальности, но есть тексты, в которых соответствующие слова употребляются, и важно понять, как, почему, вместе с чем, и многое другое. И про такие слова, как «даже», «только», «замечательный», «касаться», которым нет (я нарочно пишу здесь, чтобы не углубляться, не полную правду, пережимая) соответствий в той реальности, о которой, как кажется, пишете Вы. Речь не идет об обскурантизме, а о попытке соотнесения картин мира. Кстати, без фольклористики и ее картины мира языковое описание, по крайней мере в его диахронном аспекте, будет не полным. Так что и та реальность лингвиста, вообще говоря, интересует.

Проблема соответствий, о которой я и пытался Вам написать, я с ней постоянно сталкиваюсь, уже более 35 лет занимаясь семантикой, прагматикой и лексикографией. Как отделить знания о мире (научные!) от знаний о языке (научных же!!)? Где кончаются языковые и начинаются энциклопедические знания (даже при попытке описать, что такое Луна, ведь лингвист описывает и весь круг производных слов, в частности таких, как «лунатик», в разных, в том числе и не-прямых, значениях). Как соотносятся референция к объекту в смысле Фреге и смысл имени, даже для таких «пустых», по Даммиту, сущностей, как нулевой вектор или кентавр? Это и проблема возможных миров и пространств, проблемы согласования мнений в диалоге и др. Разве это не наука?

И конечно же, я стремлюсь к научной доказательности, а не к опоре на веру, как ни понимать. Однако я полагаю, что, доказывая нечто в одной науке и соответствие Истине, надо соотносить результаты

с представлениями, интерпретациями и доказательствами (я не говорю уже о фактах), которые имеются в других науках. Я даже считаю, что иногда, хотя и не всегда, чтобы объяснить/доказать что-то в одной научной области, нужно просто выйти за ее пределы и уйти в другую научную область. Об этом и пытался в ряде мест сказать в своей книге.

Да, еще раз: я полагаю, что языковой мир порождается языком, но от этого он не становится ничуть не менее объективным, чем мир математики (об этом немного мы писали с математиком Г. Б. Шабатом в нашей совместной статье о теоремах как видах текстов) или мир биологии. И это не гносеологическая, а онтологическая реальность.

«Движение к реальности — это не более чем... асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию себя и мира». Эти мои слова следует понимать как метафору; их нельзя понимать так буквально. Я имел в виду последовательное согласование текстов и концептуализаций — разных, языковых, обыденных, естественно-научных, философских и др., поиск инвариантов, описание различий и вариаций, выявление их причин и еще массу других вопросов, которые должна решать НАУКА.

Теперь о другом. Ю. А. Шрейдер (я с ним работал в ВИНТИ в одном отделе семиотики много лет и неоднократно разговаривал с ним) писал о том, что существует поверье, будто наука может решать и успешно решает вопросы гносеологии, и религии и под., то есть он выступал против вульгаризации представления о всемогущей науке. Да, согласен с Вами, что это была, как Вы пишете, тайная борьба с официальной идеологией, но он, будучи не только математиком и философом, но также убежденным католиком, попутно утверждал (и не только в упомянутой мной статье) существование «некоего остатка», не подвластного естественно-научному мировоззрению. Я думаю, что религиозного ли мировоззрения придерживается ученый или атеистического, он должен понимать границы науки и мировоззрения и не путать одно с другим. Я думал, что пишу Вам про науку, про реальность, но понимаю, видно, ее несколько иначе, чем Вы (просто онтология языка и семиотических кодов вообще другая), и сознательно.

О термине (не о слове естественного языка — см. приводимый Вами пример) «представление». Оно имеет несколько смыслов. Я имел в виду за ним, как мне кажется, только смысл репрезентации реальности, записанной (изложенной) на некотором метаязыке.

Я абсолютно согласен с Вами, что спор или обсуждение наше перешло в разряд философских, но ведь было бы важно понять собеседника, потому что краткие письма не могут выразить все оттенки

передаваемых смыслов и, главное, скрытых оценок, и их можно от-дельно попытаться эксплицировать. А к вульгарным СМИ и религи-озному, философскому, etc. обскурантизму я отношусь, пожалуй, еще более гневно, чем Вы.

Спасибо еще раз за Вашу выдержку, терпение, мысли и переписку.

Всего доброго.

Ваш Гриша

\* \* \*

26 февраля 2005

Дорогой Гриша,

Извините меня за непомерную задержку с ответом — был не-вообразимый затор с делами. И, пожалуйста, не принимайте то, что я писал в предыдущем письме, слишком уж всерьез. Мы оба в этой переписке немного, как Вы говорите, «пережимали», играя (возмож-но, ради самой игры) каждый свою роль: Вы — роль чуть не витген-штейнианца, тайного адепта католика Шрейдера (тут я, понятно, пас), я — роль бродячего проповедника вульгарного материализма, пытаю-щегося убедить публику, что мозг выделяет мысль в точности так же, как печень выделяет желчь.

При этом, дабы придать спору больший драматизм, мы утрировали наши позиции примерно в равной степени. Если мы оба теперь отка-жемся от «пережима» и проделаем обратный путь навстречу друг другу, то встретимся как раз посередине или около того. Ведь по сути спорить нам почти не о чем. Мне кажется, настало время пожать друг другу руки, а я выполняю обещанное и посылаю Вам нашу переписку с не-большими сокращениями и изменениями (чтобы избежать больших цит-ат), дабы, при Вашем согласии, отдать ее на суд редакции «Форума».

Большое спасибо за общение и всего Вам самого доброго!

Ваш Саша

\* \* \*

27 февраля 2005

Дорогой Саша,

Будучи вообще человеком, к спорам не склонным (так как счи-таю, что в спорах часто порождается больше вражды, чем дела), и предпочитая отвечать на критику какими-то научными работами,



экспериментами, делами или же устными беседами один на один с автором критики, я, тем не менее, во-первых, согласен на публикацию наших писем, так как считаю, что если хоть кому-то (в частности, молодым людям) они будут полезны, то они стоят того, во-вторых, в них больше рационального, чем иррационального, нет злобы и минимум оценочных суждений на фоне позитивных размышлений.

Надеюсь, что когда-нибудь где-нибудь мы встретимся и познакомимся лично.

Спасибо и всего доброго.

Ваш ГЕК

## **6.2. СМЕХ, ПЛАЧ, ЗЕВОТА: ПСИХОЛОГИЯ ЧУВСТВ И/ИЛИ ЭТОЛОГИЯ ОБЩЕНИЯ<sup>4</sup>**

*Рефлексы, выразительные движения, социальные сигналы.* Данная статья посвящена некоторым не очень понятным человеческим свойствам, а именно смеху, плачу и зевоте. С точки зрения физиологии, это рефлексы, с точки зрения психологии — выразительные движения. Благодаря авторитету Ч. Дарвина, второй аспект традиционно привлекал особое внимание. Само название его основополагающей книги — «Выражение эмоций у человека и животных» — однозначно подсказывает направление поисков и формулирует главный вопрос: какие чувства выражаются теми или иными выразительными движениями?

В отношении большинства древних эмоций вопрос этот довольно просто решается с помощью сравнительно-эволюционного подхода. С филогенетически молодыми, чисто человеческими реакциями вроде смеха и плача дело обстоит много сложнее. Психологи, философы, культурологи проделали в этом отношении громадную работу, в основном, правда, сконцентрировав внимание на смехе, о семантике которого написаны десятки книг и сотни статей. Гораздо меньше внимания уделялось плачу (впрочем, по крайней мере две философские

---

<sup>4</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 1999. Это самый ранний из текстов, перепечатываемых в данной книге, что видно по стилю, ссылкам и т. д. Я не стал его перерабатывать, так как не вижу оснований отказываться от основных его положений. Единственная из вышедших с тех пор работ, где все три феномена рассматриваются вместе, — книга Р. Провайна (Provine, 2012). Подход автора к данным явлениям, однако, не имеет ничего общего с моим (мою рецензию на эту книгу см.: Kozintsev, 2013b).

монографии специально посвящены сопоставлению этих реакций, см.: Plessner, 1941; Stern, 1949). Зевота всегда оставалась в тени, хотя тоже очень интересна (неопубликованная капитальная сводка голландского культуролога В. Сейнтъенса призвана заполнить этот пробел).

Ни в коей мере не подвергая сомнению плодотворность традиционных попыток реконструировать чувство по «выразительному движению», укажем для начала на одно странное обстоятельство: максимальные усилия привели здесь к минимальному результату. Хотя наибольший интерес всегда вызывал смех, вопрос о том, что же он выражает, так и остался неразрешенным. Неясно даже, можно ли считать смех выражением какой-либо эмоции. Хронические неудачи поисков единой психологической универсалии, скрывающейся за громадным многообразием смеховых контекстов, привели некоторых авторов к крайнему скептицизму, выразившемуся в призыве оставить эти поиски раз и навсегда. Именно таким призывом завершается исчерпывающая для своего времени сводка теорий смеха, составленная П. Кит-Шпигель (Keith-Spiegel, 1972).

Между тем путь, предложенный Дарвином, — не единственный. В свое время У. Джеймс, как известно, поменял причины и следствия местами и заявил, что первично именно «выражение» (мимика), а то, что считалось «выражаемым» — переживание, — есть лишь психологический отзвук, отражение мимики и не имеет самостоятельного значения. «Человеческая эмоция, лишенная всякой телесной подкладки, есть пустой звук» (Джемс, 1991: 279). Если так, то вопрос о выражении эмоций отходит на второй план, ибо, вопреки пословице, не лицо — зеркало души, а, напротив, душа оказывается зеркалом лица. Плодотворнее, конечно, изучать не отражение, а само отражаемое. Поэтому, согласно У. Джеймсу, главной задачей в изучении эмоций должны стать поиски причин, по которым определенные стимулы вызывают те или иные телесные реакции. В общем виде такой подход не вызывает возражений, ведь, как известно, научному анализу поддаются лишь физиологические или поведенческие корреляты человеческих переживаний, тогда как прямое исследование самих переживаний доступно лишь искусству (Симонов, 1981).

Хотя теория У. Джеймса вызвала у большинства психологов несогласие (см., например: Изард, 1980), недавно проделанные эксперименты показали, что произвольно вызываемая мимика, имитирующая «выразительные движения», но лишенная какой-либо психологической подоплеки, иногда приводит к тем же реакциям со стороны

автономной нервной системы, что и обычная «выразительная мимика», причем у большинства испытуемых возникают при этом переживания, напоминающие те, которые сопровождают непроизвольную мимику (Levenson, 1994; Ekman, Keltner, 1997). Обратная связь между мимикой и мозговой деятельностью не вызывает сомнений даже у тех, кто не разделяет теорию У. Джеймса (Изард, 1980).

С одной стороны, отсюда как будто следует, что возможны оба варианта (и лицо может быть зеркалом души, и душа — зеркалом лица). С другой же стороны, ясно, что подход, предложенный У. Джеймсом, безусловно, заслуживает внимания, тем более что он идеально соответствует современным этологическим представлениям, что так называемые выразительные движения — по происхождению не что иное, как инстинктивные социальные сигналы (Dawkins, Krebs, 1978; Harré, Reynolds, 1984; Макфарленд, 1988). То, что психическая жизнь человека неизмеримо богаче, чем у любых животных, лишь усложняет задачу установления исходного (а быть может, и нынешнего) смысла этих сигналов, но отнюдь не снимает ее с повестки дня. Ведь и на речевом — более высоком, уже не инстинктивном — уровне, составляющем качественное отличие человека от животных, индивидуальный («внутренний») аспект произведен от социального («внешнего»). «Не переживание организует выражение, а, наоборот, выражение организует переживание» (Волошинов, 1993/1929: 93).

Таким образом, помимо физиологического и психологического аспектов изучения человеческой мимики, появляется еще один, новый и самостоятельный аспект — этологический.

Именно под углом зрения этологии мы и рассмотрим три человеческих реакции — смех, плач и зевоту, которые на первый взгляд имеют лишь одну общую черту, а именно непроизвольность, тогда как прочие их свойства различны. В самом деле, неодинаков прежде всего их эволюционный возраст. Зевота унаследована нами от очень далеких предков, смех и плач гораздо моложе. Эмоциональный компонент в плаче очень силен, в смехе он гораздо слабее, а в зевоте и вовсе отсутствует. Семантически смех и плач для современного человека противоположны, тогда как зевота нейтральна. Смех чрезвычайно социален, плач в наши дни обычно индивидуален, а зевота асоциальна. И тем не менее этологический подход неожиданно выявляет за всеми этими различиями ряд общих черт, которые мы и попытаемся продемонстрировать.

*Смех как смещенная активность.* По-видимому, одно из главных препятствий, которые необходимо устранить на пути исследования

смеха — это традиционное, ставшее почти аксиомой, мнение о том, что смех исходно выражает чистую радость (Дарвин, 1953/1872). Ошибочность этого мнения следует уже из того, что Дарвин высказал его на основании наблюдений над людьми с резко ограниченной сферой социальных контактов — слабоумными и слепоглухонемыми.

Смех тесно связан с юмором, но отношения между ними далеко не равноправны. Если юмор почти не может обходиться без смеха, то смех порой прекрасно обходится без юмора. Вспомним о «беспричинном» смехе детей, который психологи склонны объяснять чистым возбуждением. Смех может возникать и у взрослых в ситуациях, не имеющих никакого отношения к юмору (Black, 1982; Pfeifer, 1994). Смех, кажущийся нам беспричинным, мы иногда называем «социальным», «истерическим», «физиологическим» или еще как-нибудь. Однако, если такой смех не вызван заболеванием или прямой стимуляцией мозга, было бы неправильно отрицать его связь с нормальным («юмористическим») смехом. Поступать так значило бы делать проблему заведомо неразрешимой, ибо без понимания того, что нам сегодня кажется аномалией, мы не сможем разгадать и то, что считаем нормой.

Из всех многочисленных теорий смеха для нас сейчас наиболее интересна та, которая указывает на сходство смеха с т. н. смещенной активностью животных. Этим термином этологи обозначают неадекватные поведенческие реакции, возникающие в «мотивационном типике» или при конфликте мотивов (Kortlandt, 1940; Tinbergen, 1952). П. Лейхаузен был, кажется, первым, кто предположил, что смех — форма смещенной активности, явление того же порядка, что «бесцельное» рытье песка у колюшек, «немотивированное» вылизывание шерсти у кошек или чесание в затылке у людей (Leyhausen, 1973). Позже эта идея была развита Р. Расселом, который сравнил смех с другими «замещающими реакциями» вроде шагания по комнате, выбивания пальцами дроби по столу, холодного пота и тошноты (Russell, 1987).

Поначалу этологи считали, что смещенная активность лишь заменяет адекватные реакции и не имеет собственных мотивов (Kortlandt, 1940; Tinbergen, 1952). Впоследствии, однако, было показано, что смещенные действия вызываются теми же мотивами, какими они вызывались бы в обычных ситуациях. Отличие состоит лишь в том, что эти мотивы сравнительно слабы, а потому тормозятся в нормальных условиях и растормаживаются в ситуациях, когда более сильные мотивы конфликтуют между собой или не могут реализоваться по каким-либо иным причинам (Andrew, 1956; Iersel, Bol, 1958; Хайнд, 1975; Макфарленд, 1988).

Действительно, смех обычно находится под спудом. Он ждет минуты, а дождавшись, вырывается на волю, полностью овладевает человеком и блокирует его речь и действие. Это странно, поскольку эмоциональный компонент в смехе довольно невелик (Deason, 1992; 1997).

Напомним, что теория растормаживания, восходящая к идеям И. П. Павлова, в нашей литературе была развита Б. Ф. Поршневым (2007), который предположил, что речь была исходно формой смещенной активности, возникшей в результате растормаживания, а затем сама стала тормозным фактором, в особенности тормозом действия вообще и агрессии в частности.

Итак, если смех обнаруживает черты смещенной активности, то необходимо, во-первых, выяснить, каковы его собственные функции (подчеркнем, что вопрос этот отнюдь не равносителен традиционному — «что выражает смех?»), а во-вторых, понять, почему он тормозится в нормальных условиях.

*Смех как социальный релизер.* Чтобы сделать следующий шаг, необходимо вспомнить, что у нормальных людей смех чрезвычайно стереотипен и заразителен. Эти черты свойственны инстинктам, имеющим сигнальную функцию и известным в этологии под названием социальных релизеров (Tinbergen, 1959). Согласно Тинбергену, некоторые смещенные действия стали релизерами путем ритуализации — упрощения двигательной схемы с целью придания ей максимальной понятности для партнеров (Tinbergen, 1952). Тинберген предположил, что смех — это релизер, имеющий умиротворяющую функцию и возникший на базе агрессивного рефлекса путем ритуализации (Tinbergen, 1959). Превращение угрозы в приветствие — явление, широко распространенное в животном мире и имеющее многочисленные параллели в человеческом обществе (таковы воинственные церемониалы встречи почетных гостей). Скрытый смысл такого поведения — по сути тот же, что и у животных: «...вот как я мог бы с тобой поступить, но не поступлю» (Лоренц, 1994).

Действительно, этологические факты свидетельствуют о том, что эволюционным предшественником смеха был т. н. дисплей расслабленно-открытого рта, иначе называемый «игровой миной», — ритуализованный укус, используемый обезьянами при игровой агрессии (Bolwig, 1964; Hooff, 1972). Этим сигналом обезьяна дает партнеру по игровой борьбе понять, что нападает не всерьез. Отсюда, вероятно, ведет происхождение наш смех от щекотки. Щекотка — отнюдь не «приятная стимуляция», как часто утверждают, а игровая агрессия

(Sully, 1902; Dupréel, 1928). Соответственно, смех был изначально не выражением удовольствия, а игровой ответной угрозой, по существу — знаком несерьезности агрессии. Обезьяны знают, что игровая мина — социальный релизер, а потому прикрывают рот рукой, когда этот непроизвольно возникающий сигнал противоречит их нежеланию играть (Tanner, Byrne, 1993).

Человеческий смех также чрезвычайно социален (Chapman, 1973; Provine, 1996) и в большинстве случаев функционирует как игровой сигнал (Grammer, Eibl-Eibesfeldt, 1990). Люди, в отличие от обезьян, способны контролировать свою мимику и смеяться деланным смехом, однако в норме человеческий смех непроизволен и едва ли менее инстинктивен, чем протосмех обезьян. Смех заразителен сам по себе, даже и без всякого юмора (Freedman, Perlick, 1979; Provine, Yong, 1991; Provine, 1996). Кроме того, экспериментально доказано, что юмор и смех функционируют в обществе в качестве «смазочных материалов», снижая уровень агрессии и враждебности и переключая конфликтные ситуации в игровой план (Dworkin, Efran, 1967; Singer, 1968; Landy, Mettee, 1969).

Казалось бы, эти этологические факты подсказывают и вывод: первичной функцией смеха было предотвращение агрессии. Но, во-первых, для обезьян проблема внутригрупповой агрессии не менее важна, чем для людей. Почему же смех по праву считается чисто человеческим качеством, тогда как у обезьян мы находим лишь его зачатки? (Кстати, вокализация, сопровождающая человеческий смех, отлична от той, которая свойственна протосмеху шимпанзе, см. Provine, Bard, 1996.) Во-вторых, почему у обезьян склонны к псевдоагрессивной игре не столько взрослые особи, для которых проблема агрессии особенно актуальна, сколько подростки? Нельзя не вспомнить здесь о принципе неотении: в отношении смеха человек как бы задержался на ранней стадии онтогенетического развития своих предков.

*Биологические и культурные истоки юмора.* Некоторые теоретики юмора считают поиски его биологических истоков бесплодными (Raskin, 1985). Другие указывают на то, что присущая человекообразным обезьянам игривость служит предпосылкой, из которой при определенных условиях возникает юмор. Главным таким условием является усвоение обезьянами у людей знаковой коммуникации (McGhee, 1979).

Следует заметить, что неволя сама по себе пробуждает в обезьянах формы поведения, отсутствующие в природе. В частности, у шимпанзе в неволе и без обучения знаковому общению иногда

обнаруживаются зачатки грубого практического юмора. Игровое нарушение налагаемых людьми запретов приводит у них к необычным формам игрового поведения, поразительно похожим на некоторые не менее грубые смеховые праздничные обычаи, зафиксированные в традиционных человеческих обществах (см. ниже). Мимика обезьян в этих ситуациях не оставляет никакого сомнения в ее близости к смеху (Бутовская, Козинцев, 1996а; 1996б).

Как бы ни относиться к этим рудиментарным и грубым проявлениям доречевого юмора, не подлежит сомнению, что как только обезьяны усваивают у людей способность общаться с помощью символов, у них тут же появляется самый настоящий юмор, основанный на преднамеренном порождении несообразностей (McGhee, 1979). Почему так происходит? Конечно, понятие несообразности и основанная на этом понятии игра становятся возможными лишь после усвоения символической коммуникации. Но возможность не равносильна необходимости. Что заставляет обезьян прибегать к юмору сразу же после приобретения ими способности к знаковому общению?

Хотя десятки теоретиков пытались объяснить смысл юмора, это явление остается непонятым (обзоры теорий см.: Keith-Spiegel, 1972; Дземидок, 1974; McGhee, 1979; Morreall, 1983; 1987). По-видимому, к наиболее глубоким его истокам принадлежат уже упоминавшиеся архаические праздничные обряды, относящиеся к категории «наоборотного» поведения. В зарубежной этнологической литературе эти явления фигурируют под собирательным названием «символическая инверсия» (Babcock, 1978), а отечественные культурологи называют их «антиповедением» (Лотман, Успенский, 1977; Успенский, 1985). Применяются и другие термины — «пародия» (Фрейденоберг, 1973/1925), «карнавализация» (Бахтин, 2010/1965) и др. Во время праздников антиповедения строжайшие табу символически нарушались под всеобщий веселый смех (Stanner, 1960; Абрамян, 1983). Г. Шурц сравнил такие обряды с клапанами для выпуска пара. Действительно, их главная функция, возможно, состояла в разрядке психического напряжения, вызванного системой тягостных и скучных норм и запретов, во власти которых находились члены первобытного сообщества. Другой смысл временного коллективного освобождения от культурных норм состоял в том, что люди, прекрасно знавшие «как надо», показывали друг другу, «как не надо», и тем самым поддерживали общественный порядок, наглядно демонстрируя его контраст с мифологическим хаосом, якобы царившим до того, как порядок установился

(Stanner, 1960; Leach, 1961; Turner, 1978; Тэрнер, 1983; Babcock, 1978; Абрамян, 1983).

Вообще, архаическое (а в более поздние эпохи — народное) сознание, как известно, избегает всего отвлеченного и стремится к конкретности и наглядности. В частности, неправильное поведение должно было не просто отвергаться, но и демонстрироваться (хотя бы символически, «понарошку»), а это создавало типичный конфликт мотивов — предпосылку для растормаживания смещенной активности, в частности смеха. Сходство обрядов антиповедения у разных народов мира может быть вызвано общими закономерностями человеческой психики (Фрейденоберг, 1973/1925; Иванов, 1977; Eco et al., 1984). К их поздним и наиболее детально изученным пережиткам относится, в частности, европейский карнавал (Бахтин, 2010/1965) и русская святочно-масленичная обрядность (Лотман, Успенский, 1977; Лихачев и др., 1983; Успенский, 1985).

На индивидуальном уровне антиповедение демонстрировалось ритуальными клоунами, чья роль в традиционных обществах была противоречивой: они воспринимались и как шуты, и как сверхъестественные существа, а соответственно, вызывали и смех, и страх (Willeford, 1969; Makarius, 1970; этнографически наиболее близкий пример — отношение к ряженым на Руси, см.: Ивлева, 1994). Моделью антиповедения служили мифы о трикстерах. Подобно ритуалам антиповедения, эти мифы были смеховыми стимулами и также могут рассматриваться в качестве наиболее глубоких корней юмора (Radin et al., 1956; Мелетинский, 1976; Belmonte, 1989).

Обратимся теперь к плачу и зевоте, о которых известно несравненно меньше.

*Плач.* Согласно распространенному мнению, плакать полезно, потому что слезы увлажняют и очищают поверхность глаз, а содержащийся в них лизоцим защищает глаза от бактерий. Но если таковы главные функции плача, то почему плачут только люди?

Действительно, если не считать часто приводимых, но единичных примеров из жизни животных, плач свойствен только человеку. Как писал Дарвин, «привычка эта, вероятно, была приобретена после того периода, когда человек ответвился от общего предка рода *Ното* и от неплачущих человекообразных обезьян» (1953/1872: 786).

Подобно смеху, плач имеет черты неадекватной реакции — смещенной активности. Кроме того, подобно смеху, он является социальным релизером, ибо очень стереотипен и коммуникативен. И наконец, подобно смеху, он прерывает речь и действие, по крайней мере, когда превращается в рыдание (Deacon, 1992; 1997).



В современном обществе плачем заражаются друг от друга лишь маленькие дети (Hoffmann, 1977; Hatfield et al., 1994), тогда как взрослые обычно стыдятся слез. В прошлом же плач был гораздо социальнее. У аборигенов Австралии, Андаманских островов и Америки до недавнего времени сохранялся обычай коллективного плача, связанный не только с похоронной обрядностью, но и с ситуациями вроде приема гостей или примирения, когда плакать сообща было проявлением дружбы и солидарности (Radcliffe-Brown, 1933; Фрэзер, 1986; Мосс, 1996).

Этот обычай получил название «приветствие слезами» (Friederici, 1907). Во многих древних религиозных традициях люди сообща плакали и смеялись либо одновременно, либо попеременно, ибо, как известно, смерть в архаических представлениях ассоциировалась с едой, половым общением и возрождением (Reinach, 1912; Hocart, 1927; Фрэзер, 1980; Фрейденберг, 1997/1936).

*Зевота.* Зевота, которая филогенетически гораздо древнее смеха и плача, тоже имеет черты смещенной активности, что заметил еще Тинберген (Tinbergen, 1952). Ее физиологическая функция сегодня кажется менее понятной, чем прежде, так как традиционное мнение о том, что зевота якобы вызывается нехваткой кислорода и избытком углекислого газа в крови, экспериментальными данными не подтвердилось (Provine, Tate, Geldmacher, 1987). Возможно, именно такова была роль зевоты у наших далеких предков, но, как гласит принцип Берендса, стереотипные инстинктивные движения эволюционно более консервативны, чем их мотивы (Baerends, 1958). Таким образом, естественный отбор мог приспособить инстинкт, унаследованный человеком от его далеких предков, для какой-то иной цели.

Зевота имеет ярко выраженные черты социального релизера, ибо она стереотипна и заразительна до такой степени, что даже упоминание о ней само по себе заставляет людей зевать (Provine, 1986). То, что зевота связана с сонливостью и часто служит «прелюдией» сна, не объясняет ее огромной заразительности, ведь вид спящего человека не заставляет нас ни зевать, ни испытывать сонливость. В качестве паралингвистического сигнала зевота свидетельствует не только об усталости и сонливости (Provine, Hamernik, Curchak, 1987), но и вообще об отсутствии интереса к происходящему. По этой причине зевота у современного человека, подобно смеху и плачу, обычно тормозится. Подобно им, вырвавшись наружу, она прерывает речь и действие. В отношении действия это было экспериментально показано на кошках: у них даже путем многократного подкрепления

пищей зевоту нельзя превратить в условный раздражитель, поскольку она, видимо, является показателем общего торможения в ЦНС, а при этом тормозится любая мотивация, в том числе и пищевая (Лагутина, 1954). Правда, сходные эксперименты на более «интеллектуальных» животных, в частности собаках (Konorski, 1967) и макаках (Louboun-gou, 1987; Anderson, 1988), на первый взгляд, были успешны, однако закрепленная реакция, возможно, была лишь имитацией зевоты, т. е. произвольным открыванием рта (Konorski, 1967).

По правилам этикета, принятым в современном индустриальном обществе, зевать в присутствии других людей считается невежливым, однако у наших предков зевота явно была гораздо более коллективной, чем у нас. Только этим можно объяснить ее огромную заразительность. Когда обезьяны принимают сообщения зевать, это означает, что время активности окончено и члены группы вот-вот собьются в кучку и заснут. Нет сомнений, что и в традиционном человеческом обществе нормы этикета в отношении зевоты были менее строгими. Вспомним данное И. А. Гончаровым великолепное описание того, как жители Обломовки вместе коротали время, заражая друг друга то смехом, то плачем, то зевотой...

*Смех, плач, зевота: общая функция?* Итак, под углом зрения этологии все три выразительные движения обнаруживают черты как смещенных действий, так и социальных релизеров. Вообще, они оказываются более сходными, чем кажутся на первый взгляд. Что, если, несмотря на все различия, они некогда имели общую функцию, частично сохранившуюся до наших дней — временно блокировать речь и действие у возможно большего числа людей? Действительно, несовместимость смеха и плача с речью была продемонстрирована на мозговом уровне (Deacon, 1992; 1997). Идея о том, что одна из главных функций смеха — «короткое замыкание мысли», высказывалась неоднократно (Фрейд, 2006/1905: 122; Bastide, 1970; Минский, 1988). Повседневный опыт не оставляет сомнений в том, что это относится и к зевоте. Едва ли нужно специально доказывать, что все три выразительные движения на какое-то время практически полностью заставляют человеком и тормозят не только его речь, но и любое действие. Субъективно это может переживаться как удовольствие или облегчение, однако дело тут отнюдь не в субъективных переживаниях. Вопрос о том, что выражают те или иные выразительные движения (т. е. вопрос о чувствах, испытываемых субъектом), мы полностью оставляем сейчас в стороне по той причине, что речь идет об инстинктивных социальных сигналах.

Предлагаемая гипотеза исходит из простого и далеко не нового соображения: культура есть бремя. Едва ли необходимо распространяться об этом после Руссо и Фрейда. Менее очевидно, что и речь представляет собой бремя. Вместе с тем это так: во-первых, потому что речь автоматически порождает культуру — систему предписаний и запретов, которыми люди сами себя связывают под действием объективных социальных законов (Поршнев, 2007), а во-вторых, потому что переход к радикально новой системе символической коммуникации, не существующей у обезьян даже в зачатке, должен был вызвать нечто вроде информационного шока. Б. Ф. Поршнев, идеи которого мы в данном пункте развиваем, предположил, что зевота была для древних гомининов способом противостоять этому шоку. Но ведь то же самое можно отнести к смеху и плачу. В сущности, все три выразительные движения — это проявления отказа, ухода от реальности, освобождения (пусть временного) от законов, диктуемых речью и культурой.

По Фрейду, юмор представляет собой «отношение, при котором личность отказывается страдать», и «Эго отказывается испытывать огорчения от посягательств действительности» (Freud, 1928). Конечно, такое определение слишком узко, ибо любое усвоение действительности, даже и не связанное со страданием, по меньшей мере утомительно (McGhee, 1979). В более широком плане мы можем определить юмор как игровой отказ от «правильного» (т. е. диктуемого культурой) обращения с действительностью, а смех — как инстинктивный социальный сигнал, означающий призыв к такому отказу и к переводу ситуации в игровой план.

Напомним, что смех в значительной мере автономен и в принципе не нуждается в юморе. Он бессознателен и для смеющегося, и для воспринимающего. Он может быть приятен для субъекта, а может и возникать вопреки его воле в самый неподходящий момент и быть мучительным, причем смеющийся сам понятия не имеет, что же выражает его смех. Повторяем, вопрос о выражении каких-либо субъективных переживаний в данном случае второстепенен, ибо не затрагивает суть смеха как унаследованного от предков инстинктивного игрового сигнала, смысл которого следует искать прежде всего на групповом, а не на индивидуальном уровне.

Равным образом, плачущий человек инстинктивно и бессознательно отказывается противостоять действительности, которая кажется ему слишком печальной, страшной, величественной или трогательной (Plessner, 1941). Подобно смеющемуся человеку, во всем этом

он и сам часто разобраться не может (ср. мандельштамовское «Разве я знаю, отчего я плачу?»). А зевающий человек столь же инстинктивно и бессознательно отказывается испытывать к этой действительности интерес. Нет сомнения, что и данные формы отказа в прошлом были в первую очередь коллективными.

Усвоение символической информации, адекватное реагирование на посягательства новой культурной действительности и поддержание необходимого для этого уровня заинтересованности — все это требовало от ранних гомининов непосильных для них душевных затрат. Не будем забывать, что нашими непосредственными предками были обезьяны, близкие к шимпанзе — существам чрезвычайно умным, но плохо поддающимся дрессировке и весьма склонным к негативизму. Как ни неприятно сравнивать культуру с неволей и дрессировкой, упомянутые природные качества наших предков имели, увы, самое непосредственное отношение к проблеме культурогенеза.

Как известно, в неволе у обезьян резко усиливается тяга к употреблению и изготовлению орудий (см., например: Ranger, 1998). Соединение «предтруда» с символическим общением (способность к которому, как известно, высшие обезьяны не реализуют в природе, но демонстрируют в неволе, заимствуя у людей жестовые и иные знаковые системы), по всей видимости, и образовало критическую массу, обусловившую в процессе антропогенеза возникновение качественно нового вида живых существ, способных создавать культуру.

Вместе с тем унаследованные ранними людьми от их предков психологические свойства давали о себе знать на каждом шагу, делая процесс культурогенеза, подчинявшийся объективным законам и не зависевший от воли его субъектов, трудным и мучительным для последних. Суть этого противоречия прекрасно сформулировал выдающийся зоопсихолог В. Келер (1930: 12): «...к сожалению, кажется невозможным сделать из шимпанзе, по природе пустого и суетливого, путем воспитания приятное существо». Это краткое и грустное замечание стоит десятков страниц Фрейда и, по существу, придает фрейдовской концепции человека и культуры необходимую эволюционную глубину (что, разумеется, не спасает многочисленные фантастические элементы фрейдизма, лишённые какой-либо эволюционной основы).

Вот почему инстинктивный, бессознательный и коллективный отказ (пусть временный и символический) от речи и культуры представлял нашим предкам спасительное освобождение (Mindess, 1971). Вероятно, рудиментарный смех подростков-обезьян — не столько

способ предотвращения агрессии, сколько именно знак освобождения (вернее, сигнал, приглашающий освободиться) от социальных норм. Безнаказанным это может остаться лишь для юных особей. Для взрослых, если их статус низок, это непозволительная роскошь, а доминантным особям не от чего освобождаться. У древних же людей информационному и культурному шоку были подвержены все без исключения. Отсюда коллективность (в прошлом) и заразительность (в настоящем) всех трех форм отказа.

У приматов есть два средства борьбы со стрессом — сон и социальный груминг (взаимная чистка шерсти). Груминг имеет и важную коммуникативную функцию. Полагают, что у гомининов эту функцию взяла на себя речь (Dunbar 1993), а значит, создав новый фактор стресса, речь вдобавок лишила гомининов средства борьбы с ним. В такой ситуации сон как единственное оставшееся антистрессовое средство был, вероятно, недостаточен. Понадобилось найти новые средства или приспособить старые реакции для новой цели.

Как мы полагаем, смех, плач и зевота стали эффективными механизмами защиты против стресса, вызванного речью и культурой. Временно подавляя речь и «отменяя» культуру, они предотвращали неврозы и обеспечивали социальное единство путем возврата с эволюционно нового речевого уровня общения на более древний и глубокий — бессознательный, доречевой уровень. Доказано, что и у современных людей юмор предотвращает стресс (Dixon, 1980; Lefcourt, Martin, 1986) и может служить альтернативой неврозу (Elitzur, 1990). Неудивительно, что даже у обезьян юмор развивается сразу же после усвоения ими символической коммуникации. Хотя экспериментальные подтверждения антистрессового действия плача и зевоты нам неизвестны, повседневный опыт не оставляет в этом сомнений.

Поскольку все три реакции являются проявлениями негативизма и тормозят речь и действие, они конкурируют с последними и проявляют характерные черты смещенной активности. Однако, в отличие от смещенных действий животных, все три описанные нами выразительные движения человека довольно сильно мотивированы, отсюда острота их конкуренции с речью и действием. Вот почему в обычных условиях все три инстинктивные реакции отказа заторможены, а при снятии торможения превращаются в социальные сигналы, т. е. вырываются наружу и пробуждают коллективный имитационный рефлекс. Это может происходить лишь в кратких зазорах между периодами нормальной деятельности, хотя бы уже потому, что в моменты, когда

смех, плач или зевота завладевают группой, последняя становится максимально уязвимой для внешней опасности.

Хотя, как мы предполагаем, исходная функция этих реакций на заре антропогенеза была антиречевой и антикультурной, в ходе социогенеза они подчинились речи и культуре и вписались в них, став паралингвистическими средствами общения и обогатив нашу духовную жизнь. А раз так, перед нами прекрасная иллюстрация того, что этологические знания о человеке не только не посягают на психологию чувств, но, напротив, служат для нее необходимой основой.

### 6.3. ФЕНОМЕН «СМЕХ-ПЛАЧ»: О РАЗЛИЧИИ СХОДНОГО<sup>5</sup>

*Памяти Татьяны Александровны Бернштам*

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

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

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

Итак, смех-плач. Т. А. представила их как нечто слитное. Конечно, и до нее это делали все, кто вслед за Аристотелем указывал на единый источник комедии и трагедии, и все, кто писал о соседстве смеха и плача в обрядах перехода. Но Т. А. связала оба явления

---

<sup>5</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2010.

на русском материале — поистине необъятном. Она первой заговорила о восточнославянской «плачевой культуре», оказавшейся в тени культуры смеховой. Начать этот разговор было тем более необходимо, что в недавнем сборнике, вышедшем в США — единственном в своем роде, специально посвященном религиозным аспектам плача в разных традициях (Patton, Hawley, 2005), — о русской культуре не сказано почти ничего.

Почему же так вышло, что плач привлекал исследователей гораздо меньше, чем смех? Почему существуют десятки теорий смеха, тогда как теории плача можно пересчитать по пальцам?<sup>6</sup> Мне известны лишь две философские монографии о плаче, да и то в сопоставлении со смехом, причем в названиях обеих первым упоминается смех, а плач — вторым (Plessner, 1941; Stern, 1949). А ведь если, как думает большинство, включая Т. А., плач и смех — полюса одного ряда (смерть — возрождение; печаль — радость), то почему именно к смеху, а не к плачу, было приковано всеобщее внимание?

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, спросим себя — действительно ли перед нами явления одного ряда? Спору нет, их сходство бросается в глаза. Я сам указывал на этологические и нейрофизиологические аспекты, сближающие смех с плачем. Теми же чертами, кстати, обладает еще один малопонятный феномен — зевота (см. раздел 6.2)<sup>7</sup>. Все три явления можно считать «реакциями отказа», антагонистичными по отношению к речи и действию. Их заразительность свидетельствует об их былой коллективности и об их адаптивной (антистрессовой) роли. Но за этой общностью — качественные различия.

Человек только и делает, что придает своим, казалось бы, естественным проявлениям неестественные формы. В этом, наверно, и состоит его суть как культурного, а потому глубоко неестественного существа. Так, магическое сознание превращает плач и смех в метафоры смерти и возрождения (Фрейдсберг, 1997/1936: 104–105), христианское — в такие же метафоры идеального и антиидеального поведения. Когда смех и плач мыслятся как единое целое, то повод для их совместной актуализации — похороны Костромы, крещение кукушки, строительство Второго Храма (1 Езд. 3: 12–13) или же

---

<sup>6</sup> Сводку теорий см.: Lutz, 1999.

<sup>7</sup> Говорить о «культуре зевоты» по аналогии со смеховой и плачевой культурой, по-видимому, преждевременно, хотя бы потому, что этот феномен, в отличие от смеха и плача, толком не отрафлексирован ни обыденным, ни религиозным сознанием и не включен в ритуал.

песня о Зое Космодемьянской — несуществен, раз нам все равно нужно коллективно плакать и смеяться. А когда нужно, наоборот, развести смех и плач по разным полюсам, то выясняется, что «Давид молится да плачет, а Саул веселится да скачет». Не беда, что в первоисточнике сказано прямо противоположное; главное — метафоризовать идеологему и закрепить поведенческий стереотип с помощью наглядных образов.

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

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

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

«Эмоция присуща любой ситуации, ибо чувство первично по отношению к мысли, слову и делу»? О нет, далеко не всегда! Вспомним название знаменитой статьи Марселя Мосса, основателя науки о «техниках тела» — «Обязательное выражение чувств» (Мосс, 1996/1921). Оно само по себе содержит некое противоречие — обязательной,



строго говоря, бывает лишь имитация. Дело, однако, в том, что связь между эмоцией и экспрессией может быть двусторонней — эфферентной (от чувства к выражению, в соответствии с теориями Дарвина и Станиславского) и афферентной (от выражения к чувству, в соответствии с теориями У. Джеймса и Мейерхольда). Когда Иоанн Лествичник говорит «Будь как царь в сердце твоём... и повелевая смеху *иди* и идет; и плачу сладкому *прииди* и приходит» (Леств. 7: 39), он имеет в виду эфферентный механизм; говоря же «От всегдашнего упражнения рождается навык; навык обращается в чувство» (7: 63), — афферентный. Можно предположить, что последний принцип (джеймсовско-мейерхольдовский, «биомеханический») более свойствен архаическим культурам, тогда как христианский идеал, как и постхристианская мораль, требует «вживаться в роль».

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

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

Смех между тем — величайшая загадка. Между ним и всеми остальными выразительными движениями, включая плач, — качественная грань. Все попытки свести смех к эмоции, конкретно —

к радости, ни к чему не привели. Отчаявшись, психологи заговорили о некой особой эмоции, которая якобы выражается смехом и именуется «весельем» (Ruch, 1995; Martin, 2007: 59; Мартин, 2009: 83)<sup>8</sup>. Не слишком-то большой прогресс по сравнению с религиозными проповедями! Веселье — это радость в сочетании со смехом, но разве не бывает радости без смеха? И разве смех выражает только радость? Нет, радость тут вторична, а первично нечто иное. Л. Пиранделло назвал это первичное нечто «чувством противоположного» (Pirandello, 1974/1908: 112–113, 118), У. Чейф — «чувством несерьезности» (Chafe, 2007: 161–171), а автор этих строк — «нейтрализующим метаотношением» (Козинцев, 2007б: 33–35). В самом деле, говорить о чувстве тут, видимо, не приходится. Смех — проявление не эмоции, а инстинкта игрового негативизма, свойственного не только человеку, но и всем... а впрочем, я подошел к запретной для многих гуманитариев черте, и переступать ее не буду — Татьяне Александровне это бы явно не понравилось.

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

Вместе с тем факты, которые мы находим в работе Т. А., не оставляют сомнений в том, что кощунственное антиповедение, в частности святочное ряжение, было не просто выплеском инстинктивного игрового негативизма, таившегося в ожидании момента, когда клапан

---

<sup>8</sup> Передача английского слова “mirth” с помощью слова «радость» в русском переводе книги Р. Мартина окончательно затемняет вопрос, который и без того темен.

приоткроятся. Нет, кощунство было «понарошку» — ряженные старались «душевно не грешить» вопреки максимальной телесной разнужданности святочного действа. И что самое поразительное — благословение на кощунственный спектакль они испрашивали у Бога! Так неосознаваемый человеком древний инстинкт игрового нарушения нормы обретал культурную форму в контексте двоеверия.

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

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

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

Было бы удивительно не найти в работе Т. А., как и почти в любой современной работе о смеховой культуре, критических замечаний в адрес Бахтина. Находим мы их и тут, но они очень сдержанные, не в пример тому, что пишут о нем иные ревнители христианской серьезности у нас и на Западе. Бахтин уже не может ответить; а впрочем, и Т. А. не может ответить мне, да ведь я и не спорю с нею.

Время рассудит. Не хочется впадать в вульгарный социологизм, не хочется считать историю «политикой, опрокинутой в прошлое», и все-таки никуда от этого не деться — все мы пишем о прошлом, а думаем о настоящем. Это в равной мере относится и к Бахтину, и к его критикам. Поэтому когда, например, А. Я. Гуревич в поздних работах отрекался от своих прежних, вполне бахтинских, взглядов на народную культуру (Gurevich, 1997), когда С. С. Аверинцев (1992: 13) писал, что «в начале начал всяческой “карнавализации” — кровь», или когда С. К. Лашенко (2006) трактует похоронный смех в духе кошмарных фантазий даже не Жирара, а Батая, во всем этом ничуть не меньше злобы дня, чем в словах Бахтина о народно-праздничных формах, которые глядят в будущее и разыгрывают победу этого будущего (2010/1965: 275).

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

#### 6.4. ЧУВСТВА И РОЛИ

##### В ТРАДИЦИОННОЙ И ПОСТТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: О СУЩНОСТИ И КУЛЬТУРНЫХ СМЫСЛАХ СМЕХА И ПЛАЧА<sup>9</sup>

Есть два философских подхода к реальности — *онтологический* и *феноменологический*. Онтология — учение о сущем, о том, какова реальность сама по себе при условии, что она именно реальность, а не иллюзия. Феноменология — учение о том, как эта реальность отображается в нашем сознании. Онтология занимается реальностью как таковой, независимо от смыслов, приписываемых ей той или иной

---

<sup>9</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2020в. Части лекции повторены в докладе «Эмоции, невербальная коммуникация, смех, мозг» на Международной неделе мозга в Первом Санкт-Петербургском гос. медицинском университете в 2020 г. (видеозапись см.: <https://www.youtube.com/watch?v=JXwZ-QxZJtQ>).

культурой или эпохой, тогда как для феноменологии на первом месте именно многообразие культурных смыслов.

Иногда культурный аспект заслоняет в сознании этнографов естественно-научную суть изучаемого явления. Приведу в качестве примера работу В. Е. Добровольской (2011) о щекотке. Этологическим и психологическим фактам автор предпочитает мнения опрошенных ею пожилых женщин в деревнях Центральной России. Такой выбор — право и обязанность фольклориста, но можно ли забывать о фактах, изучая связанные с ними приметы? Спору нет, приметы — тоже факты. Для фольклориста они драгоценны, но это факты сознания, а не бытия. Если забыть об этом, получается вот что: «...Щекотка обладает большой функциональной значимостью. Она осознается действием, способным спровоцировать негативные результаты, прежде всего болезни и смерть людей и домашнего скота» (Там же 286). Так все-таки «обладает» или «осознается»? А если всего лишь осознается, то всюду ли именно так? Ведь реальность одна (щекотка, как показали психологи и этологи, имеет вполне реальную функцию, кстати, отнюдь не сводимую к физиологии), суеверия же меняются от одной культуры к другой, а кроме того, трансформируются со временем, иначе зачем было бы опрашивать деревенских старушек, а не, скажем, городскую молодежь? Можно возразить, что и естественно-научные факты — это факты сознания ученых и в будущем они могут оказаться столь же иллюзорными, как и крестьянские приметы. И все-таки нельзя не видеть, что цели и принципы у естественных наук и у фольклористики совершенно разные.

Итак, рассмотрим сначала *онтологию* смеха и плача.

Спонтанный смех и плач относятся к автоматическим, стереотипным, произвольным двигательным проявлениям, которые контролирует эволюционно более древняя экстрапирамидная подкорковая система.

При этом плач возник в эволюции сравнительно поздно — позже смеха. Естественно-научных данных о нем очень мало, его функция неясна. Если содержащийся в слезах лизоцим полезен для глаз, то почему наши родственники по отряду приматов не плачут? Впрочем, психологически плач гораздо понятнее смеха. Нет сомнений, что он связан с эмоцией. Но с какой? Если мы скажем «с эмоцией печали», то не поймем слез радости или умиления. Скорее, речь идет о чувстве беспомощности перед лицом чего-то, что бесконечно больше и сильнее нас. Конечно, это возврат в детское, возможно, и древнее состояние. Нам для чего-то требуется выразить беспомощность. И разумнее

всего предположить вслед за этологами, что плач, какие бы смыслы ему ни приписывали современные люди, исходно служил средством общения, в частности призывом о помощи.

А вот смех гораздо древнее плача. В отличие от плача, его не удастся связать с какой-либо эмоцией. Все попытки понять, что за эмоция скрывается за смехом, не привели ни к чему. Радость? Отчасти да, но радость от чего? Еще Дарвин написал: «Ни один бедняк не засмеется, узнав, что ему завещано крупное состояние». Не смеется и ребенок, который, испытывая не просто радость, а счастье, бежит навстречу маме, когда она приходит забрать его из детсада. Но если психология тут не работает, надо обратиться к этологии. Смех, как показали этологи, возник из ритуализованного укуса. По происхождению это сигнал негативистской игры — игры в нарушение «понарошку». Так смеются не только обезьяны, но и собаки, когда в игровой потасовке широко открывают рот и порой легонько прикусывают партнера. Так поступают все зубастые млекопитающие, когда играют — медведи, тюлени и др. Разумеется, такая игра связана с положительной эмоцией, но к ней одной смех не сводим.

Обратимся теперь к *феноменологии* плача и смеха, к их культурной семантике. И плач, и смех — знаки. Но теперь мы будем говорить уже не об их врожденной, бессознательной, единой для всего человечества (онтологической) знаковости, а о тех разнообразных смыслах, которые конкретные культуры сознательно им придают.

Плач — чаще всего знак печали, но не всегда. Этнографы описали «приветствие слезами» — у первобытных людей слезы умиления выражали дружелюбие и гостеприимство. Смех чаще всего воспринимается как знак радости. Как я уже сказал, это неверно, но обыденное сознание, тем не менее, универсально связывает смех с радостью. Игровая суть смеха гораздо менее прозрачна для людей, чем эмоциональная суть плача. Отсюда обилие фантастических трактовок (они собраны в книге Леонида Карасева «Философия смеха»). Карасев пишет о двух культурных метафорах смеха — военно-эротической и родо-световой. Необычайная широта этой культурной феноменологии, способность смеха в мифах приобретать самые разнообразные смыслы показывает, что исходная функция смеха, его онтология людьми забыта, вытеснена в родовое бессознательное очень давно.

Напомню, что у наших предков смех был сигналом безопасности игровой агрессии. Но у них речь шла об игровом нарушении одной-единственной нормы — не кусаться всерьез. А наш спонтанный смех оказывается бессознательным знаком несерьезности нарушения

любых норм — и языковых, и моральных, и религиозных, и эстетических. Дети, играющие в какую-нибудь ролевую игру («в больницу», «в магазин», «в автобус»), играют с полной серьезностью, а смеются лишь тогда, когда замечают условность игры — несоответствие роли исполнителю или непригодность бутафории (Д. Б. Эльконин).

С точки зрения семиотики, смех и плач — знаки, элементы невербальной коммуникации. Лингвисты называют их «вокальными характеристизаторами» речи и относят к «параязыку». Язык и сознание пытаются освоить элементы параязыка. Но это получается плохо, ибо у смеха и плача, помимо феноменологии, есть и онтология. Они живут собственной жизнью, представляют собою наследие доязыкового прошлого и сопротивляются той феноменологии, которую мы им навязываем. Параязыковые знаки, сделанные из живых остатков этой древней системы, не всегда годятся для тех функций, которые диктуются культурой. В этом их коренное отличие от более молодых, собственно языковых знаков, не имеющих претензий на самостоятельность.

Собственно языковые знаки — это знаки конвенциональные (условные) и, соответственно, подконтрольные воле. Ими управляет эволюционно более молодая пирамидная система мозгового контроля, в которой главенствует новая кора головного мозга.

Как мы уже говорили, произвольный смех и плач контролируются древней экстрапирамидной системой. Но в той мере, в которой эти проявления можно подчинить воле и слову, включается пирамидная система. Обе системы начинают соперничать. В результате параязык современного человека — это и язык, и неязык. Перед нами почти нерасчленимый конгломерат из конвенциональных знаков (символов) и досимволических, неконвенциональных средств, постоянно переключающихся из языкового режима, который базируется на произвольном контроле, в доязыковой режим (древний, автономный).

Семиотики вслед за Ч. С. Пирсом относят доязыковые знаки к категории индексных. Кроме этих двух категорий (*символов*, ставших знаками благодаря произвольному соглашению между людьми, и *индексов*, существующих независимо от человеческих намерений), он выделил еще иконические знаки, или просто *иконы* — те, которые похожи на обозначаемое. В той мере, в какой смех и плач произвольны, — они индексы. В той мере, в какой они имитируются сознательно, — символы. А иконичностью обладает только смех — он похож на оскал, но, как и у животных, означает прямо противоположное: вот как я мог бы поступить, но не поступлю.

Конрад Лоренц показал, что подобные ритуализованные знаки дружелюбия, включающие элементы псевдоугрозы, есть и у животных, и у людей. Самец колюшки в знак приветствия бросается на другого самца, словно собираясь напасть — и внезапно сворачивает в сторону. Ритуализованные приветствия должны быть строго стереотипными и понятными для партнера, иначе неизбежно кровопролитие. А у людей во многих культурах церемонии приветствия гостей включают размахивание саблями, стрельбу и т. д. Это тоже ритуализация, но уже не инстинктивная, а культурно обусловленная.

Видите, мы собирались говорить о феноменологии смеха и плача, но волей-неволей пришлось вернуться к их онтологии.

Существуют две противоборствующие теории эмоций (и, шире, — две теории соотношения психологического состояния и его внешнего проявления). Хотя мы и не считаем смех, в отличие от плача, выражением эмоции, но эти теории применимы и к нему. Разумеется, мы снова говорим об онтологии.

«Лицо — зеркало души», — сказал св. Иероним. Дарвин назвал свою книгу «О выражении эмоций у человека и животных». Согласно такому взгляду, сперва мы что-то чувствуем, а потом выражаем чувство мимикой, позой, жестами и другими движениями. С точки зрения физиологии, речь идет о так называемом эфферентном механизме. «Эфферентный» — значит «центробежный», направленный от коры головного мозга к периферии, от чувства к его телесным проявлениям.

Уильям Джеймс утверждал совсем иное — эмоция следует за телесным проявлением. Речь идет об афферентном (центростремительном) механизме. Он направлен от мимики, позы, движений, физиологических изменений к коре головного мозга и определяемому ею психологическому состоянию. «Мы опечалены, — писал Джеймс, — потому что плачем; испытываем ярость, потому что бьем другого; боимся, потому что дрожим».

Поскольку мы находимся в Институте истории искусств, нельзя не сказать о связи этих теорий с теориями театральной игры.

Театр Станиславского — это театр переживания, искренней игры. «Жест должен рождаться от чувства. Без веры нет переживания, нет творчества и его восприятия». Казалось бы, Станиславский — последователь Дарвина. Но все не так просто. В поисках естественно-научного обоснования своей теории он ссылаясь не на Дарвина, а на французского психолога Теодюля Рибо, на его книгу о психологии внимания. Согласно Рибо, движения лица, туловища, конечностей,



дыхательные изменения — это необходимые условия внимания. «Окончательное уничтожение этих телесных изменений сопровождалось бы и уничтожением внимания».

Рибо цитирует Сеченова: «Нет мысли без выражения», т. е. мысль при своем зарождении уже есть слово или действие! Но ведь буквально то же самое пишет Джеймс: «Эмоция, лишенная всякой телесной подкладки, есть пустой звук». Своеобразие Станиславского как одного из создателей реалистического театра, театра искренности — в том, что он предельно усилил чувство в ущерб действию.

Зато Всеволод Мейерхольд с его биомеханикой явно опирался на теорию Джеймса. Впрочем, в неменьшей степени он исходил из работы Дени Дидро «Парадокс об актере»: актер играет тем лучше, чем меньше он чувствует. Испытывать чувства надлежит не актеру, а зрителям. Подняв бунт против Станиславского, Мейерхольд выступил против гипертрофии чувства и против того, чтобы искренность делать краеугольным камнем театра. Традиционно это трактуется как борьба нового со старым, авангарда с классикой.

Многие игру самого Мейерхольда не понимали, считали неврастеничной. Не понимал даже Чехов с его новаторской драматургией. Вот что он писал Книппер в 1900 г.:

Я Мейерхольду писал и убеждал в письмах не быть резким в изображении нервного человека. Ведь громадное большинство людей нервно, большинство страдает, меньшинство чувствует острую боль, но где — на улицах и в домах — Вы видите мечущихся, скачущих, хватающих себя за голову? Страдания выражать надо так, как они выражаются в жизни, то есть не ногами и не руками, а тоном, взглядом; не жестикуляцией, а грацией.

Но и тут дело обстоит не так просто — Чехов терпеть не мог и Станиславского как актера и писал Книппер, что тот своей тягостно замедленной игрой губит «Вишневый сад».

А на самом деле система Мейерхольда обращена не только в будущее — она, в отличие от системы Станиславского, глубоко укоренена в прошлом. Мейерхольд обращался к архаическим пластам поведения, к ритуалу, к традиционной коллективистской культуре. Для архаических людей важнее была «биомеханика», внешняя сторона поведения, чем ее психологическая подоплека, т. е. «вживание в роль». В ритуале важно не чувство, а действие. А так называемый реалистический психологический театр — при всей популярности системы Станиславского в современном мире — в сущности, выглядит лишь

частным случаем, кратким эпизодом в истории мирового театра. Станиславского интересовали люди современной ему посттрадиционной культуры с присущими им индивидуализмом и гипертрофией чувств. Но какое отношение его система имеет, например, к театру Тадеуша Кантора, где на сцене куклы подменяют людей (задолго до Кантора это сделал Мейерхольд), да и вообще к кукольному театру, к театру масок, к народной драме и т. д.?

Дело даже не в том, что театр родился из ритуала, а в том, что нет принципиального отличия театра от ритуала, а нашего повседневного общения — от того и другого. Различие лишь в том, что театр открыто надстраивает над жизнью некую сверхреальность, реальность второго уровня, которая может — но не обязана! — быть жизнеподобной. Впрочем, ведь и ритуал, и даже повседневная жизнь — спектакли, в которых мы играем те или иные роли, независимо от того, сознательно мы это делаем или бессознательно. Теорию игры одним из первых сформулировал Грегори Бейтсон. Очень подробно она развита в книгах Эрвинга Гоффмана, не говоря о бестселлерах Эрика Берна.

Даже когда мы искренни, мы играем в искренность, реализуем один из многих возможных сценариев, как ни противоречит это привычным для нас представлениям. Вопрос лишь в том, скрываем ли мы нашу игру или же, наоборот, утрируем. Станиславский пытался скрывать, Мейерхольд всячески утрировал.

Человек по природе своей не может не играть. Сам язык, сама культура неизбежно превращают его в актера, играющего одновременно или поочередно много ролей, подчас противоречивых, причем все роли одинаково далеки от «естественного» (природного) поведения. Глубокое проникновение в суть этой искусственности обнаруживает театр масок и кукол. И детская ролевая игра, и театральная, и ритуальная, и повседневная — все это прерогатива человека, атрибут его «искусственности», плоть и кровь культуры. А игра животных определяется врожденными факторами, у них нет и не может быть ролевой игры, ибо роль невозможна без языка.

В 1921 г. Марсель Мосс опубликовал статью «Обязательное выражение чувств». В названии, на первый взгляд, заложено некое противоречие, ведь обязательной может быть лишь имитация. Но Мосс показал, что никакого противоречия нет. Даже самые искренние эмоции коммуникативны, а язык по природе своей всегда прибегает к условности.

Взрослые, как и дети, играют независимо от того, насколько им удастся казаться искренними. В гениальной сцене из «Бориса Годунова»

Пушкин описывает разговор двух простолюдинов, стоящих в толпе у Новодевичьего монастыря, чтобы коллективно уговорить Бориса принять царский венец. Зачем нужен этот спектакль, они не понимают. Один говорит другому: «Все плачут. Заплачем, брат, и мы». Другой отвечает: «Я силюсь, брат, да не могу». — «Я тоже, — говорит первый, — нет ли луку? Потрем глаза». — «Нет, — отвечает другой, — я слюней помажу». Сцена, вполне подходящая для Аристофана! В эпоху раннего кино некоторые актрисы пользовались для этой цели глицерином. Не физиология создает роль, а роль приспосабливает к себе физиологию.

Но если игра — это коммуникация и если человек, в отличие от всех прочих существ, постоянно играет некую роль, то любое внешне заметное проявление человеческой «природы», которое у наших предков было чисто физиологическим и не участвовало в коммуникации, у человека приобретает знаковую и коммуникативность.

Тем более это относится к чисто человеческим реакциям, в частности сосудистым, которые приводят к хорошо заметным (и, соответственно, знаковым) изменениям, например покраснению и побледнению. Они кажутся всего лишь физиологическими симптомами, а на самом деле это и социальные сигналы. Социобиологи считают покраснение очень выгодным знаком — человек непроизвольно демонстрирует стыдливость, значит, в глазах других он не может быть совсем уж бессовестным (вспомним одного из щедринских градоначальников — Грустилова, который часто краснел якобы от смущения).

Ситуация с побледнением еще интереснее — мы перестаем (или уже перестали) его замечать. Литература XIX в. полна упоминаниями о побледнении персонажей, а теперь такие упоминания стали гораздо реже. Почему? Мы стали меньше обращать внимание на чужую бледность — или же люди реально стали реже бледнеть? В таком предположении нет ничего невероятного: спрос создает предложение. При отсутствии спроса товар (в данном случае одна из наших актерских масок) исчезает из продажи.

Даже в эпохи, поощряющие искренность (и, соответственно, правдивую игру по системе Станиславского), люди все-таки пользуются, казалось бы, спонтанными проявлениями чувств как конвенциональными языковыми знаками. Такова была эпоха сентиментализма. Вот пример, относящийся к еще одной, самой заметной, сосудистой реакции — обмороку. В ту эпоху люди то и дело лишались чувств, и наверняка искренне. Но в раннем романе Джейн Остин «Любовь и дружба» (1790) девушка перед смертью наставляет подругу:

Пусть мой несчастный конец научит тебя быть благоразумной и избегать обмороков. Хотя в определенные моменты они приятны и действуют успокаивающе, поверь мне: в конце концов, если обмороки эти будут повторяться слишком часто и в холодное время года, они могут подорвать твоё здоровье. Выходить из себя гораздо менее опасно. Выйдя из себя, человек размахивает руками, и если приступ, его охвативший, не слишком силен, он даже может пойти на пользу. Выходи из себя сколько угодно; главное — не лишайся чувств.

По словам В. Н. Волошинова (или М. М. Бахтина — подлинного автора мы, наверно, так и не узнаем), «не переживание организует выражение, а, наоборот, выражение организует переживание» (1993/1929: 93). Это можно отнести и к языку, в духе гипотезы Сепира — Уорфа (мы воспринимаем мир через язык), и к досимволическим средствам общения, в духе теории эмоций У. Джеймса.

Нам, людям посттрадиционной культуры, кажется естественным жить в мире переживаний, но этого не было в традиционных обществах. Излишне говорить, что и в животном мире этого нет, а следовательно, идея У. Джеймса о главенстве выражения над переживанием обоснована эволюционно. В современной науке о поведении укрепились идея, что все так называемые выразительные движения — это врожденные социальные сигналы. «Биологу вовсе не кажется самоочевидной причина, — пишут этологи Зигне Пройшофт и Ян ван Хоф, — по которой особь должна выставлять собственные эмоции напоказ другим представителям своего вида». Поэтому этологически мыслящие психологи, особенно Алан Фридлунд, призывают отказаться от понятия «эмоция» и относят все невербальные проявления к параязыку. Согласно этой точке зрения, противопоставлять «актерство» искренности бесполезно, ибо любое так называемое эмоциональное проявление ритуализовано, т. е. представляет собой социальный сигнал. Отличие ритуализации у человека от ритуализации у животных в том, что человеческое поведение подчинено в основном не врожденным, а культурным факторам, но к сути дела это в данном случае не относится, ибо результат оказывается одним и тем же независимо от причин.

Сигнальную функцию плача прекрасно иллюстрирует знаменитая фраза девочки, приведенная в книге К. И. Чуковского «От двух до пяти»: «Я пла́чу не тебе, а тете Симе». Психологи-традиционалисты называют такой плач манипулятивным. Но как отделить его от искреннего? Ведь манипулируем мы не только окружающими, но и сами собой. Мы никогда не признаемся себе, что манипулируем людьми —

не успеваем заплакать, как тут же верим в искренность своего плача. Иными словами, плач переходит из произвольного (т. е. языкового) режима в автономный, врожденный, внеязыковой. Речь идет не о качественном различии, а о количественном — о степени их подконтрольности воле и, соответственно, сознанию и языку. Но все мотивы и все сигналы, в частности мимические и голосовые, в равной мере коммуникативны, а потому нет смысла делить их на «подлинные» и «деланные». Если, например, плач или стон изначально были призывами о помощи и в значительной мере таковыми и остаются, то наша вера или неверие в собственную искренность не играют особой роли.

Вот этнографический пример со смехом. На третий день после родов якуты устраивали проводы богини-создательницы Айыысыт. Провожать ее надо было смехом (во многих традициях смех ассоциируется с родами). Ничего смешного не было, смех симулировали, но тем не менее у некоторых женщин он превращался в спонтанный и даже истерический.

Из всего этого следует, что нет «собственного я» («я для себя») — есть лишь «социальное я», «я для других». Или, в терминах Юнга, анима не существует — существует лишь персона, социальная маска. Вспомним и Маркса — VI тезис о Фейербахе: «Сущность человека есть совокупность всех общественных отношений».

По словам В. Я. Проппа, плач был таким же магическим средством помощи и даже способом воскрешения умершего, как и смех. А согласно О. М. Фрейденберг, смех и плач — две метафоры смерти. Плач — метафора смерти в фазе собственно умирания, смех — в фазе возрождения.

Как показала Т. А. Бернштам, смеховые и плачевые элементы были тесно переплетены в русском календарном цикле. Чисто условные ритуалы, казалось бы исключавшие спонтанность (убийство «гадов» для вызывания дождя, крещение и похороны так называемой кукушки — куклы в виде женской фигурки или птички), совершались «со всей серьезностью и трагическим пафосом», но завершались оргиастическим пиром. Бернштам первой заговорила о восточнославянской плачевой культуре, оказавшейся в тени культуры смеховой. Почему в тени? Потому что атеистически настроенные культурологи-бахтинисты склонны были считать плач чуть ли не атрибутом насаждавшейся сверху религиозности. Нельзя сказать, что такой взгляд был совсем уж беспочвенным. «Саул веселится да скачет, — гласила половица, — а Давид молится да плачет». Но в первоисточнике сказано

прямо обратное — именно Саул был злобным ипохондриком, тогда как Давид пел и плясал от избытка религиозного чувства.

Если следовать Л. М. Ивлевой, писавшей о «дотеатрально-игровом языке» ритуала, нужно признать, что народная театральность более сродни мейерхольдовской биомеханике, чем мхатовскому жизнеподобию. Стереотипизация ритуальных действий допускает применение их в самых различных контекстах с одинаковой серьезностью. Пример — инсценировка похорон Ленина с «покойнишным воєм» в прибайкальской деревне в 1924 г. (Т. Г. Иванова). На этот спектакль девушек сподвигли комсомольцы. Девушки поставили в избе бутафорский гроб, играли всерьез, в траурных платьях, и причитали:

Ой ишо Владимир-та да все Ильич толька,  
Ой да на каво же ты да распрагневался,  
Ой да на каво же ты да рассердилса-то,  
Ой ишо хто у нас будет заведовать,  
Ой ишо хто у нас да исполнять будит,  
Ой исполнять будит дела тяжелые.

Все это — не спонтанное выражение чувств, а стандартные формулы похоронной причеты, великолепно исследованной И. И. Земцовским в ее музыкальном аспекте. Земцовский в согласии с Проппом показал, что эта причеть изначально выражала не горе, а попытку оживить умершего. Отсебятина не допускалась здесь так же, как не допускается она в молитве и в заклинании — магические формулы строго ритуализованы.

Старшее поколение, правда, этого девичьего спектакля не одобрило, но показательна готовность и самоотдача девушек. Спрашивать в таком случае, насколько искренне все это было, нет никакого смысла. Кстати, ведь и настоящего покойника (мужа, в частности) «обвивать» слишком долго и усердно не следовало, дабы «навий дух» не явился в виде огненного змея. В некоторых районах славянского мира, в частности в украинско-карпатском, похороны и поминки могли сопровождаться не только смехом и непристойностями, но и совсем немислимыми, на наш взгляд, играми с мертвым телом (П. Г. Богатырев, О. А. Седакова, С. К. Лашенко). По свидетельству В. Е. Добровольской, в некоторых деревнях Центральной России песня о гибели Зои Космодемьянской пелась на частушечный мотив и сопровождалась веселой пляской. Сюда же относятся мажорные плачи, записанные Земцовским.

Вообще, смех в присутствии смерти свойствен многим культурам мира. По словам английского этнографа А. М. Хокарта,

...в разных частях света шутки и буффонада столь часто ассоциируются со смертью, что всякий раз, когда мы сталкиваемся с ритуальным балагурством, целесообразно выяснить, не присутствует ли здесь смерть реальная или мистическая и не вовлечены ли в происходящее духи умерших.

Соседство смерти со смехом в ритуалах разных народов вдохновляло Бахтина и Эйзенштейна. А у некоторых исследователей (например, у той же С. Лащенко или М. Рюминой) оно вызывает ужас. Обе эти крайние оценки основаны на неверном допущении о соизмеримости архаической психологии с современной. Разумнее было бы отказаться от такой предпосылки по примеру О. М. Фрейденберг.

Повторю в заключение, что смех загадочнее плача и потому привлекает к себе гораздо больше внимания. В нем то и дело проявляется несвойственное плачу подспудное стремление вырваться за пределы культуры и сбросить с себя ее бремя. Пусть это стремление неосуществимо — спонтанный смех всегда будет о нем напоминать, хотя бы в игре.

## ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ КОМИЧЕСКОГО

### 7.1. КАНТ И СМЕХ<sup>1</sup>

Написанное Кантом о смехе и юморе в § 54 «Критики способности суждения» не представляет собою чего-либо цельного. Это не теория, а скорее наброски по крайней мере четырех мало связанных между собою концепций. Назовем их так: 1) колебательная концепция смеха и юмора; 2) игровая концепция юмора; 3) концепция юмора как психологической фазы и 4) концепция смеха и юмора как инструментов для «превращения напряженного ожидания в ничто».

Слова *Humor* в немецком языке того времени еще не было (вскоре после Канта его заимствовал из английского Жан Поль). В разных частях § 54 Кант пишет о «поводе для смеха», когда имеется в виду объективный аспект юмора, и о «причудливости манер» или просто «причудливости» (*Laune*), когда подразумевается субъективный аспект. Я буду употреблять термин «юмор» не в узком смысле (для обозначения поздней европейской или даже специфически английской литературной традиции) и не под углом зрения серьезности (как, например, у Зольгера), а в широком обиходном смысле, зафиксированном в толковых словарях, и исключительно в связи со смеховым поведением, как это принято в современной западной науке о смехе. Можно было бы говорить о «смешном» и «комическом», если бы эти термины не побуждали нас придавать «поводу для смеха» чрезмерного значения, иными словами, не создавали бы иллюзию объективности того, что на самом деле субъективно (хотя и в высшей степени социально). Как верно заметил Жан Поль (1981/1804: 135), «комическое, как и возвышенное, никогда не обитает в объекте, но всегда обитает в субъекте». Уточним: «в субъектах». Показал же это не кто иной, как Кант.

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2005а.



*Колебательная концепция.* Колебательная концепция — наиболее устаревшая часть § 54. По мнению Канта, удовольствие от юмора имеет не психологическую, а чисто телесную природу. Идея телесной природы любого удовольствия восходит к Эпикуру, а физиологическая трактовка смеха — к Аристотелю и Декарту.

В шутке должно быть заключено нечто, способное на мгновение обмануть; поэтому, как только иллюзия рассеивается, превращаясь в ничто, душа вновь оглядывается, чтобы сделать еще одну попытку и, бросаемая в разные стороны под влиянием быстро следующих друг за другом усиления и ослабления напряжения, приводится к колебанию... Нетрудно понять, как внезапно принятому душой то одной, то другой точки зрения для рассмотрения своего предмета может соответствовать попеременное напряжение и расслабление эластичных частей наших внутренних органов, которые передаются диафрагме (подобно тому, что чувствуют люди, восприимчивые к щекотке) (Кант, 1994/1790: 208–209).

Столь головокружительный спуск от «сравнения различных прекрасных искусств по их эстетической ценности» в предыдущем параграфе к рассуждениям в духе вульгарного материализма, кажущимся особенно неуместными в третьей (и последней) критике, объясняется, конечно, громадным отставанием физиологической науки того времени, а значит, и естественно-научной основы психологии, от всех областей, имеющих дело с идеальным, и более всего от метафизики. Да, но почему именно в данной части эстетического трактата потребовалось обращаться к физиологии, в результате чего это место стало самым уязвимым во всей книге, да, наверно, и во всех трех «критиках»? Ответ ясен — из-за смеха. Во всех прочих областях эстетики физиология присутствует имплицитно, и чаще всего ее присутствие не замечается. Здесь она заявляет о себе в полном смысле слова громко. Смирится ли с этим наша метафизика или нет, но отделаться от физиологии презрительным молчанием тут никак не удастся.

Родоначальником колебательной теории был Д. Гартли — один из основателей ассоциативной психологии. Судя по всему, именно на его труд Кант и опирался, впрочем, об этом не упоминая. В «Размышлениях о человеке» (1749) Гартли писал, что «смех — это зарождающийся плач, внезапно прерванный... если то же самое удивление, которое заставляет маленьких детей смеяться, немного усилится, они заплачут». Щекотка, как он считал, вызывает смех, ибо она не что иное, как «мгновенная боль и ощущение боли, после чего и то,

и другое тут же исчезает, так что возникновение и исчезновение боли чередуются». Аналогичным образом, «усваивая язык, дети учатся смеяться фразам или историям, которые внезапно пробуждают в них тревожные чувства и тут же их рассеивают» (Hartley, 1834/1749: 274, 312). Эта мысль, видимо, восходит к Платону (Сократ в «Филебе» говорит, что восприятие комедии рождает в душе смесь страдания и удовольствия).

Взгляды Гартли и столетие спустя продолжали воздействовать на некоторых мыслителей, в том числе и бесконечно далеких от материализма. В частности, мысль о том, что смех — это прерванный плач, потрясла Кьеркегора:

Когда видишь, с каким ипохондрическим глубокомыслием открывали прежде англичане двусмысленность, лежащую в основе смеха, это просто ужасает (следует вышеприведенная цитата из Гартли). Что если всё в мире — одно лишь недоразумение, и смех — это по сути плач! (2011/1843: 43).

Трудно представить себе еще какое-нибудь явление кроме смеха, способное заполнить собой (и только собой) бездну, пролегающую между телом и высочайшими вершинами духа, между физиологией и религиозной метафизикой. Вряд ли на это способен плач; известны лишь два серьезных философских труда, посвященных ему, да и то в сопоставлении со смехом (Plessner, 1941; Stern, 1949), тогда как на тему смеха написаны десятки философских книг. И уж совсем странно было бы, если бы того же Кьеркегора, автора «Страх и трепет», заинтересовала физиология мышечной дрожи. Это ведь метафора, не более. Между тем смех — отнюдь не метафора! Причина его особого статуса стала ясна (впрочем, лишь немногим) в XX в., когда пропасть между физиологией, психологией и философией оказалась заполнена благодаря появлению биологической науки о поведении — этологии.

В XIX в. по пути, проложенному Гартли и Кантом, пошел Э. Геккер. Он полагал, что прерывистая стимуляция кожи при щекотке возбуждает симпатический отдел вегетативной нервной системы. В результате нарушается кровоснабжение мозга, чему якобы и призван противодействовать смех. Комическое же косвенно, через воздействие на эмоции, вызывает те же самые телесные изменения, ибо суть комедии — быстрое чередование удовольствия и страдания, соответственно, та же прерывистая стимуляция симпатической нервной системы, что и при щекотке, а отсюда и потребность в смехе, как защитной реакции (Hecker, 1873: 15–16, 82–83).

В XX в. колебательной концепцией увлекся С. М. Эйзенштейн (1966/1934; см. раздел 7.2). Впрочем, она была лишь небольшим элементом в его монументальной теории комического. Эйзенштейн вдохновлял не Кант, а Гегель, и комическое казалось ему «пародией на диалектику», в частности на принцип единства и борьбы противоположностей. По его мнению, комизм, базирующийся на искусственном соединении и столкновении двух полярных точек зрения — много позже этот принцип был назван «бисоциацией» (Koestler, 1964) или «оппозицией двух скриптов» (Raskin, 1985), — находит соответствие в щекотке, которая на физиологическом уровне представляет собой то же самое «единство в разрывности». Эйзенштейн (1966/1934: 496) назвал щекотку «остротой, опущенной до предельно низкого уровня».

При всем остроумии таких сближений физиологический путь в исследовании юмора оказался тупиковым. Объектом колебательной теории Гартли — Канта — Геккера во всех ее разновидностях является исключительно сам смеющийся, собственно, в основном его тело. Щекотка и юмор оказываются просто разными средствами — прямым (физическим) и косвенным (психологическим), вызывающими в организме одинаковую физиологическую реакцию. Современная физиология смеха показала несостоятельность этой концепции (сводку данных см.: Козинцев, 2007б: 85–100). Сегодня она представляет лишь исторический интерес.

Тем не менее, связав воедино щекотку с юмором, Кант сделал шаг в правильном направлении и в этом смысле опередил психологов нашего времени, которые до сих пор сравнивают смех от щекотки с «луковым плачем» и считают его чисто физиологическим явлением, не имеющим к юмору никакого отношения (см., например: Harris, 1999). Но на какой же тогда основе искать эту связь? Ответ мы находим, как ни удивительно, в том же самом § 54.

*Игровая концепция.* Кант сближает юмор («повод для смеха») с музыкой и игрой. Более того, для него и музыка, и юмор, и собственно игра — разновидности игры ощущений. Смысл последней — в том, что она «не основана на каком-нибудь намерении», иными словами, в ее самоценности для человека. Она доставляет удовольствие «независимо от того, удовлетворяет ли нас в суждении разума предмет этого удовольствия и даже само это удовольствие; и это удовольствие может достичь аффекта, хотя мы и не испытываем интереса к самому предмету, во всяком случае, не настолько, чтобы он был соразмерен степени испытываемого удовольствия» (Кант, 1994/1790: 205).

Вторя Канту, Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании человека» писал, что в основе игры, которая служит «началом всякого искусства», — свобода от внешней потребности (1957/1793–1794: 301, 319).

Впрочем, сам Кант из всех игр рассматривает только азартные, т. е. как раз наиболее связанные с «интересом», а о прочих здесь не упоминает. Зато он пишет о них в черновиках 1780-х гг.:

Человек не играет в одиночку. Не стал бы он совершенствовать свое искусство, гоня бильярдные шары, сбивать кегли, играть в бильбоке или солитер. Если он и делает все это в одиночку, то затем лишь, чтобы потом показать свою ловкость другим. Наедине с собой он серьезен... Игру без зрителей можно счесть безумием. Следовательно, все это имеет существенное отношение к общительности<sup>2</sup>, а то, что мы сами при этом непосредственно испытываем, не играет особой роли. Единственное, что нас привлекает — это сообщение и то, как оно отражается на нас самих (Kant, 1923/1780–1789: 431–432).

В «Критике способности суждения» эта идея по отношению к юмору не развита, ибо «игре ощущений» можно предаваться и в одиночку. Нам, однако, достаточно связать две его мысли, высказанные в разных местах, воедино, чтобы понять: Кант был, видимо, первым, кто обратил внимание на социальный характер смеха и комического.

Как показала современная этология, игровая концепция совершенно справедлива. Филогенетически смех восходит к ритуализованному укусу — древнему (доречевому) метакommunikативному сигналу не-серьезности при игровой агрессии. Именно игра в чистом виде, свободная от какой-либо внешней потребности, и является здесь содержанием, тогда как агрессия — всего лишь фасад. Щекотка, подобно юмору, вызывающая смех, — не что иное, как мягкая рудиментарная форма игрового нападения (Sully, 1902: 180–184; сводку современных данных см.: Козинцев, 2007б: 13–16, 21–22). Если бы Гартли, Кант, Геккер и их поздние последователи знали об этом, они отказались бы от своей «колебательной концепции» без колебаний.

Щекотка — это действительно «острота, опущенная до предельно низкого уровня», но объединяет оба эти стадийно полярные явления — низшее и высшее — не физиология, а игра. Правда, речь идет не о серьезной, свойственной только людям, игре, о которой писал Кант (все упомянутые им занятия, от карточных игр до кеглей, можно

---

<sup>2</sup> Сегодня бы мы сказали «к социальности».

назвать «играми порядка», и они не сопровождаются смехом), а о предельно легкомысленной и аморфной «игре беспорядка» («куча мала» и пр.), которая сближает людей, особенно детей, с их родственниками по отряду приматов (Козинцев, 2007б: 151–158). Главный принцип этой игры, на базе которой возникли более сложные формы псевдоагрессии, давшие начало юмору, — шутовское нарушение усвоенной нормы, или, по выражению Дж. Салли, «игровой вызов» (Sully, 1902: 205, 206, 356). Все изображают противников, на самом деле не будучи таковыми. Именно на основе грубой псевдоагрессивной игры возникли все шутовские формы «фамильярного телесного контакта», которым столько внимания уделил Бахтин и которые играют такую важную роль в архаическом празднике и карнавале. Щекотка — одна из таких форм. Физиологический же механизм смеха — лишь средство, приводящее в действие врожденный игровой сигнал несерьезности, и не имеет самостоятельного значения.

### *Юмор как психологическая фаза.*

К тому, что, поднимая наше настроение, родственно удовольствию, получаемому от смеха и относящемуся к оригинальности духа, но не к таланту в области прекрасного искусства, следует отнести *причудливость* манер (*Laune*). *Причудливость* в хорошем значении этого слова означает талант произвольно переходить в такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот), и все-таки соответственно принципам разума в подобной душевной настроенности. Тот, кто произвольно подвержен подобным изменениям настроения, *непостоянен* (*launisch*); того же, кто может произвольно и целесообразно (для живого изображения посредством вызывающего смех контраста) вызывать их, называют, как и его манеру, *забавным* (*launig*) (Кант, 1994/1790: 210).

Как уже говорилось, слово *Laune* и его производные (*launisch*, *launig*) употреблялись в немецком языке того времени за неимением слова *Humor*, появившегося чуть позже (в начале XIX в.). Вполне понятно, однако, о чем идет речь: «причудливость манер» — это именно юмор, «непостоянство» — чувство юмора, а «забавным» называют того, кто этим чувством наделен.

Заметим прежде всего, что Кант, в отличие от Гегеля и от прочих теоретиков-объективистов, ничего не говорит ни о «смешном», ни о «комическом» и, следовательно, не считает «повод к смеху»

чем-то объективно существующим (ту же позицию занял после него и Жан Поль). Юмор, музыка, карточная игра — в глазах Канта, занятия приятные, но не прекрасные, ибо они нравятся лишь в чувственном ощущении, но не в оценке. Все это — игры, а «без игр вряд ли может обойтись какой-нибудь вечер». Это всего лишь

...то привлекательное, что может развлечь общество за трапезой: занимательный рассказ, умение вызвать свободную оживленную беседу, настроить шутками и смехом на веселый лад, когда можно, как говорят, многое сболтнуть и никто не отвечает за сказанное, так как это рассчитано на минутное развлечение, а не на то, чтобы служить материалом для размышления и повторения... Сюда же относятся всякие игры, единственный смысл которых состоит в том, чтобы убить время (Кант, 1994/1790: 178–179).

Серьезных (слишком серьезных) теоретиков юмора такие суждения могут сильно разочаровать. Кант был, как видно, весьма невысокого мнения о юморе, да и о музыке, и вообще обо всем, что доставляет удовольствие. О комедии — ни слова. А как же с «геркулесовой работой смеха», «веселым прощанием человечества со своим прошлым», «карнавализацией» и всем прочим, к чему мы так привыкли? Разве не плодотворнее взгляды Гегеля, писавшего, что «невозможно извне привязать насмешку к тому, что не имеет насмешки над самим собою», ибо «комическое состоит в том, чтобы показывать, как человек или предметы разлагаются в самих себе»? Да, но разве диалектика смешна? Разумеется, нет, ведь даже Эйзенштейн, вдохновленный Гегелем, считал комическое всего лишь пародией, карикатурой на диалектику. Без субъективности тут никак не обойтись, и сам Гегель (2001/1820–1826: II–503) в окончательной формулировке определял комическое как «бесконечную благожелательность и уверенность в своем безусловном возвышении над собственным противоречием... блаженство и благонастроенность субъективности, которая, будучи уверена в самой себе, может перенести распад своих целей и их воплощений».

Но и это при ближайшем рассмотрении вызывает вопросы. «Перенести» — одно дело, но «блаженствовать» по поводу такого распада кажется странным. Нужна ли тут вообще объективность? И не привела ли она в данном случае просто-напросто к облагороженной версии «теории превосходства» Томаса Гоббса, которую много и справедливо ругали за вульгарность и несоответствие фактам? Неужто, например, смешливость детей и женщин вызвана чувством «безусловного возвышения» над чем-то или кем-то? (Этот аргумент против Гоббса

выдвинул Жан Поль.) А вот концепция Канта, поначалу смущающая нас своим мнимым легкомыслием и даже салонностью (упомянул бы хоть Аристофана вместо того, чтобы писать о светских раутах!), попадает, как выясняется, в самую точку.

Количество попыток сформулировать всеобъемлющую теорию юмора не поддается исчислению. В конце XX в. кое-кому казалось, что строгая семантическая теория юмора наконец-то создана В. Раскиным (Raskin, 1985). Он полагает, что перечислил все условия, необходимые и достаточные для того, чтобы комический текст был смешным. Эта теория, правда, годится только для современных анекдотов, да и то с большими оговорками. А между тем в компании, в непринужденной обстановке люди смеются обычно не от анекдотов, а от совсем непритязательных и обрывочных фраз, жестов, интонаций, которые кажутся смешными лишь участникам разговора и лишь в контексте данного разговора (Provine, 2000: 43; Козинцев, 2007б: 103). Ни диалектики, ни эстетики, ни семантики тут не сыщешь днем с огнем. Да и о юморе-то в таких случаях можно говорить лишь с большой натяжкой, подразумевая под ним, вслед за Кантом, всего лишь «причудливость манер».

«Смешное» как нечто объективное, самостоятельное, независимое от контекста вообще не существует. Люди просто играют, дурачатся, пользуются случаем, когда, согласно Канту, «можно многое сболтнуть, и никто не отвечает за сказанное». Свобода от ответственности за говоримое, от серьезности, «игровой вызов» культуре — это, собственно, и есть главный повод для смеха. Комическое же искусство лишь использует этот повод, создавая «живое изображение посредством вызывающего смех контраста» (на то оно и искусство), но изучать «смешное» и «комическое» как самостоятельные категории, пытаться постичь какие-то «семантические механизмы юмора» — означает гоняться за призраками. Подлинный смысл комического текста лежит вне этого текста, ибо юмор — это отношение, или, по Канту, «расположение духа». Или, по его же словам, игра, а игра основана на конвенции. В данном случае оба партнера — автор (или исполнитель) и адресат — должны быть настроены на негативистскую игру, игру в нарушение норм, усвоенных ими обоими.

Да, но ведь сам Кант сравнил юмор с музыкой! Исследование комедии без комического текста — не то же ли самое, что музыковедение без музыки? *Omne simile claudicat* — а это сравнение, похоже, хромает особенно сильно. В музыке (если отвлечься от ее необязательной связи со словесными и пластическими формами) нет ничего, кроме музыки.

Иными словами, ничего, кроме искусства, конструктивности. В комедии же всегда присутствуют два совершенно самостоятельных элемента: конструктивный (связанный с искусством) и деструктивный (связанный со смехом и юмором, т. е. негативистской игрой). Разумеется, то и другое внешне объединяется общей функцией, однако внутренней связи тут нет, более того, свойства эстетического элемента и смехового (который, будучи тотальным отрицанием, представляет собой, в частности, и антиэстетику), полярно противоположны. Изучая комедию эстетическими методами, мы изучаем то, что роднит ее с «высокими» искусствами. А то, что ее отличает, то, что в чистом виде именуется «низменным», «грубым» или «площадным» комизмом и приводит зрителей и слушателей в шутливо-негативистское расположение духа — невероятно примитивно, оно вне ведения эстетики, поскольку корни его неизмеримо глубже, чем корни искусства. Они — в далеком дословесном прошлом, и индивидуальном, и родовом, где никакой эстетикой еще и не пахло. Ни в одном, даже самом гениальном, комическом тексте эти два элемента не могут сливаться, взаиморастворяться. Юморист может лишь искусно смешивать их в разных соотношениях, образовывая взвесь — то, что мы, не замечая гетерогенности и принимая суспензию за раствор, именуем «мягким юмором», «лукавой усмешкой», «смехом сквозь слезы» и т. д. Если же пытаются (как правило, неудачно) смешивать комизм с обличением, мы говорим о сатире.

Но что же такое «талант произвольно переходить в такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот)»? Иными словами, что такое юмор в чистом виде? Ответить на это помогает теория, сформулированная в XX в. английским психологом Майклом Аптером (Apter, 1982). Согласно Аптеру, в каждый миг своей жизни человек может находиться в одном из двух полярно противоположных метамотивационных состояний — либо в телическом (от греч. *télos* — «цель»), либо в парателическом. В телической фазе нас интересует цель, и мы стремимся достичь ее как можно быстрее и проще, с минимумом физиологического возбуждения. В парателической фазе нам приятна сама деятельность по достижению цели, тогда как цель оказывается скорее поводом деятельности и мы всячески оттягиваем ее достижение, стремясь усилить физиологическое возбуждение (вспомним Канта: «удовольствие может достичь аффекта, хотя мы и не испытываем интереса к самому предмету»). Иными словами, цель и средство меняются местами. «Объективной» оценке реальности тут просто не остается места, ибо все зависит от субъективного метамотивационного состояния.



Никакого «оптимума возбуждения», о котором говорили некоторые теоретики юмора, не существует, ибо неприятное в телической фазе приятно в парателической, и наоборот. Важна тут альтернативность двух психологических фаз, скачкообразность перехода, отсутствие чего-либо промежуточного между фазами (Аптер вспоминает о теории катастроф Рене Тома, а уж нам-то в России к диалектическим скачкам не привыкать).

Охота ради пропитания и ради удовольствия психологически противоположны. Но смена метамотивационных состояний возможна и в процессе одной и той же деятельности. Так, человек, едущий в автомобиле на работу, может находиться то в телической фазе (стремясь приехать поскорее), то в парателической (получая удовольствие от езды и бессознательно стремясь продлить путешествие). Хотя Аптер рассматривает юмор лишь как одно из парателических состояний, здесь перед нами, в сущности, квинтэссенция парателичности, ее идеальная модель. Человек попросту забывает о каких бы то ни было целях — не только частных, но и любых — и меняет знаки всех оценок на противоположные, что само по себе по какой-то причине доставляет ему огромное удовольствие. Естественно, ни о какой промежуточности при этом говорить не приходится. Мы говорим (и действуем) либо серьезно, либо несерьезно.

Эта концепция решительно не согласуется с объективистскими теориями «смешного» и «комического» от Аристотеля («смешное — это некоторая ошибка и безобразие, никому не причиняющее страдания и ни для кого не пагубное») до Гегеля и советских теоретиков («пороки и преступления не могут быть смешны»). Черный юмор в эти теории никоим образом не уместается, зато в кантовскую формулу юмора — «расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот)» — уместается прекрасно. Да, именно обо всех. Нет поистине ни одной темы в мире, над которой нельзя было бы шутить, и доказательство тому — не только «черные» анекдоты, но и всякое не связанное цензурой искусство, народное и авторское, от Аристофана до Шекспира и от «Заветных сказок» до «Стихов матушки Гусыни».

Теория психологических фаз помогает понять, почему сатира — явление внутренне противоречивое. Когда человек обличает, он находится в телическом состоянии. Когда смеется и смешит — в парателическом. Компромисса быть не может. Или — или.

Кант (1994/1790: 205) считал, что юмористическое переживание подразумевает конфликт между разумом и чувством, причем сопер-

ничество между ними мнимое, поскольку разум отвергает предмет, тогда как чувство наслаждается не предметом (к которому оно не испытывает никакого интереса), а всего лишь ничего не значащей смелой эстетических представлений, для которых предмет служит только поводом. Этот взгляд вполне соответствует тому, что Аптер пишет о метамотивационных фазах.

Осталось понять, каким это образом можно судить обо всех вещах наоборот от обычного — «и все-таки соответственно принципам разума в подобной душевной настроенности». Что значит эта оговорка? Кант по обыкновению предельно лаконичен и не иллюстрирует свой тезис примерами, но можно вспомнить шутки, которые он сам приводит по другому поводу — об индийце, удивившемся тому, как удалось загнать шампанское в бутылку, о плакальщиках, которые плачут тем хуже, чем больше им платят, или о купце, который был так удручен потерей товара, что у него поседел парик. То, что в наши дни такие анекдоты вряд ли вызовут бурный смех, свидетельствует о бесплодности поисков «универсально смешного», однако самый общий принцип, по-видимому, остается в силе. Для «живого изображения посредством вызывающего смех контраста» несообразность, во-первых, должна быть заострена до предела (как поясняет Кант, выдумка о человеке, который сам за ночь поседел с горя, вызовет скорее досаду, чем смех), а во-вторых, должна приобрести черты внешней сообразности (в современных теориях юмора это именуется «локальной логикой», «логическим механизмом» или «разрешением несообразности», хотя на самом деле это «разрешение» — всего лишь приманка).

Мир нонсенса, — писала Е. В. Падучева (1982: 93), — при своей кажущейся хаотичности, устроен весьма просто: он получается из реального... с помощью небольшого числа элементарных трансформаций — в первую очередь это разного рода инверсии и подстановки, в частности, переход к противоположности или к отрицанию.

То же самое относится к цирковой клоунаде, да и к любым иным жанрам комического искусства. Но, как верно замечает Падучева, это не относится к авангардному искусству, в частности абсурдистскому, вовсе не направленному на то, чтобы смешить. Хотя Кант и не знал такого искусства, но его формулировка («и все-таки соответственно принципам разума») четко отделяет комические тексты от абсурдистских.

Впрочем, кантовское уточнение относительно принципов разума касается главным образом подготовленных художественных текстов,

даже если это всего лишь анекдоты. Применимо ли оно, например, к бытовым (невыведанным) рассказам о мелких неудачах, часто вызывающим смех, или же юмор тут ограничивается способностью «судить о вещах наоборот от обычного» — вопрос открытый.

*Напряженное ожидание и ничто.* Самое ценное в § 54 — знаменитая фраза о том, что «смех — это аффект, возникающий из внезапного превращения напряженного ожидания в ничто» (Кант, 1994/1790: 207). Ее обычно трактуют узко, сводя к пуанту анекдота. В этом случае кантовское определение действительно было бы слишком узким, хотя бы уже потому, что смех, как было сказано, почти не нуждается в юморе и смеемся мы чаще всего не от анекдотов. Сам Кант, правда, использовал в качестве примеров анекдоты, но мысль его выходит далеко за их пределы. Чего же мы так напряженно ожидаем и что именно превращается в ничто в момент смеха?

Прежде всего повторим: смех — не «аффект» (хотя именно на этой идее будет впоследствии построена теория «разрядки психической энергии» Спенсера (1999/1860: 803–804), ставшая весьма популярной и заимствованная, в частности, Фрейдом), а врожденный и бессознательный доречевой сигнал несерьезности, многократно усилившийся у человека по сравнению с его предками, иногда становящийся стихийным и безудержным и так и оставшийся чуждым речи (Козинцев, 2007б: 109–132).

Обычно считают, что юмор неразрывно связан с речью, но при этом не замечают их антагонистичности. Гегель (2001/1820–1826: I–220) уподобил смех внезапному взрыву, который не должен быть безудержным, «чтобы не исчез идеал», а Фрейд (2006/1905: 122), которого последнее как раз беспокоило меньше всего, сравнил остроумие с коротким замыканием. В конце XX в. мысль о юморе и смехе как о «взрыве мысли», «механизме блокировки» неоднократно повторялась ведущими лингвистами (Минский, 1988: 298; Chafe, 1987). Она полностью подтверждается нейролингвистическими и этологическими данными, свидетельствующими о том, что смех абсолютно несовместим с речью (Deacon, 1997: 245–246; Provine, 2000: 36–39).

Итак, смех — не только сигнал. Он имеет самостоятельную функцию, и эта функция такая же, как у юмора — чисто деструктивная. Играя, юмор разрушает мысль, значение речи, а смех довершает дело, взрывая саму речь, а вместе с нею и культурно обусловленное действие. Сходные функции имеют еще два выразительных движения — плач и зевота (см. раздел 6.2).

Но если так, то отношения смеха и юмора не таковы, как обычно считают. Мы привыкли считать смех чем-то вторичным по отношению к юмору — реакцией, рефлексом, знаком. С филогенетической точки зрения, смех — действительно знак того, что поведение переключается из серьезного плана в игровой. Однако, судя по всему, в процессе культурной эволюции роли знака и означаемого переменились. Безмерно усилившись, смех превратился в самоцель, самостоятельный источник наслаждения, тогда как юмор стал, по выражению Канта, «поводом для смеха». Именно не причиной, а всего лишь поводом, причем, как уже говорилось, требования, предъявляемые к этому поводу, порой минимальны. Люди иногда начинают смеяться до конца анекдота, а часто анекдот и вовсе не нужен. В сущности, юмор стал знаком смеха, приглашением к смеху, и, как всякая связь между знаком и означаемым, эта связь в конце концов стала произвольной. Поговорка «покажи палец — засмеется» относится не только к людям, смешливым до глупости. При щекотке с нами обычно происходит именно это: прикосновения не нужны, для смеха бывает достаточно жеста партнера, демонстрации намерения пощекотать. Суть теории юмора Жан Поля состоит в том, что нелепости, обычно вызывающие у нас раздражение, могут показаться смешными, если суметь приписать их создателям намерение рассмешить нас (Жан Поль, 1981/1804: 145–146). Это полностью соответствует кантовскому представлению о юморе как о «расположении духа». Отсюда следует, что искать смысл юмора в юмористических текстах — занятие малоперспективное.

Конструктивность юмора, в частности хитроумность иных анекдотов, скрывает под собой абсолютную деструктивность. И напрасно когнитивисты пытаются уверить нас в том, что главный источник радости при восприятии юмористических стимулов — во внезапном озарении (инсайте), позволяющем постичь «соль» анекдота, каламбура или карикатуры. Решение головоломных задач приносит удовольствие, но если бы оно казалось смешным, то, как написал еще в середине XVIII в. Дж. Битти, Исаак Ньютон был бы величайшим юмористом своего времени.

Суть юмора — крах речи, провал коммуникации, построенной на символах. Мы ожидаем осмысленного общения, а получаем — ничто, «игру представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится». Общение происходит, но не на ожидавшемся нами уровне — человеческом, речевом, символическом, второсигнальном, а на более древнем, общеприматном, доречевом, досимволическом, первосигнальном. Это возвращение в эволюционное прошлое

не разобщает нас, а, напротив, сплачивает. Смеющиеся — заговорщики, соучастники полузапретной игры, которая становится законной лишь потому, что в нее играют все и судить виновных некому, по крайней мере в пределах смехового сообщества. Юмор — не индивидуальная реакция и не групповая, а видовая. Эйзенштейн считал, что комическое — «система пралогических представлений в обстановке постлогических понятий» (см. раздел 7.2). Мысль о спуске на более низкую эволюционную ступень совершенно правильна, но если переформулировать ее с позиций Канта и говорить не о комическом как о самостоятельной сущности (на самом деле это лишь «повод для смеха»), а о юморе как «расположении духа», которое нетребовательно к поводам и далеко не всегда материализуется в представлениях и текстах, то можно сказать, что суть юмора — коллективный и временный отказ от двух главных человеческих новоприобретений — речи и культуры (Козинцев, 2007б: 185).

Именно этим, видимо, и объясняется взрывообразность смеха, отличающая юмор, как «игру беспорядка», от «игр порядка». Смех обычно находится под спудом и терпеливо ждет любого повода, любого зазора между периодами нормальной активности, чтобы ворваться в этот зазор и временно заблокировать речь, мысль и действие. Похоже, что человеческое состояние все еще отчасти тяготит нас, и это неудивительно, ведь возникновение речи было «революцией в эволюции». Распространение речевых функций на огромные участки мозга, прежде приспособленные для совершенно иных целей, было поистине революционным процессом. Ведущий современный нейролингвист Терренс Дикон называет язык «эволюционной аномалией», «колонизатором» и даже «паразитом» мозга (Deacon, 1997: 34, 111). Если так, то нет оснований думать, что наши общеприматные когнитивные и коммуникативные предрасположенности должны полностью гармонизировать с радикально новой системой передачи и накопления информации, основанной на означивании (Козинцев, 2004а; 2004б).

Проявлением эволюционного конфликта, вероятно, и является юмор с его антиязыковой и антикультурной направленностью. Наслаждение, которое он приносит, вызвано не столько «игрой эстетическими идеями» (играм не свойственна такая взрывчатость), сколько прорывом наружу подспудного протеста нашей натуры против семиозиса. Нас радует не значение юмора (оно не таит в себе равным счетом ничего притягательного, часто и отсутствует вовсе), а, наоборот, уничтожение значения. Кантовское «ничто» — не что иное, как игровая и временная отмена всех значений, на которых основана культура.

Именно в этом и был смысл архаических праздничных обрядов, направленных на периодическое обновление мира путем временной отмены любого порядка и установления воображаемого докультурного хаоса (Stanner, 1960; Абрамян, 1983). «Человек на время терял обличье человека, а затем вновь его должен быть обретать», — писал В. Я. Пропп (2000: 159) о таких обрядах. Древний праздник, сконцентрированный в одном мгновении, — вот что такое юмор.

## 7.2. ЭВОЛЮЦИОННОЕ БЕГСТВО:

### С. М. Эйзенштейн и теория комического<sup>3</sup>

Недостаток, а вернее, почти полное отсутствие внимания к работанной С. М. Эйзенштейном (далее — СЭ) теории комического со стороны исследователей вызывает удивление. Эта теория не относится к запретным до недавнего времени сферам его интересов вроде “b.s.” (бисексуальности) или “Mlb” (погружения в материнское лоно) и известна очень давно. Будучи частью, причем огромной по объему, его незавершенного учебника «Режиссура» (1966/1934), она увидела свет полвека назад. Статья о Чаплине издана еще при жизни СЭ (1968/1945; см.: 2002, 2: 489–493), заметки о Диснее — в 1985 г. (2002, 2: 254–295). В недавние годы были опубликованы дополнительные фрагменты теории (2002, 1: 416–436; 2006: 66–67, 258–261 и др.).

*Эстетика без комического?* Вяч. Вс. Иванов (1998: 145), по словам которого «в самых оригинальных и сильных своих проявлениях талант Эйзенштейна относится именно к смеховой культуре», в сущности, не затрагивает в своей фундаментальной монографии теорию комического СЭ, как не затрагивает ее и в докладе о его общенных рисунках, говоря, впрочем, о «стихии безудержного смеха», в которую они погружены (Иванов, 2007; см. также: Халтунен, 2008). Мало внимания этой теории уделяют и те авторы, которые обсуждают взгляды СЭ, непосредственно связанные с комическим (Ямпольский, 1997; Котеншульте, 2001; Bohn, 2003; Булгакова, 2007; Bulgakowa, 2012). На эйзенштейновской конференции в Колумбийском университете осенью 2010 г. работала секция «Эйзенштейн и комическое», но доклады касались в большей степени художественного творчества СЭ, чем его теоретических воззрений (Film Studies Conference, 2010).

Между тем теория СЭ занимает в мировой эстетической литературе особое место. Это единственная полноценная гегельянско-

<sup>3</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2012.

марксистская теория комического. Созданная гением, она разительно контрастирует с убогой продукцией советских эстетиков. Марксизма в этой части философии СЭ, впрочем, не больше, чем в его теории пафоса и художественного творчества вообще. Одна из причин, в силу которых именно данная область его эстетики фактически игнорируется, — кажущаяся несерьезность темы комического на фоне исключительной серьезности и масштабности философского наследия СЭ. Но было бы ошибкой дробить эту целостную теорию на куски в соответствии со сверхсерьезными установками (политическими, психоаналитическими, структуралистскими, постструктуралистскими и пр.) современных теоретиков. Да и сам СЭ, не в пример последним, относился к теме комического (и даже просто смешного) вовсе не пренебрежительно. «Низкие жанры» привлекали его всегда. До самого конца жизни он совершенствовал свою «формулу смешного», пытаясь, в частности, выяснить, почему те или иные анекдоты и карикатуры нас смешат, и отмечая, что эта проблема чрезвычайно сложна. Последние его записи на эту тему относятся к лету и осени 1947 г. (2002, 2: 390–392, 402). Другой причиной безразличия современных исследователей к эстетике комического в философии СЭ можно было бы считать трагизм его творческой судьбы. Но ведь именно юмор и спасал его от отчаяния, а к юмору он относился так же, как к искусству вообще — и субъективно, как художник, и объективно, как философ.

*Стиль и позиция.* Первый вопрос, возникающий при знакомстве с обычно веселыми, полными юмора и оптимизма текстами СЭ, состоит в том, насколько они совместимы с атмосферой эпохи и, соответственно, насколько они искренни. Вяч. Вс. Иванов (1998: 342) говорит об иронической, если не полуиздевательской интонации текстов СЭ, которая заставляет считать их «квазиофициальное патетическое звучание», как и обилие академических выписок, камуфлируем с целью скрыть их взрывчатую мощь. В качестве параллели он ссылается на поведение Д. Д. Шостаковича, публичные выступления которого и по стилю, и по содержанию напоминали газетные передовицы, являя собой полный контраст его музыке. Но у СЭ такого контраста нет. Его бодрость вовсе не кажется вымученной, его стиль великолепен и, как и у Шкловского, принадлежит к лучшим образцам нарочито сниженного, «агитационно-массового», газетно-фельетонного стиля эпохи ЛЕФа, при всей глубине мысли. Внешние черты сочинений СЭ — рубленые фразы, часто выделенные в абзацы, «многоточия изумления» в середине фраз, каламбуры, остроты — вызывают ассоциации с фельетонной риторикой. При всем несходстве содержания

манера СЭ во многом воспроизводит манеру дореволюционного «короля фельетона» Власа Дорошевича.

В этом, как мне представляется, и состоит камуфляж, поскольку главная направленность философских сочинений СЭ — конечно, вовсе не сатирическая. Ирония действительно присутствует, но направлена она чаще всего на себя самого: «Однако в дремучем лесу отступлений мы почти что на грани того, чтобы утерять тропу генеральной нашей мысли» (2002, 1: 242). Такая самоирония, в сущности, представляющая собою чистый юмор и не выражающая ничего, кроме радости бытия, не оставляет места для скрытой иронии, нацеленной на объект. Едва ли можно считать подлинной иронией и притворные выпады в адрес виртуального адресата: «В этом месте мне бы, конечно, следовало сделать длительное, многостраничное отступление, чтобы окончательно разозлить читателя. И затем где-то на ходу вспомнить: Как? А... разве я не дал разгадки? Даю. Даю. Даю ее» (Там же: 390). Это добродушный юмор чисто пушкинского типа, ср. «Читатель ждет уж рифмы *розы*; / На, вот возьми ее скорей!».

И наоборот, когда ирония у СЭ в полной мере направлена вовне, она открыта и саркастична, а потому оставляет мало места для юмора: «Костер, на котором мученически сгорел этот непримиримо принципиальный мужчина, обычно застилает своим дымом подробную картину того, как хозяйничал во Флоренции этот монах...» (2002, 2: 491). СЭ так резко противопоставлял юмор иронии, а иронию — серьезности (в этом отношении его тексты могут сильно разочаровать постмодернистов), что не замечал, насколько простодушны и уязвимы для иронии некоторые из его серьезных высказываний: «Снобы и эстеты могут фыркать по поводу не всегда изысканных работ Пырьева, но отрицать за ними качество попадания в цель... даже им бывает трудно. И факт налицо: Иван Пырьев — четырежды лауреат Сталинской премии» (1968/1946: 455). Подозревать здесь издевку так же трудно, как считать неискренними его отношения с Александровым и Павленко или утверждение о том, что от творческого кризиса его спасли цитаты из Энгельса и Ленина и «возвращение из стран философски обреченного дуалистического Запада в страну торжествующего монизма» (2002, 1: 136). Бинарное карнавальное мироощущение включает в себя четко противопоставленные «да» и «нет». Но внутри «да» оппозициям и инверсиям уже не место.

Соответствует это нашим собственным взглядам и вкусам или нет, нужно признать, что веселость, добродушие, а порой и простодушие СЭ, как и содержание его текстов, свидетельствуют об искреннем



стремлении к гармонии с действительностью, несмотря ни на что. Когда же неосуществимость гармонии становилась явной, наружу (если это слово применимо к записям для себя) прорывалось иное: «Только я один знаю всю бездонность чувства боли и горечь страданий, через которые, как через круги ада, движется из года в год мой личный, слишком личный внутренний мир» (1997/1946, 2: 288). Но и эти слова не ставят под сомнение искренность всего остального, ведь причины «ада» могли быть самыми разными, в том числе и действительно личными.

Природа иногда снабжает гениев неким душевным панцирем, защищающим их если и не от внешних, то хотя бы от внутренних катастроф. Вспомним олимпийское поведение Гете после получения известия о смерти его единственного сына (Эккерман, 1986/1823–1832: 378) или слова Пушкина (1979: 261) Плетневу о смерти Дельвига: «Нечего делать! согласимся. Покойник Дельвиг. Быть так. Баратынский болен с огорчения. Меня не так-то легко с ног свалить». К этому нужно прибавить иногда свойственное гениям — особенно если они верят, что «творят для масс» — чувство заслуженности славы, в том числе и внешних ее проявлений. В записях СЭ можно найти высказывания о самом себе, подобные приведенному выше высказыванию о Пырьеве. Сказать что-либо подобное грибоедовскому «Чины людьми даются...» или пушкинскому «Поэт! не дорожи любовью народной» он едва ли бы мог.

Но если народное и правительственное признание порой заставляло СЭ забывать о юморе, то в трагических ситуациях юмор его выручал. В конце жизни он признает, что относится к своим готовым фильмам довольно равнодушно — «почти как кукушка, откладывающая свои яйца в чужие гнезда» (2002, 1: 339). К такой нечувствительности его приучила «ужасная травма» с мексиканским фильмом, погубленным чужими и чуждыми людьми. Речь идет о том же спасительном душевном панцире, позволяющем смотреть на жизненные невзгоды отстраненно и даже смеяться над ними. Именно это качество, особенно же умение смеяться над смертью, привлекало Эйзенштейна в мексиканцах. «Иронией, — писал он, — постараемся преодолеть и этот случай смерти — смерти собственного детища, в которое было вложено столько любви, труда и вдохновения» (Там же: 249). На самом деле, конечно, не иронией, а юмором. И даже когда СЭ, отчаявшись от бед, решает ускорить собственный конец, он не только прибегает к наиболее конструктивному из всех деструктивных способов, но и описывает это юмористически: «...Я решил это сделать не в порядке повешения, не закуриванием динамита, не объевшись запрещенной

диетой, не пистолетом и не ядом. Я решил загнать себя насмерть работой» (1997/1946, 1: 301).

*Формула смешного.* По замыслу СЭ, соотношению «патоса и комоса» должен был быть посвящен третий том «Режиссуры», однако многие его материалы, в том числе сотни страниц стенограмм занятий СЭ со студентами ВГИКа, вошли в первый том — единственный более или менее заверченный (хотя бы в черновом варианте) из трех (1966/1934: 743–748).

СЭ создавал теорию комического так же, как он создавал свои постановки — одновременно как художник (творя) и как философ (рефлектируя над своим творением). Сам метод создания несет отпечаток теории, главное в которой — «черновая», диалектическая неготовность, одновременное равенство и неравенство вещи самой себе в процессе становления (вспомним, как важны были эти понятия для Бахтина). Подобно тому как следы незавершенности сохраняются в фильмах СЭ (и это входило в замысел), так и текст «Режиссуры» хранит следы процесса выработки теории и размышления об этом процессе. То, что учебник создавался на основе занятий, а не наоборот, как можно было бы ожидать, автора несколько не беспокоило — напротив, полностью соответствовало его представлениям о теории как живом развивающемся организме. Некоторые ее разделы, в частности естественно-научные (СЭ, например, увлекался колебательной теорией смеха Гартли — Канта, ссылки см.: раздел 7.1) устарели, и мы не будем их рассматривать.

Выведенная СЭ «формула комического» предваряется юмористическим метатекстовым вводом:

Сейчас мы сами хотим попробовать высказать такое обобщающее определение для комического, которое без казуистических головоломок действительно пригодится для наибольшего числа случаев, разъяснений и построений. Если мы не сумеем никого убедить в этом?.. Ну что ж, еще один лишний верблюд ромбоидного типа (аллюзия к Честертону, писавшему о том, что понятие «верблюд» было бы лишено смысла, если бы верблюды были бы изменчивы по форме, числу ног и т. д. — *А. К.*) впряжется в караван ищущих истины вокруг темы смеха. Может быть, и его кости забелеют рядом с другими в горячих песках неудачи (1966/1934: 512).

Итак, вот четыре варианта формулы: «Смешным построение становится тогда, когда при нарушении диалектики по существу оно по форме имеет претензии на все те признаки и элементы, которые свойственны лишь истинному и полноценному диалектическому процессу»

(1966/1934: 516); «Условием комического построения является а-диалектичность по существу при формальном соблюдении диалектических черт» (Там же); «Формальное приложение основных принципов диалектики к условиям и обстановке, их исключаящим (и в первую очередь к статике)» (Там же); «Формальное единство противоположностей» (Там же: 517). Серьезные варианты дополняются юмористическими: «Формально здорово, а по существу издевательство» (Там же: 516)<sup>4</sup>; «“Формальная диалектика” — в самой формулировке таится взрыв хохота над несовместимым взаимоисключением этих понятий!» (Там же).

«Формальная диалектика»... А поскольку истинная, «содержательная» диалектика распространяется на все сущее, теория СЭ оказывается близкой к взглядам О. М. Фрейденберг, писавшей о том, что античная пародия есть «строгая форма без содержания» (классический пример — «Батрахомиомахия», о которой упоминает и СЭ) и что «“комическое” есть то, что узурпирует формальные стороны “сущего”» (1973/1945: 512).

СЭ утверждает, что его формула применима к любым комическим построениям, тогда как даже лучшие формулы, предложенные его предшественниками, представляют собой частные случаи его собственной. Так обстоит дело, например, с чрезвычайно популярными бергсоновскими формулами «причина смеха — механизация жизни» и «механическое, наложенное на живое». СЭ указывает, что смешным может быть и обратное. В качестве примера «пигмалионизации» он ссылается на фильмы Диснея, где оживают создания человеческих рук — паровоз ест уголь, клавиши рояля ходят к дантисту и кусают пианиста, сосиску секут, спустив с нее шкурку (1966/1934: 458, 524; 2002, 1: 421–422; см.: Ямпольский, 1997). В ранней редакции неосуществленного сценария комедии СЭ «МММ» присутствовала даже «пигмалионизация алфавита»: герой придает буквам алфавита, которые произносит подряд другой персонаж, зловещий смысл, принимая их за аббревиатуры или междометия (1966/1934: 454–455; 1977/ 1932–1933)<sup>5</sup>.

«Пигмалионизация» — частный случай более общего принципа, который СЭ называет «противоречием с соблюдением видимости полного соответствия» (1966/1934: 460). В современной теории юмора

---

<sup>4</sup> Парафраз выражения Ленина из «Заключительного слова по докладу о продовольственном налоге» на X Всероссийской конференции РКП(б) 1921 г.

<sup>5</sup> В последней редакции сценария эта сцена отсутствует.

этот принцип называют «уместной неуместностью», «разрешением несообразности», «локальной логикой» и «логическим механизмом» (ссылки см.: Козинцев, 2007б: 13). В качестве иллюстраций СЭ приводит остроту («У этого человека громадное будущее... позади»), клоунский номер (два клоуна боксируют, встав на головы; к их ногам привязаны боксерские перчатки, к задям — бутфорские головы) и литературный пример (люди и лошади меняются ролями в стране Гуингем Свифта) (1966/1934: 517). Впрочем, даже «видимость полного соответствия» не нужна: в некоторых случаях людей смешит несообразность без «разрешения», т. е. чистый нонсенс (пример, приводимый СЭ: «Что общего между слоном и горчицей? — Оба не могут залезть на дерево» (Там же: 492)). СЭ справедливо рассматривает такие случаи как вторичные — пародийные по отношению к обычному остроумию.

*Прыжок в инфантильность.* До сих пор речь шла о комических построениях как таковых. Но кто же повинен в их «формальной диалектичности»? Разумеется, их создатель, но дело в том, что его сознание двойственно. Субъект смотрит на мир и своими собственными глазами, и глазами самого себя на более ранней стадии развития — например, глазами ребенка. Здесь СЭ близок к психоанализу. Он пишет, что взрослый, одетый ребенком, и ребенок, одетый взрослым, смешны в силу того же «механизма формального сведения полюсов в крайних точках» (Там же: 487). Мысль об индивидуальной регрессии развита в статье о Чаплине (1968/1945; 2002, 2: 489–493). Юмор инфантилен. Если художник испытывает отвращение к окружающей действительности, в частности к ее автоматизму, он может спастись от нее, уехав в дальние края. Но

...географическому бегству оживленное авиасообщение подрезало крылья. Остается бегство эволюционное: вниз по лестнице собственного развития. Остается возврат в круг представлений и чувствований «золотого детства», обозначенный иностранными словами «регресс в инфантильное» — уход в лично-детское (1968/1945: 496).

«Прыжок в инфантильность» не только служит самому художнику средством психологического выхода за пределы окружающей реальности, но и «посредством инфантильной “прописи” для подражания психологически погружает заражаемого инфантильностью зрителя в золотой век инфантильного рая детского возраста» (Там же: 503).

Было ли детство Чаплина золотым? Разве что самое раннее. А вот «инфантильный рай» самого СЭ длился дольше. Более того, его упоминания о детском аморализме Чаплина, об аморализме детей вообще и о черном юморе в английской поэзии и в английской арлекинаде явно перекликаются с его записями об истоках жестокости в его собственных фильмах и о его собственных нереализованных детских деструктивных импульсах (1964б: 84)<sup>6</sup>. Тем не менее, хотя тема «регресса в инфантильное» очевидным образом связана и с личным опытом, и с влиянием Фрейда (Эйзенштейн, 1997/1946, 2: 50–55, 61; Подорога, 2000), его общее отношение к психоанализу — резко отрицательное.

Как искаженно представлено это взаимодействие более ранних и глубоких слоев накопления личного опыта с сознательной логикой их оперативного использования — в учении того же Фрейда!.. Поле приложения психоанализа по своей даже частичной целесообразности резко разделяется надвое. В одном оно хотя бы эмпирически продуктивно. В другом — бесплодно, как пресловутая смоковница. Нельзя отрицать, что для некоторой ориентации внутри невротической психологии самые элементы психоанализа во многом помогают. Для случаев патологических схема Фрейда во многом отвечает действительному положению вещей. С другой стороны, она резко неудачна почти во всех случаях, касающихся разбора и утверждения творческого самосознания и становления творческой личности. Анализы художников, поэтов, крупных деятелей всегда крайне «сенсационны». И характерно, что от них в первую очередь веет пережевыванием грязного белья и подглядыванием в замочную скважину (Эйзенштейн, 1966/1934: 507).

Это лишь «задержка на полустанке эротики» (2002, 1: 275). Теорию Фрейда, как и теорию Бергсона, СЭ считал шагом назад в изучении комического (1966/1934: 535).

*Филистер и амeba.* По СЭ, современный человек способен регрессировать не только к индивидуальному прошлому, но и к родовому. Так, в центре фильмов Диснея — «человек, уведенный как бы обратно в те свои предстadiи, которые прорисовал... Дарвин» (2002, 2: 262). Здесь СЭ делает решительный шаг вперед по сравнению с Фрейдом, концентрировавшимся на индивидуальном опыте (вряд ли можно принимать всерьез филогенетические фантазии, изложенные в «Тотеме и табу», не говоря уже об «Обзоре неврозов переноса»),

---

<sup>6</sup> По словам В. В. Забродина (2011: 185), портрет Чаплина в статье СЭ — «проникновенный автопортрет».

и оказывается значительно ближе к Юнгу. Однако, в отличие от последнего, он говорит не о мистических архетипах, а о реальных, причем не неизменных, а меняющихся во времени представлениях людей прошлого. В итоге категория комического оказывается сопряжена с категорией пафоса и тем самым окончательно включена «в единую систему на базе *Grundproblem*» — его общей эстетической теории, связывающей сознание современного человека с архаическим сознанием (2002, 1: 425). Связь с *Grundproblem* состоит в том, что «можно говорить о комическом еще и как о системе пралогических представлений в обстановке постлогических понятий» (Там же). Выясняется, что комическое — не просто «формальная диалектика», но и оборотная сторона пафоса. Комизм — «антипафос» (2006: 67). В обоих случаях присутствует регрессивный компонент, и в обоих случаях человек видит мир и собственными глазами, и глазами ребенка или далекого предка. Так, «пигмалионизация» в фильмах Диснея воспроизводит анимистические представления.

СЭ приводит два варианта «бродячего сюжета» о «чудесном рождении» — жена убеждает мужа в том, что ребенок, зачатый, судя по срокам, от любовника, на самом деле родился в результате чуда. Один вариант — анекдот, услышанный СЭ в 1914 г., другой — фация Поджо (1966/1934: 475, 477). Для восприятия этого сюжета как комического, согласно СЭ, нужно одновременно верить в чудеса и не верить в них, причем ни одна из этих точек зрения сама по себе не даст комического эффекта.

И вера, и разум не смеются. Одна раболепствует перед этим мифом. Другой стирает его с лица земли... В отличие от стадии верований, целиком лежащей внутри этих представлений, в отличие от научного сознания, целиком исключающего их здравым смыслом, юмористическое построение играет на том, что допускает сопричастие в неразрывном единстве обоих уровней сознания. Две точки зрения, два представления, разорванные веками эволюционного развития, внезапно предстают как единые и совмещенные... Здравый рассудок, пропустив мимо ушей все то, что апеллирует к атавистическим представлениям, филистерски просто отсчитает, что мадам такая-то имела соответствующее сношение с любовником... Так поступают умы, лишённые чувства юмора. И их широко раскрытые обычно узенькие глаза недоуменно спрашивают: «Так что же смешного?» Остроумие же работает на том, что нарочито совмещает обе несовместимые крайности. Оно заставляет сознание сегодняшнего уровня вести

себя сознанием периода черт знает на сколько отставшего. Но при этом удерживает все признаки и все знания, свойственные сегодняшнему уровню (вне этого условия мы имели бы вместо юмора простое погружение в беспросветный мрак первичных представлений... при наличии же только его мы имели бы несчастного филистера, никак не способного «понять» смешное) (1966/1934: 481–482).

Еще один пример «насильственного сведения ранней фазы развития с более поздней» — еврейский анекдот, который СЭ называет очень сильным, хотя и совершенно лишенным смысла: «Коган! Сколько будет  $2 \times 2$ ?» — «Четыре, господин учитель». — «А  $3 + 1$ ?» — «Тоже четыре. Но только это уже не то». «Действенность» этого анекдота, по СЭ, в том, что современная абстрактно-арифметическая трактовка и связана с древней конкретно-геометрической, и противопоставлена ей (2002, 2: 392).

Убедительные подтверждения мыслям СЭ мы находим в трудах фольклористов. Так, генетический анализ бытовых сказок, в частности анекдотов, обнаруживает в них пародийно переосмысленные доисторические представления (Пропп, 1986: 150–155; Мелетинский, 2005: 199–200; Юдин, 2006: 95–98, 106–112, 161, 164, 171, 176–180 и др.). Но комизм бытовых сказок может быть вызван и тем, что словесное общество в них рассматривается со стороны первобытного и потому представляется нелепым (Юдин, 2006: 72, 110, 151–152, 176, 204). Сказки о хитрецах и дураках «воспроизводят на современной исторической почве древнейшие мыслительные законы и психологические свойства» (Там же: 185). Таким образом, оба взаимоотрицающих взгляда на процесс исторического развития — сверху вниз и снизу вверх — могут присутствовать в одних и тех же текстах. Значение этих фактов далеко выходит за рамки фольклористики.

Но СЭ делает еще более решительный шаг от психоанализа, даже в юнговском его варианте. Регрессировать, по его мнению, можно и глубже — не только к мифологическим представлениям, но и к ранним стадиям эволюции человека. Взрослый, поскользнувшийся на гладком месте, и пьяный, ползущий на четвереньках, смешат потому же, почему смешат собачки на задних лапках, особенно если они одеты в человеческие костюмы (1966/1934: 487–488). «В нас глухо и несформулированно, но очень интенсивно звучат отклики на то, что можно было бы назвать “пафосом истории нашего распрямления”» (Там же: 485).

Идеи СЭ позволяют взглянуть на комическое искусство с такой стороны, с какой его никогда еще не рассматривали. Дело в том, что способность смотреть на себя со стороны природы человек не утратил до сих пор. Благодаря этой способности его вдруг начинают смешить и его лицедейство, и его культурные атрибуты, а сам себе он начинает казаться актером, играющим роль парвеню в пьесе Мольера.

Возьмем стандартные примеры «смешного», которые приводят теоретики комического. Кто-то бежит вдогонку за своей шляпой, которую гонит ветер, кто-то уронил сумку с яйцами, которые превратились в жидкое месиво... Для человека, как полностью окультуренного существа, ничего смешного тут нет — досадные мелочи, не более. Но представим себе на мгновение — этого достаточно, — что в душе человека, который ведь не всегда был окультуренным существом, вдруг (опять-таки на миг) просыпается то, что С. М. Эйзенштейн (1966/1934: 487) назвал «глухой сферой атавистического ассоциирования». И тогда он видит в своем собрате, а может, и в себе самом, существо почти совсем еще не окультуренное, но изо всех сил пытающееся сохранить свой новообетенный статус, в данном случае эволюционный. И вот перед нами наглядный образ неумелого лицедейства: эволюционный парвеню, примат, который, едва научившись ходить на двух ногах, разгуливает в шляпе и с кошелкой для сбора яиц!

Это мгновенно рождает вопросы, которые вихрем проносятся у нас в подсознании. Кого мы изображаем? Чем занимаемся? Что на себя напялили? Зачем эта бутафория и эти декорации? Что за странные звуки мы произносим? С чего это мы взяли, что они могут что-то значить? Разве не механично и не искусственно все это поведение? Вряд ли кто-нибудь из нас сознательно задавал себе или другим подобные «обезьяньи вопросы»; но всякий раз, глядя на клоунов (а все они играют одну и ту же роль — обобщенного человека, который играет свою обобщенную роль неудачно) и попадая под власть хохота, причина которого нам непонятна, мы бессознательно рефлектируем по поводу своей биокультурной двойственности.

Однако и это не предел! СЭ обращает внимание на то, что в фильмах Диснея присутствует «свобода от косности форм» — то, что СЭ называет «плазматичностью» и «стихией становления»: амебообразная текучесть контуров тел, бесконечное удлинение шей и конечностей (2002, 2: 263–266, 289–292). Комизм здесь в том, что «экстаз как процесс становления представлен как предмет: буквализован, формализован» (Там же: 507). А поскольку экстаз есть «выход из себя», «выход за собственные пределы» (1997/1946, 2: 60), то оживание



контура — это «формальный экстаз» (2002, 2: 507), «комический пафос» (Там же: 291).

Ту же тягу к «амебообразности» СЭ находит в «Алисе в стране чудес», в европейских и японских карикатурах, в эстраде, варьете и даже в «Шагренево́й коже». «И невольно приходишь к мысли, что через все эти примеры сквозит одна общая предпосылка притягательности — отказ от скованности раз навсегда закреплённой формы, свобода от окостенелости, способность динамически принять любую форму». «Существо определённой формы, существо, достигшее определённого облика, ведёт себя подобно первичной протоплазме» (2002, 2: 265). Следует поразительное предположение, высказанное, правда, в осторожной форме:

Трудно допустить в зрителе «воспоминание» о собственном бытии на подобной стадии — на истоках зародыша или по эволюционной лестнице вниз (хотя кто измерит глубину «подошвы» памяти такую, какою она сидит не только в мозгу, но во всех его предшественниках вплоть до клеточной ткани!) (Там же: 266).

Ни с чем, кроме «Котика Летаева», это, пожалуй, не сравнить — но Андрей Белый не облакал свои откровения в форму научной теории. Нет, не зря в квартире СЭ на почетном месте стоял привезённый из цюрихской клиники человеческой зародыш в формалине! (2002, 1: 85).

СЭ приводит и другие примеры «формального экстаза». На одной карикатуре изображены двенадцать кенгуру. Из сумки самого крупного выпрыгивает второй поменьше, из сумки второго — третий ещё мельче, и так до двенадцатого, совсем крохотного (2006: 258–259). Другая карикатура (С. Стейнберга) изображает человека, который рисует человека, который рисует человека, который... и т. д. Человек, иными словами, бесконечно «выходит из себя» (Там же: 261). Так же бесконечно тянется из себя самого стишок о попе и его собаке (Там же: 260), и так же «выходит из себя» медведь, которого Мюнхгаузен выгнал из его шкуры (Там же: 253). Ещё один пример «комической диалектики» — рисунок Стейнберга, где знак «Выход» изображен в виде указующего перста, на котором начерчена стрелка, направленная в противоположную сторону (Там же: 263).

*Каскад.* Чем же все-таки комическое отличается от пафоса или экстаза? СЭ даёт такое объяснение: диалектический переход из качества в качество «по природе своей есть динамический феномен. Существующий и мыслимый лишь в динамике, он в патетическом случае и имеет место как подлинный процесс. Динамика момента

перехода при пафосе сохраняется. В комическом случае мы имеем подобный же сдвиг, но проделанный... формально, то есть в статике». «При патетическом решении зритель сопереживал динамику процесса перехода из качества в качество... Здесь же вырваны звенья процесса, и полярные качества брошены в объятия друг другу» (1966/1934: 514). «Пафос есть момент динамического свершения (становления) диалектики явления. Комическое — формальное приложение диалектического начала к статическому случаю» (2002, 1: 426).

«Формальный экстаз», «комический пафос»... Формула, казалось бы, найдена, СЭ варьирует свой оксюморон на все лады, но в нем все равно чего-то не хватает. За неимением времени СЭ не додумывает мысль до конца, и в результате как эстетика пафоса, так и эстетика комического получаются реляционистскими. Двойственный, регрессирующий субъект и в том, и в другом случае переносит диалектику жизни в творчество, только в первом случае он это делает динамично и диалектично, а во втором — статично и формально.

Но чем вызвана неудача, которую, казалось бы, терпит субъект во втором случае? Разве комический художник — это неумелый художник? Если нет, то нужно признать, что он притворяется. Его неудача — всего лишь цирковой каскад, притворное падение. Именно тут и кроется различие, которого СЭ, похоже, не видит. Пафос искренен, комическое основано на притворстве. Возникает вопрос о пародии. СЭ его ставит, но он понимает пародию узко, а потому высказывает вполне традиционный взгляд:

Когда имеешь дело с пародией, оперируешь серьезной вещью, известной только группе людей, и представляешь ее этим людям в смешном виде. Во втором случае — комической обработке подвергается нечто всеобщее известное. Какой-то общий принцип. Общее положение. Первое атакует нечто, известное немногим. Второе задевает нечто, свойственное всем (1966/1934: 450).

Однако, если понимать пародию широко, эти различия неважны. Комическое, в отличие от пафоса, всегда пародийно, вторично. Подобно пародии, оно нацелено не на действительность (которая для комического — если только не включать в него иронию и сатиру — никакого интереса не представляет), а исключительно на репрезентацию этой действительности в человеческом сознании и поведении. Отсюда многократно отмеченная «антропологичность» комического, его направленность на человека как субъекта культуры и на создаваемые им культурные формы. Природные объекты кажутся смешными, лишь

будучи пародийно (т. е. неправильно) переосмыслены, тогда как пробуждать пафос они могут и сами по себе, без всякого переосмысления.

Иными словами, если пафос — это отношение, то комическое — это метаотношение, т. е. отношение к отношению. Юмор — единственное из всех чувств, которое не реляционно, а целиком субъективно (Козинцев, 20076: 29–51). В этом смысле можно сказать, что именно комическое представляет собой вторичную моделирующую систему, тогда как язык, серьезное искусство, серьезная игра и ритуал — первичные моделирующие системы. Комическое — это автопародия, результат рефлексии субъекта как родового существа о созданных им же первичных моделирующих системах. Соответственно, эстетика комического может быть только субъективистской. В этом ее отличие от эстетики пафоса, которая реляционна. Пафос действительно может, как и считал СЭ, служить способом выражения для любой идеи, между тем как комическое таким способом быть не может ввиду своей принципиальной формальности и «безыдейности». Если вспомнить слова О. М. Фрейденберг о древней пародии, можно сказать, что комическое — это «строгая форма без содержания». Сделать комическое «содержательным» означает уничтожить его. Или, если использовать выражение СЭ, которое он употребил по отношению к цирку (см. ниже), комическое, в отличие от пафоса, «самосодержательно».

Подобно подавляющему большинству теоретиков, СЭ этого отличия не замечает. Споря с объективистскими теориями и утверждая, что «комического в себе не существует», он выступает за реляционистскую эстетику комического («комическое — некоторое особое отношение к явлению»), уравнивая в этом смысле комическое с пафосом (1966/1934: 452). Интересно, что Жан Поль (1981/1804: 135) делал то же самое на субъективистской основе: «Комическое, как и возвышенное, никогда не обитает в объекте, но всегда обитает в субъекте».

СЭ поднимает вопрос о самопародии, но трактует ее узко и относит лишь к субъекту как индивидууму (конкретно — к себе самому). В сценарии «МММ» герой от волнения глотает микрофон (1977/1932–1933: 141). СЭ разъясняет, что этот эпизод пародирует метод внутреннего монолога, который присутствовал в замысле его «Американской трагедии» (2002, 1: 128–129). Однако, как писал Ю. Н. Тынянов (1977/1919–1929: 201), не только комедия может пародировать трагедию, но и трагедия — комедию. На одной из ранних серийных карикатур СЭ изображены похождения ожившей статуи Сфинкс в современном городе. Она пугает прохожих, читает газету под зонтом, сходит с постамента, садится на пароход, отплывающий

в Египет, флиртует с капитаном, бежит по пустыне и, наконец, занимает свое законное место под сенью пирамид (1964а). Как не вспомнить вскакивающего мраморного льва в «Потемкине», появившегося позже! Но стоит лишь немного ослабить эмоциональное воздействие, как пафос снова деградирует к пародии. СЭ пишет, что, когда Э. Майзель (композитор музыки к немецкому варианту «Потемкина») нарушил темп музыки, кадры со львами вызвали смех в зале. Видимо, они показались неуместными, причем зрители усмотрели преднамеренную (комическую) неуместность там, где речь шла лишь о техническом сбое.

Была чуть нарушена машина цепкости ритма — и восприятие львов успело «проскользнуть» из сферы восприятия чувственным мышлением в сферу — умозрительного. Что же иное, кроме смеха, вскочившие львы способны вызвать у логики?? (2002, 1: 192–193).

В. В. Забродин (2011: 217) приводит еще один пример того, как возвышенное у СЭ заимствует шаблоны «низкого жанра»: трагедия Ефросиньи и Владимира Старицких в «Иване Грозном» воспроизводит комические попытки властной матери СЭ руководить взрослым сыном.

*Charlie The Grown Up?* Цирк, по СЭ, — «разновидность искусства, в которой сохранилась в чистом виде только чувственная компонента, т. е. та компонента, которая во всех иных случаях является лишь формой воплощения неких сюжетно-идейных содержаний» (2002, 1: 434). «То, что видит здесь перед собою на арене зритель — это миллионный вариант воссоздания того, через что давно-давно проходил сам он в образе предков» (Там же: 435).

Цирк совершенно безнадежен по линии «осмысления» или осмысленного использования его... Двадцать пять лет систематических и неудачных попыток сделать из цирковой программы «идейное целое» могли бы сами по себе служить подтверждением этой мысли для тех, кому недостаточно ясно, что цирковое зрелище самосодержательно... так как исчерпывающим его содержанием является изображение именно той стадии бытия и те образы поведения, через которые переносно затем работает повышенный заряд исторически сменяющихся содержаний... Все попытки «политизировать» цирк, осмыслить его, сделать актуальным и злободневным... ни к чему не приводят (одни лишь клоунские антре да куплеты, и то в очень поверхностной форме чрезвычайно невысокого уровня — изредка бывают злободневны) (Там же: 435).

Вяч. Вс. Иванов (1998: 297, 300) считал, что эти высказывания СЭ ставят под сомнение «прогрессивную часть» его теории и бьют по всей программе идеологического наполнения советского искусства, с которой Эйзенштейн якобы никогда не мог согласиться. На самом деле из того, что цирк — «чистая форма», не следует, что и прочие искусства чисто формальны. Противоречие действительно возникает, но касается оно не всего искусства, а только комического. Вернее, лишь того внутренне противоречивого жанра, который пытается быть комическим, по сути не будучи таковым, — сатиры.

Цирк внутренне неоднороден, в нем присутствуют оба полюса эстетики СЭ — и пафос, и комизм. Восторгаясь цирком как «чистой формой», СЭ игнорирует эту неоднородность. Акробат, жонглер, укротитель вызывают восхищение, восторг, но не смех. Они не притворяются, никому не подражают, никого не играют, их система первична, их экстрим — воплощение удачи. Смеются над клоуном — этим вечным притворно-неудачливым подражателем. Он притворяется, играет, его система вторична, пародийна. Но пародирует он не столько экстремальное искусство своих патетических цирковых собратьев, сколько человека «вообще» — человека как родового субъекта, который играет свою обобщенную роль неудачно. Посередине между акробатом, жонглером и укротителем, с одной стороны, и клоуном — с другой, находится фокусник: как наследник шамана, он вызывает почтение, как наследник трикстера — смешит. Примерно таков же статус дрессировщика безобидных животных: он восхищает, его животные смешат.

Почему нельзя, по выражению СЭ, «осмыслить» цирк? По отношению к патетическим его видам ответ очевиден: их экстремальность ограничивает возможность сочетать их с актерской игрой. Исключения вроде Маргариты Назаровой лишь подтверждают правило: играть эти артисты могут лишь самих себя. Каскадер, дублирующий актера, не играет роль за него, а тайком от зрителя подменяет его в момент, когда экстрим важнее драматического искусства. Так СЭ, загримировавшись священником, изобразил падение в люк броненосца. Таким образом, причина «самосодержательности» патетических элементов цирка не принципиальная, а техническая. Пафос вполне может служить способом выражения идейного содержания, на чем и основано серьезное искусство, в частности искусство СЭ.

Вопрос о том, почему нельзя превратить клоунаду в сатиру, более сложен, ведь комическое, в отличие от пафоса, вторично, пародийно. Вопрос касается не только цирковой клоунады, а и любого комического

искусства, пародийного по природе. Что же в таком случае мешает использовать его для пародирования конкретных лиц и явлений? Почему так трудно соединить комическое с моралью и политикой? Здесь трудность не техническая, а принципиальная. На первый взгляд, Чаплин успешно сплавляет комическую форму с идеологическим содержанием в «Новых временах», «Огнях большого города» и во многих других фильмах. На самом же деле речь идет не о проникновении морали (и, соответственно, сатиры) в клоунаду, а о перенесении клоунады в условия, с нею несовместимые. Или, как писал СЭ, «то, что сатирик обязан двухпланово вводить внутрь самого произведения, то комик Чаплин делает однопланово. Он смеется непосредственно. Сатирическое опосредование создается из наплыва гримасы Чаплина обратно на условия, ее создавшие» (1968/1945: 510). Иными словами, клоунада остается сама собою, она не «осмысливается», лишь ее контекст меняется, придавая всему произведению (но не ей самой!) сатирический смысл. Сплава не происходит, форма и содержание остаются антагонистичными, их равновесие всегда очень шаткое. Идеология улетучивается ровно в той мере, в какой произведение смешит. И наоборот, усиление сатиричности (т. е. идеологического содержания) ослабляет смеховое начало.

Совсем иная ситуация возникает, когда Чаплин пытается «осмыслить» клоунаду, как это происходит в «Великом диктаторе». По словам СЭ, здесь впервые не Чаплин во власти своего метода, а метод в его взрослых руках. *Charlie The Kid* превратился в *Charlie The Grown Up* (Там же: 520–521). Восторженная оценка фильма расходится у СЭ с его теорией цирка как «чистой формы». Неразрешимое противоречие возникает и у самого Чаплина. Возможно, ни в одном другом произведении мирового искусства внутренняя противоречивость сатиры, антагонистичность двух ее элементов, не проявилась с такой ясностью.

В «Великом диктаторе» Чаплин пытается сделать именно то, что, по справедливому утверждению СЭ, сделать невозможно — политизировать саму клоунаду, а не только ее контекст. Говоря об инфантилизме, о детском аморализме (вернее, внеморальности) Чаплина, о черном юморе его гэггов и трюков, СЭ не замечает, что черный юмор полярно противоположен сатире с ее высокоморальными задачами. Не замечает этого, видимо, и Чаплин. И, что еще хуже, у СЭ с его привычкой доводить теорию до крайности возникает (пусть лишь на миг) чудовищная, чисто фрейдистская аналогия между инфантилизмом Чаплина и инфантилизмом... Гитлера. Получается, что разница лишь

в том, сохранил ли человек инфантильность и необузданность детских желаний во взрослом состоянии. Если да, возникает агрессор. А если это ушло в подсознание, возникает комик?

На самом же деле невозможность «осмыслить» клоунаду в том и состоит, что она внеморальна, т. е. одинаково чужда и морали, и аморальности. Комическое, будучи не отношением, а метаотношением, нейтрализует любое отношение к действительности и представляет собою, по словам Канта (1994/1790: 205), «игру представлениями рассудка, посредством которых ничего не мыслится». В освобождении от бремени смысла и состоит причина радости при восприятии комического. Вопреки психоанализу, источник комического — не в расщепленности субъекта и не в конфликте между Сверх-Я и Оно, в равной мере направленных на один и тот же объект во внешнем мире, а в игровой деятельности целостного субъекта, который на время утрачивает интерес к любым объектам внешнего мира и освобождает себя от всех тревог и забот, с этими объектами связанных. Это позволяет субъекту рефлексировать о своем индивидуальном и родовом прошлом, о диалектике своего постоянства и непостоянства в процессе развития и об отражении внешнего мира в собственном сознании и в языке. Комическое, в отличие от пафоса, уравнивает людей, поскольку имеет дело с противоречиями очень глубокого уровня — не индивидуальными и не социальными, а родовыми, эволюционными. Эти противоречия бесконечно далеки от каких-либо сиюминутных политических задач, пусть и громадной важности. Однако именно такие задачи и ставятся в «Великом диктаторе».

Гражданская позиция Чаплина-режиссера безукоризненна. Его цель в высшей степени благородна — сделать злобное чудовище смешным, чтобы у людей пропал страх перед ним. Но как может с этим справиться Чаплин-актер? Ведь клоун в принципе не изображает никого конкретного, единственный его прототип — обобщенный *Homo sapiens*, единственный объект его пародии — обобщенная человеческая деятельность, что несовместимо со злободневностью. Несовместимость эта проявляется у «повзрослевших» клоунов в неменьшей степени, чем у инфантильных. Так, музыкальный дуэт Чаплина и Китона в финале «Огней рампы» — не сатира на плохих музыкантов, а гениальная метафора тщетности человеческих усилий. Стоит лишь подумать, что перед нами не неудачная и потому достойная смеха имитация, а жизнь — и комизм вытесняется пафосом, а до искусства Кафки или Беккета остается лишь шаг. К счастью, в конце номера происходит чудо — хаос побеждается искусством, пусть в финале все равно смерть.

В «Великом диктаторе» все иначе. Пытаясь с помощью доступных ему средств осмеять не обобщенного, а конкретного человека, Чаплин невольно, пусть и в небольшой степени, очеловечивает монстра. В реальном Гитлере не было ничего клоунского. Сатирический же Хинкель в фильме говорит тарабарщину, сгибает голосом микрофон, швыряется едой, по ошибке смешивает клубнику с горчицей, ест эту смесь, подбрасывает надувной глобус собственным задом, губит испытателей новых средств защиты (понятно, что это единственный эпизод фильма, куда мог проникнуть черный юмор, столь свойственный чаплинской клоунаде), короче говоря, демонстрирует массу клоунских трюков, которые при всем желании нельзя было ни приписать его прототипу, ни даже счесть гиперболой. Вдобавок Чаплин вводит комических дублеров — для большей надежности сразу двух — «хорошего» (Маленького Брадобрея) и «плохого» (менее зловредного, по сравнению с Гитлером, и потому более уязвимого Муссолини). В конечном же итоге, несмотря на всю изобретательность режиссера, приходится признать, что попытка сатирически «осмыслить» клоунату, политизировать ее или, что одно и то же, поставить ее на службу морали чревата неудачей, даже если сатирик гениален. Каскад, самопародирование, внеморальный инфантилизм — неотъемлемые элементы комического, и они несовместимы с высокоморальной позицией сатирика.

Позже, сознавая разлад между замыслом и воплощением, Чаплин (2000: 222) написал:

Гитлера необходимо было высмеять. Конечно, если бы я знал тогда о подлинных ужасах немецких концлагерей, я не смог бы сделать «Диктатора», не смог бы смеяться над нацистами, над их чудовищной манией уничтожения.

*Теория и практика.* Возможна ли комическая сатира, если объект слаб и ничтожен? Таков взгляд подавляющего большинства теоретиков, от Аристотеля до самого СЭ. «Смех, — писал он, — не более как легкое оружие, разящее так же смертельно там, где незачем пускать всесокрушающие танки социальной гневности» (1968: 84). Как согласовать это с его оценкой «Великого диктатора», не вполне понятно.

На призыв руководителя Союзкино Б. З. Шумяцкого, назвавшего создание советской кинокомедии первоочередной задачей, СЭ с увлечением откликается замыслом комедии «МММ» (Клейман, 1992). Он записывает, что начинает «серьезнейший эксперимент», имеющий



целью «экспериментальное раскрытие нового жанра — советской комической» (1997/1932–1933: 153). Здесь его теория комического должна была найти применение на практике, поскольку «подлинная культура искусства неразрывно складывается из особых элементов культуры тематики плюс культура методов воздействия. Комическая фильма в этом плане наиболее благодарный материал — новизна приема всегда кажется смешной» (Там же).

Последняя фраза требует комментариев. Смешным зрители могут счесть автора, а не его вещь. Провал чеховской «Чайки» (ее подзаголовок — «комедия») в Петербурге сопровождался смехом зрителей. Конечно, СЭ хотел бы слышать не такой смех, и не такой, каким смеялись зрители, когда кадры со «вскакивающим» львом из «Броненосца “Потемкина”» сопровождались неподходящей музыкой, а такой, который раздавался в зале при показе монтажной фразы «Боги» в «Октябре» (2002, 1: 73). Однако его преклонение перед цирком, видимо, отодвинуло эту проблему на второй план, ведь для клоуна смех зрителей — всегда показатель успеха. Над плохим клоуном не смеются именно потому, что над хорошим клоуном смеются.

«Сейчас механика смешных спектаклей по большей части такова, — писал СЭ, — в разворачиваемую цепь положений содержания вклиниваются трюки беспредметной смехотворности». Задача в том, чтобы «проделать это невероятное проникновение противоположностей друг в друга: чтобы элементы тезы содержания не становились рядом с элементами смешного, а ухитрялись воплощаться друг через друга» (1997/1932–1933: 154). Тезой СЭ называл абстрактно сформулированную идею, антитезой — «атавистический» способ ее выражения, их синтезом — чудо произведения искусства (2002, 1: 138). Судя по словам «невероятное» и «ухитрялись», СЭ помнил о самосодержательности клоунады и о безнадежности попыток сделать ее злободневной. Тем не менее его готовность откликнуться на призыв руководства в данном случае вовсе не кажется вынужденной.

Герой «МММ» — «носитель административного восторга... при лучшей благонамеренности, но безнадежной обывательщине. Он настолько энтузиаст, что даже симпатичен» (1997/1932–1933: 154). Возможно, и так, но почувствовать это очень непросто. Например, Н. И. Клейман (2000: 55) улавливает в замысле фильма совсем иные ноты, в частности сатиру на «нелепый и зловещий “административный пафос”». Стихотворный сценарий изыскан, стилизован, перегружен интертекстуальными аллюзиями и явно не адресован ни широкому зрителю, ни начальству. «Чувственная компонента», которую

СЭ справедливо считал главной в комическом искусстве, тонет под грузом интеллектуализма. Кто без авторских комментариев способен догадаться, что проглатывание микрофона — изощренная автопародия, иносказательно отсылающая к другому нереализованному фильму? Трудно понять, каким получился бы «МММ», если бы не был отложен. Почти наверняка ему не хватало бы наивности, присущей фильмам Чаплина, Диснея и... Александрова — той наивности, без которой комическое искусство, в отличие от патетического, обойтись не может.

Можно ли, однако, думать, что симпатичность героя, если она действительно входила в авторский замысел, застраховала бы фильм от неразрешимых противоречий «Великого диктатора»? Возможно, в какой-то мере (вспомним плутовские романы Ильфа и Петрова). Но и в этом случае «проникновения противоположностей друг в друга», к чему стремился СЭ, все равно бы не произошло. Антагонизм формы и содержания лишь сгладился бы, но не исчез. Комическое по своей сути так же не имеет отношения к особенностям советской действительности, как и к особенностям нацистской, капиталистической или любой иной. Оно имеет отношение лишь к человеческому бытию в целом, в этом и состоит его самосодержательность. Смех — не «легкое оружие»; он вообще не оружие. Смех — зеркало для человека как родового существа.

Будучи «антипафосом», комическое одинаково чуждо любому пафосу — как тоталитарному, так и антитоталитарному. Оно пародийно по природе, а потому призвано вечно оставаться «чистой формой», отторгающей любое содержание. Или, по СЭ, «чем же иным может быть определение комического с позиций сего дня, как не отрицанием базы всего сущего в сегодняшнем его понимании!» (1966/1934: 516).

### 7.3. РАЗНОНАПРАВЛЕННОЕ ДВУГОЛОСООЕ СЛОВО:

#### ЭСТЕТИКА И СЕМИОТИКА ЮМОРА<sup>7</sup>

##### 1

Юмор — особое отношение человека к противоречивому миру либо противоречивое отношение его к миру, таков традиционный взгляд. Создатели современных лингвистических теорий словесного

---

<sup>7</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2013б.

юмора<sup>8</sup> полагают, что противоречие заключено в семантике текста — в его отношении к реальности, подлинной или созданной фантазией (Raskin, 1985; Attardo, Raskin, 1991; Attardo, 1994; 2001; Ritchie, 2004). Субъект поставлен перед необходимостью выбора между двумя противоречивыми интерпретациями объекта. Противоречие возникает по-разному: либо объект трактуется реалистично, но двусмысленно (Shultz, 1972), либо трактовка основана на фантазии и ущербной логике (Suls, 1972; сравнение этих разновидностей см.: Ritchie, 2004: 55–57; Apter, Desselles, 2012). От субъекта же требуется мгновенное переосмысление объекта. Когнитивные лингвисты называют это «сменой фреймов» (Минский, 1988; Coulson, 2001).

Согласно наиболее влиятельной современной лингвистической теории, сформулированной В. Раскиным, для того, чтобы текст был юмористическим, необходимо и достаточно, во-первых, чтобы он был совместим с двумя взаимоисключающими семантическими скриптами (скрипт — понятие, примерно эквивалентное фрейму у когнитивных лингвистов), а во-вторых, чтобы эти скрипты были противопоставлены и образовывали бинарную оппозицию, построенную на категориях, базовых для человеческой жизни: «истина/ложь», «возможное/невозможное», «секс/не-секс» и т. д. (Raskin, 1985: 99, 113, 115; Attardo, 1994: 203–205; Attardo, 2001: 17–20). По словам С. Аттардо (ведущего представителя школы Раскина), совместимость скриптов без их противопоставленности присутствует в многозначных, метафорических и мифических текстах, тогда как противопоставленность без совместимости свидетельствует о серьезном конфликте (Attardo, 1994: 204). Кроме того, согласно Раскину и Аттардо, юмористические тексты относятся к «недобросовестному модусу коммуникации» (*non-bona fide mode*), поскольку нарушают коммуникативные постулаты Г. П. Грайса (1985):

В большинстве анекдотов... двусмысленность создана преднамеренно, и в намерение говорящего входят две интерпретации, которые, по его замыслу, должен воспринять слушающий (Raskin, 1985: 115).

---

<sup>8</sup> Термин «юмор» здесь понимается в довольно широком смысле, в значительной мере совпадающем со смыслом традиционного термина «комическое». Однако, в отличие от современных западных исследователей, я не включаю сюда ни иронию, ни сатиру — явления, находящиеся на границе между смехом и серьезностью.

Согласно Аттардо, для юмора необходим также «логический механизм», соединяющий оба скрипта (Attardo, 2001: 25–26).

Что ж, посмотрим, как эта теория работает. На Тайной вечере Иисус провозгласил, что хлеб — это его тело, а вино — его кровь. Смена фреймов не подлежит сомнению. Оба скрипта — мирской и мистический — противопоставлены и совместимы, по крайней мере, частично (для верующих, принимающих Причастие — полностью). Едва ли кто усомнится, что такие оппозиции, как «реальное/нереальное» и «профанное/сакральное», относятся к числу базовых. Двусмысленность была преднамеренной — говорящий явно хотел, чтобы обе интерпретации были восприняты слушающими (видимо, он не слышал о постулатах Грайса). Налицо и логический механизм: несмотря на транссубстанциацию, тело Иисуса остается твердым веществом (хлебом), а кровь — жидкостью (вином, скорее всего красным). Ученики, несомненно, были в замешательстве, но источники ничего не сообщают об их смехе. По крайней мере, в наши дни мало кто принимает слова, произносимые во время причастия, за шутку.

Возьмем другой пример. В новелле Томаса Манна «Обманутая» пятидесятилетняя женщина влюбляется в молодого человека. Этой любви она приписывает то, что у нее возобновились маточные кровотечения. Причиной, однако, оказывается рак, от которого она вскоре умирает. Оба скрипта новеллы совмещены и противопоставлены. Нет оппозиций более фундаментальных, чем «жизнь/смерть» и «любовь/смерть» (в терминах Раскина «секс/не-секс»). Не только героиня, но и читатель становится жертвой обмана, держащегося на безупречном логическом механизме. Предположить, что текст не кажется смешным из-за трагизма описываемой ситуации, значило бы не считаться с тем фактом, что черный юмор повествует о событиях не менее печальных.

Если эти примеры кажутся экзотичными, то вот еще один, вполне обычный — детектив. В нем всегда присутствуют два совместимых и противопоставленных скрипта. Оппозиция «преступник/невиновный», как и более общая — «зло/добро», относится к числу базовых. Автор намеренно создает двусмысленность, прибегая к недобросовестному модусу коммуникации и путая оба скрипта в сознании читателя. Короче говоря, и тут все «достаточные» условия соблюдения, но читатель почему-то не смеется. Без логического механизма, соединяющего «скрипт преступника» со «скриптом невиновного», детектив невозможен. Даже «пуант» — фраза в финале, неожиданно

снимающая двусмысленность и указывающая на преступника — присутствует, как и в анекдоте, а смеха все равно нет<sup>9</sup>.

Нетрудно показать, что рассмотренные условия не только не достаточны, но и не необходимы, так как людей нередко смешат тексты, где никакой оппозиции скриптов обнаружить не удастся, например «невинные» каламбуры (Morreall, 2004; Apter, Desselles, 2012)<sup>10</sup>. Наверно, главный урок, который можно извлечь из многовековых безуспешных попыток вывести эссенциалистскую формулу смешного, основанную на кажущейся семантике юмористических текстов, состоит в том, что эти попытки обречены на неудачу. Вызвано это тем, что любой юмористический текст имеет двойное дно, так как помимо автора (и исполнителя, если речь идет об устном юморе) тут незримо присутствует еще одна фигура — «неупомянутый сказчик». Он-то и уничтожает семантику текста, ради него все и затевается.

## 2

О сказе впервые заговорили русские формалисты, работы которых заложили основы современной нарратологии. В статье о гоголевской «Шинели» Б. М. Эйхенбаум (1924/1919а: 187) писал, что главное в этой вещи — не сюжет, а мимика, декламация: «...исполнитель, почти комедиант скрывается за печатным текстом “Шинели”». Тексты такого рода Эйхенбаум отнес к категории «воспроизводящего комического сказа». Воспроизводящий комический сказ, в отличие от повествующего, носит характер игры (Там же: 172). Несколько позже Эйхенбаум (1924: 8) пришел к выводу, что квинтэссенцией искусства является комедия, так как именно в ней находит самое полное воплощение знаменитый шиллеровский тезис — «Настоящая тайна искусства мастера заключается в том, чтобы формой уничтожить содержание» (Шиллер 1957/1793–1794: 326).

---

<sup>9</sup> Попытка ученицы В. Раскина К. Тризенберг спасти теорию от этой убийственной для нее аналогии ссылками на то, что разгадка в некоторых детективах, в отличие от анекдотов, складывается постепенно, «по кусочкам», причем некоторые читатели, узнав ее, якобы смеются от радости (Triezenberg, 2008: 541), может сама по себе вызвать улыбку.

<sup>10</sup> Другой ученик Раскина, К. Хемпельманн, считает, что подлинный юмор всегда референтивен, а каламбуры без семантических оппозиций — «бедные родственники» референтивных шуток (Hempelmann, 2004). На самом деле «бедный родственник» в юморе — именно смысл, поскольку сущность юмора состоит в уничтожении семантики и в вытеснении означаемого означающим.

Действительно, выясняется, что эта формула в ее узком смысле безоговорочно применима лишь к комедии, тогда как ее узкое толкование по отношению к трагедии, да и вообще к серьезному искусству, противоречит очевидности<sup>11</sup>. Именно поэтому Эйхенбауму так важно было показать комический, а не реалистический и не психологический характер «Шинели». Странно, что исследователи, в том числе и сами формалисты, почти не обращали внимания на тот факт, что последовательно формалистическая эстетика — это, в сущности, и есть эстетика комического (см.: Ану, 1985; Ханзен-Лёве, 2001: 192–198; Сошкин, 2012), хотя не только работа Эйхенбаума о «Шинели», но и разбор В. Б. Шкловским «Тристрама Шенди» вплотную к этому подводит (Шкловский, 1929/1921б). Впоследствии, в статье о фельетоне, Шкловский связал фигуру «неупомянутого сказчика» со своей теорией остранения. Неупомянутый сказчик, по Шкловскому, — это прием, который автор использует для остранения темы (1928: 69).

В статье о комическом Шкловский (1922: 66) пишет: «...кровь в анекдотах не кровава, берутся не вещи, а отношения вещей... Вещи в анекдотах не значат сами по себе ничего. Важно сопоставление вещей». Но это нельзя считать критерием комического, ведь то же самое он справедливо относил ко всей литературе (Шкловский, 1929/1921а: 226). Гораздо важнее, что «трагическое отличается от комического не материалом, из которого построена композиция, а, главным образом, ключом, написанным перед произведением» (Шкловский, 1922: 66). Это верно, но отношения тут асимметричны. Трагическое, лирическое и всякое иное искусство, кроме комического — это немаркированный (основной) член бинарной оппозиции. Оно не нуждается ни в каком ключе и говорит само за себя, ибо основано на обычных душевных эмоциях, пусть и эстетически изолированных<sup>12</sup>. Комическое же искусство — маркированный, «странный» член оппозиции, оно-то и нуждается в ключе, означающем необходимость не просто

---

<sup>11</sup> Л. С. Выготский (1997/1925: 262) сделал шиллеровскую формулу центральной в своей теории искусства. Но приводимые им примеры, от Крылова до Бунина, ясно показывают, что слова «уничтожение содержания формой» («противочувствие», по Выготскому) могут иметь по отношению к серьезному искусству лишь переносный смысл, тогда как по отношению к комическому (которому всегда уделялось меньше внимания из-за его несерьезности) — самый прямой.

<sup>12</sup> Об эстетической изоляции см.: Гаман, 1913: 18–19, 59–60.

изолировать эти эмоции, а полностью их отключить, оставив всего одну — радость полного, хотя и временного, освобождения<sup>13</sup>.

Б. М. Эйхенбаум увидел такой ключ в гоголевском сказе (см. выше). Близкие идеи развивал В. В. Виноградов (1980/1925: 51–53), предложивший свою теорию сказа. Он писал о языковой (стилистической) маске автора, которая может быть неподходящей для него и даже уродливой, как в случае гоголевского Рудого Панька. В этом случае маска воспринимается как игровой сигнал и комический прием. Теорию маски как литературного приема в те же годы разрабатывал и И. А. Груздев (1922). А спустя 60 лет термин «авторская маска» употребил (без ссылки на Груздева и Виноградова) К. Мамгрэн по отношению к американским постмодернистским текстам (Malmgren, 1985: 160, 164)<sup>14</sup>.

В книге 1929 г. о Достоевском М. М. Бахтин показал, что смешение чужой и чуждой речи с собственной речью говорящего часто встречается и в литературе, и в жизни. Это явление он назвал «разнонаправленным двуголосым словом» и отнес сюда все разновидности пародии (Бахтин, 2000/1929: 94–96). Одновременно и под его непосредственным влиянием В. Н. Волошинов (1993/1929: 146) писал о «запрятанной чужой речи», которая может «настолько... окрасить в тона героя авторский контекст, что он сам начнет звучать как “чужая речь”». Рассказ при этом ведется исключительно в пределах узкого кругозора героя. Такая речь является не столько средством референции к объекту (герою), сколько частью объекта. Иными словами, субъект (автор), прямо об этом не говоря, уступает свою повествовательную функцию объекту с пародийной целью. Прямой смысл подобного рассказа играет второстепенную роль, о чем писал и Эйхенбаум. Иными словами, говорить о семантике тут можно лишь в совершенно особом смысле. Так, весь «Скверный анекдот» Достоевского целиком

---

<sup>13</sup> Мысль о трагическом и юморе как членах бинарной оппозиции, различающихся всего одним признаком, высказал Л. Е. Пинский в письме Г. М. Козинцеву, но асимметрии этой оппозиции он, по-видимому, не заметил (Пинский, 2019: 75–76).

<sup>14</sup> О постмодернистской эстетике можно сказать то же, что о об эстетике формалистов: все, что она с большими натяжками пытается приписать всякому искусству, целиком и без малейших натяжек применимо к искусству комическому. Сами постмодернисты, впрочем, проявляют к юмору мало интереса, что не удивительно: если всякий текст имплицитно несерьезен, то специально изучать эксплицитно несерьезные тексты незачем.

...может быть взят в кавычки, как рассказ «рассказчика», хотя тематически и композиционно не отмеченного... В каждом пошлом эпитете рассказа автор через *medium* рассказчика иронизирует и издевается над своим героем (Волошинов, 1993/1929: 352, 354).

Позже, развивая те же взгляды, А. К. Жолковский (1994) предложил термин «графоманство как прием».

Согласно современной нарратологии, сказчик присутствует в любом литературном произведении независимо от того, упомянут он или нет. «Первое, с чем согласится почти каждый современный специалист в области повествования, — это то, что нарраторов нельзя путать с авторами» (Abbott, 2002: 63).

### 3

Как ни удивительно, достижения нарратологии реже всего применяются как раз в той области, где потребность в них особенно высока, — в теории юмора. Анализируя тексты О. Уайльда и А. Алле, С. Аттардо признает, что в литературном юморе присутствует неупомянутый нарратор, который «говорит вещи, кажущиеся читателю несуразными. Поэтому приходится либо допустить, что автор не справляется со своей задачей, либо постулировать имплицитного промежуточного автора, которого автор высмеивает» (Attardo, 2001: 164).

Однако анекдоты Аттардо анализирует с противоположных позиций (Attardo, 1994: 277–283). Он спорит с «теорией цитации», сформулированной Д. Спербером и Д. Уилсон по отношению к иронии (Sperber, Wilson, 1986: 200–201, 240–241). «Теория цитации» гласит, что иронизирующий человек нарушает коммуникативные постулаты Грайса (особенно постулат качества) лишь для того, чтобы высмеять кого-то, на чью точку зрения он временно становится в полемических целях.

Но если ирония родственна пародии, о чем задолго до Спербера и Уилсон писал Бахтин (2000/1929: 91), а до него — Л. Шпитцер (Spitzer, 1922: 175–176), то почему та же логика почти никогда не применяется к юмору?<sup>15</sup> Хотя в юморе нет полемики и «неупомянутый

---

<sup>15</sup> К числу редких исключений относится работа О. Дюкро (Ducrot, 1984: 213), который, впрочем, упоминает о юморе лишь вскользь, при обсуждении иронии. Согласно Дюкро, юмор — разновидность иронии, отличающаяся тем, что



сказчик» — фигура вымышленная, разве лишь спор может придать нашей речи двуголосие? Например, повторяя пошлости, произносимые героями анекдотов, мы можем сослаться на то, что эти слова принадлежат не нам (Yamaguchi, 1988). Аттардо называет такую трактовку «слабой версией теории цитации» и отвергает ее, указывая, что рассказчик несет ответственность за рассказ и потому не имеет права прятаться за его героев.

Но ведь бывает и «скрытая цитация» (Аттардо называет ее «цитацией нулевого уровня»). Это именно то разнонаправленное двуголосие, о котором писали Бахтин, формалисты, да и сам Аттардо при анализе литературного юмора. Допущение «нулевого уровня» он называет «сильной версией теории цитации», гласящей, что коммуникативные постулаты нарушаются не на том уровне, на который помещает себя говорящий<sup>16</sup>. Анализируя анекдоты, Аттардо отвергает и эту версию, поскольку, как ему кажется, «в тексте нет никакого следа отстранения говорящего от его высказывания». По Аттардо, говорящий сам нарушает коммуникативные постулаты. Поступая так, он переключается в «модус недобросовестной коммуникации». Если слушающий следует его примеру, коммуникация оказывается успешной, несмотря на нарушение коммуникативных постулатов.

Ситуация, надо признать, парадоксальная. С одной стороны, нарратологи в один голос утверждают, что рассказчик (упомнутый или неупомнутый) присутствует в любом литературном произведении и что его нельзя путать с автором даже в «добросовестных» текстах от первого лица, например в автобиографиях (Abbott, 2002: 63), с чем как будто согласен и Аттардо (2001: 81, 164–165, 179). С другой стороны, сам он полагает, что при рассказывании анекдотов автор и скрытый нарратор (не тот, кто реально пересказывает анекдот, а тот, на чью точку зрения становится автор) — одно и то же лицо, какие бы глупости и пошлости это лицо ни изрекало.

---

пародируемый нарратор (*énonciateur*) не обозначен. Это не кто-то конкретный, как в иронии, а «обобщенный Другой». Несообразность в юморе, таким образом, высказывается бездарно, «в воздух».

<sup>16</sup> М. Вулфенштайн, изучив развитие детского юмора, проследила, как в процессе взросления ребенок переходит от практических шалостей к словесным и все более цивилизованным способам обходить запрет. Финалом этого процесса являются анекдоты. Стадии развития таковы: 1) я это делаю; 2) это делаю не я; 3) это говорю не я; 4) это думаю не я (Wolfenstein, 1954: 166–167). Третья стадия соответствует слабой версии теории цитации, четвертая — сильной.

Разрешение парадокса состоит, видимо, в том, что литература, как все признают, живет по собственным законам, а не по тем, которые Грайс сформулировал для бытового общения. Анекдоты же (и это тоже признают все) — жанр третьесортный, что якобы и оправдывает применение к ним норм повседневного дискурса. Да, юмор несерьезен по определению. Но значит ли это, что его можно изучать лишь в аспекте коммуникативных постулатов? Разве несоответствие анекдотов канонам серьезной литературы исключает применение к ним теории двуголосия (или, по Аттардо, сильной версии теории цитации)? На мой взгляд, дело обстоит как раз наоборот, ведь анекдот — квинтэссенция «воспроизводящего комического сказа».

Различие между двумя подходами («недобросовестная коммуникация» и «разнонаправленное двуголосие») может показаться чисто терминологическим. Если человек притворяется кем-то, кто хуже его — остается ли он самим собою? Вопрос на первый взгляд кажется праздным, ведь ответ зависит от того, какой смысл мы вкладываем в слова «притворяться» и «оставаться самим собою». Дело, однако, не только в словах.

Юмор — притворство, в этом не сомневается никто. Но какое притворство? Ведь и серьезное искусство — притворство, и вряд ли его можно назвать «добросовестной коммуникацией» в житейском смысле. Не всякое искусство отвечает высоким стандартам. Но художники, создающие серьезное искусство, по крайней мере стремятся к высоким стандартам, тогда как создатели комического искусства почему-то стремятся к низким. В этом и заключена тайна юмора. Согласно Аристотелю, сочинители комедий не только «изображают людей худших, чем ныне существующие», но и «подражают худшим людям» (Poet. 1448a: 16; 1449a: 32). Если допустить, что подражанием занимаются все причастные к комическому — не только актеры, но и авторы<sup>17</sup>, — то получается, что «сильная версия теории цитации» восходит именно к Аристотелю. Но если юмор — разновидность того, что Бахтин назвал «разнонаправленным двуголосым словом», если он существует лишь в силу конфликта между автором и неупомянутым рассказчиком (т. е. ролью, которую играет автор и которая разительно отличается от его сущности), то уместен вопрос: что это за роль?

---

<sup>17</sup> Сохранившиеся части «Поэтики» такому допущению не противоречат, а морализирующие пассажи из «Никомаховой этики» о шутах, не шадящих ни себя, ни других, и о том, что иные насмешки следовало бы запретить (Eth. Nic. IV, 14 (VIII)), прямо его подтверждают, ведь шут — это автор и актер в одном лице.

Теория «недобросовестной коммуникации» не только не отвечает на этот вопрос, но и не ставит его.

Исследователи юмора обычно игнорируют разнонаправленное двуголосие юмористических текстов, их пародийность, конфликт между автором и его ролью. Одна из причин, видимо, в том, что юмор — это социальный институт наряду с другими институтами. Комедия — жанр, занимающий законное место рядом с трагедией. Анекдоты и карикатуры — тоже формы комического искусства. По правде говоря, не самые высшие формы; и, тем не менее, многие из них остроумны и художественны. Часто они кажутся реалистичными — иногда сатиричными, иногда безобидными, но совсем не пародийными. Мысль о том, что их создатели «подражали худшим людям» не только на уровне изображаемого, но и на уровне авторства, с трудом укладывается в сознании. Другая причина, в силу которой пародийность юмора игнорируется, состоит в том, что мы замечаем пародию, лишь когда она направлена на конкретный объект.

При ближайшем рассмотрении, однако, текст оказывается юмористическим лишь постольку, поскольку он двуголос и разнонаправлен, независимо от того, замечаем ли мы присутствие «неупомянутого сказчика» или нет, и кем бы он ни был — самовлюбленным ничтожеством, как в «Скверном анекдоте», идиотом, как у Зошенко, циником, как у Жванецкого, психопатом, как в черном юморе, или маленьким ребенком, бесцельно играющим со словами и понятиями. Короче говоря, любой юмористический текст — одна сплошная цитата из неподходящего источника (о «скрытой цитатности» юмора см.: Curgó, 1998; Kotthoff, 2006).

#### 4

Все сказанное относится не только к словесному юмору. Приглянемся к любой карикатуре — и мы всегда заметим руку «неупомянутого художника», часто настолько неумелого, что и художником-то его назвать трудно. Чаще, однако, мы замечаем не столько притворную техническую беспомощность, сколько несообразность сюжета. Рассмотрим эти случаи по порядку.

Фронтисписом к трактату Дж. Керби о перспективе (1754) служит гравюра по рисунку У. Хогарта «Сатира на неверную перспективу» (рис. 3). На первый взгляд, это отнюдь не карикатура. Перед нами сельский пейзаж — река, мост, дом, церковь, стадо овец, рыболовы, охотник стреляет в лебедя... В сюжете нет ничего фантастического.



Рис. 3. У. Хогарт. Сатира на неверную перспективу (1754 г.)

Подобно всем работам Хогарта, изображение насыщено реалистическими деталями. Никакой оппозиции скриптов нет. Но стоит приглядеться — и иллюзия правдоподобия исчезнет. Как выясняется, все изображено неправильно. Здания показаны снизу, но мы видим их крыши; леска рыболова на переднем плане находится за леской

того, кто удит вдали; деревья и овцы увеличиваются по мере удаления от зрителя; человек, идущий по склону дальнего холма, прикуривает от свечи женщины, которая высовывается из окна ближнего дома; охотник, похоже, забыл о мосте, отделяющем его от добычи, и т. д. Картинка имеет дидактическую функцию, она предназначена для начинающих художников. «Всякий, кто создает рисунок без знания перспективы, — гласит подпись, — рискует впасть в такие же нелепости, какие показаны на этом фронтисписе».

Итак, что изобразил Хогарт? Фрагмент действительности? Нет, рисунок, созданный плохим рисовальщиком. Внутри рамки изображения оказывается еще одна, невидимая рамка, которая полностью отгораживает изображение от изображаемого, лишает его семантики. Для невидимого, но подразумеваемого неумелого художника репрезентация была, конечно, вполне семантической, но для нас — нет. Нам в данном случае важно не «что», а «как». Раскрыв то, что кажется семантикой изображения, мы не раскроем главного: чужая репрезентация нужна нам только для того, чтобы ее отвергнуть<sup>18</sup>.

Мы уже столкнулись с «картиной в картине», когда обсуждали полотно Магритта (см. Предисловие). Художник, пытавшийся точно скопировать реальность, неожиданно продемонстрировал нам, что ни он, ни мы не можем быть уверены, что видим эту реальность такой, какова она на самом деле. Но когда художник искажает то, что мы считаем реальностью, возникают иной вопрос — зачем? В фантастическом или сатирическом искусстве это делается во имя мысли и чувства. Изображение сверхреальности не менее законно, чем копия того, что мы считаем внешним миром, ибо основано не на гипотезе о реальности последнего, а на внутреннем опыте, в котором мы не можем сомневаться. Оно отсылает нас к полноценному денотату, хотя бы и пустому (не имеющему соответствия в «реальном» мире), и обогащает его восприятие, переселяя нас в один из «возможных миров».

Напротив, карикатура — это репрезентация репрезентации, т. е. метарепрезентация. Соответствует ли исходному денотату какой-либо референт — неважно, важно лишь, что денотат неполноценен.

---

<sup>18</sup> Способность к метарепрезентации — Theory of Mind — иногда обсуждают когнитивисты при анализе юмора, но не на метауровне (хотя только он относится к существу изучаемого явления), а на уровне текста, при обсуждении третьестепенного вопроса о том, что знают и чего не знают друг о друге герои анекдотов и карикатур.

Именно его ущербность, а не референция к чему бы то ни было, подрывает наше доверие к денотату, вытесняя и мысль, и чувство. Перед нами «невозможный мир» в полном смысле слова<sup>19</sup>.



Рис. 4. Ч. Аддамс. Лыжник (1940 г.)

Карикатура Ч. Аддамса (рис. 4), казалось бы, принципиально отличается от хогартовской гравюры — здесь, на первый взгляд, важно уже не «как», а «что». Налицо оппозиция скриптов — «реальное/нереальное». Художник не грешит против ремесла, а создавать фантазии не возбраняется никому. Однако, если вдуматься, по сути различия нет: в обоих случаях художник намеренно подрывает доверие к денотату. И в том, и в другом случае перед нами графический вариант метарепрезентации — «воспроизводящего комического сказа». Во втором рисунке легкомысленная манера явно не годится для

<sup>19</sup> Имеется в виду не «имп-арт» — экзотическая разновидность оп-арта, а любая метарепрезентация, не отсылающая ни к реальности, ни к воображению, а исключительно к чужой и неприемлемой репрезентации. Впрочем, данную гравюру иногда называют первым образцом имп-арта в искусстве.

передачи из ряда вон выходящего сюжета<sup>20</sup>. Живописцы, изображавшие чудеса, поступали наоборот — они всячески укрепляли в зрителе веру в изображаемое<sup>21</sup>. Граница пролегает не между реальностью и фантазией (сверхреальностью), а между полноценной семантикой, основанной на референции к подлинному или воображаемому миру, с одной стороны, и псевдосемантикой — с другой. По одну сторону границы — ужас, отвращение, благоговение, сострадание и прочие серьезные чувства. По другую — юмор и смех.

Доверие к репрезентации чаще всего подрывается не означаемым (нонсенс составляет лишь одну, и притом не самую большую, категорию юмористических текстов), а означающим. Сила искусства способна сделать правдоподобным любой денотат посредством того, что С. Кольридж назвал «поэтической верой» — «добровольным отказом от недоверия» (Coleridge, 1847/1817: 442). Когда же автор намеренно подрывает эту веру, реципиент испытывает то, что У. Эко назвал «отказом от отказа от недоверия» (Есо, 1994: 170). Поэтическая (вернее, мифопоэтическая) функция языка, которая готова была заменить референтивную функцию, оказывается ненужной, но, ввиду явной фиктивности денотата, уступает место не ей, а антиреферентивной функции (Козинцев, 2008). Исчезновение референции и освобождение реципиента от бремени мысли и чувства — вот главная причина радости, которую доставляет такая подмена. Подобно пародии, юмор направлен не на денотат (имеющий референт или «пустой»), а исключительно на неправильную репрезентацию этого денотата воображаемым Другим. Иллюстрацией может служить еще одна карикатура Ч. Аддамса (рис. 5).

---

<sup>20</sup> Несоответствие между нарративной стратегией, с одной стороны, и референцией — с другой, т. е. «уничтожение содержания формой» в самом прямом смысле, достигает предельной выраженности в черном юморе. Самостоятельное эстетическое значение этого контраста недооценивают не только те, кто пытается найти в «садистских» стихах и анекдотах идеологический или психологический смысл (эта установка доведена до абсурда в работах А. Дандеса (2003: 162–177)), но и те, кто сосредотачивает внимание на их структуре (Лурье 2007: 307–308). А. Ф. Белоусов (1998: 548), справедливо указывая, что «садистские» стихи направлены не столько на смысл, сколько на слово, все-таки считает их средством полемики с некими неведомыми официальными штампами. Дандес (2003: 119–136) пытается найти смысл даже в нонсене.

<sup>21</sup> Различие бросается в глаза уже на уровне техники: карикатуры не пишут масляными красками (упомянутая в главе 5 картина Митьков — не карикатура, а произведение примитивистского искусства, претендующее на искренность). Впрочем, и в пределах графики формальное отличие несерьезной интенции от серьезной очевидно.



Рис. 5. Ч. Аддамс. Семейка (1938 г.)

«Это рисую не я!»; «Это рассказываю не я!»; «Это думаю не я!»; «Это чувствую не я!» — вот лейтмотив юмора, очевидным образом восходящий к детскому озорству, к тому, что Дж. Салли назвал «игровым вызовом» (Sully, 1902: 205, 206, 356). Подобно пародии, юмор не имеет семантики. Соответственно, и теория юмора должна быть не семантической, а метасемантической, т. е., в сущности, чисто прагматической. В семантической теории Аттардо — Раскина нарративная стратегия и язык занимают самое низкое положение в иерархии «ресурсов знаний», необходимых для понимания юмористических текстов (Attardo, Raskin, 1991; Attardo, 1994: 227; 2001: 27–28)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Иначе и быть не может, если рассматривать «форму» как оболочку для «содержания». В этом отношении позиция Аттардо и Раскина совпадает с позицией старой психологической и идеологической эстетики.



Напротив, в метасемантической теории они оказываются самыми важными, так как позволяют отличить текст с полноценной семантикой от текста пародийного.

## 5

Итак, юмор целиком представляет собою то, что Эйхенбаум называл «воспроизводящим сказом», где автор притворяется Другим — кем-то, кто в умственном, моральном, эстетическом и любом ином отношении ниже его. Именно здесь «теория превосходства» Т. Гоббса (1989/1640: 547), оказывающаяся столь уязвимой, когда ее применяют к тому, что кажется семантикой юмора, находит свое подлинное место. Выясняется, что она применима не на уровне семантики (вернее, псевдосемантики) текста, а на метауровне, на уровне прагматики, при сравнении двух точек зрения — автора и незримо присутствующего Другого, стоящего ниже<sup>23</sup>. Кто же этот Другой? В применении к собственно пародии вопрос звучит странно, ведь она, казалось бы, всегда направлена на конкретный, легко узнаваемый объект. Однако, как показал Бахтин в книге о Достоевском, разнонаправленное двуголосие — самостоятельный феномен сознания и языка, и значение его далеко выходит за пределы узко понимаемой пародийности.

Согласно Ю. Н. Тынянову (1977/1919–1929: 160, 226, 292, 302), «сказ играет словом и ведет за его пределы, к пародии». Суть же пародии — не столько в высмеивании кого-то (хотя сознательная цель пародиста может быть именно такой), сколько в «диалектической игре приемом», «изъятии произведения из системы и разъятии его как системы», «обнажении условности системы» и выходе за ее пределы. Тынянов полагал, что связь с комическим для пародии не характерна. Казалось бы, это подтверждается напряженной драматичностью выявленного Бахтиным «разнонаправленного двуголосия» у Достоевского. Но достаточно обратиться к противоположному, «мажорному» полюсу пародийности<sup>24</sup>, чтобы органичность ее связи с комизмом

<sup>23</sup> Справедливости ради заметим, что Гоббс (1989/1640: 547) имел в виду превосходство смеющегося не только над другими, но и над самим собой в прошлом. Современные гоббсианцы, однако, почти не обращают на эту фразу внимания.

<sup>24</sup> Тынянов обращается к этому полюсу при анализе «Села Степанчикова», но там его привлекла лишь пародия в узком смысле — высмеивание Достоевским Гоголя. Пародируемое чужое слово в данном случае изолировано от авторского слова.

стала очевидной. В самом деле, «монологическая» проза вполне может быть серьезной и драматичной, тогда как юмор полностью исключает монологизм.

«Выход за пределы системы», переход на метауровень, обнаружение неуместности предлагаемого нам текста и радостная готовность с нею смириться, как это и бывает при восприятии пародии, — вот что отличает восприятие анекдотов и карикатур от решения задач, требующих когнитивных затрат (Ruch, 2001). Это относится не только к преднамеренно создаваемым юмористическим текстам. Сам язык, сама культура при юмористическом взгляде на них представляются условными системами, за пределы которых можно выйти, хотя бы в игре.

Хотя выводы Тынянова основаны на материале русской литературы XIX в., они созвучны идеям О. М. Фрейденберг (1973/1925), которая писала, что античная и средневековая пародия была диалектической антитезой всего самого сакрального<sup>25</sup>. Деградация, снижение, временное поглупение, соскальзывание на более низкие ступени развития — все это служит лейтмотивом и пародии, и юмора, и архаических праздничных обрядов, и мифов трикстерского цикла. Все это, как выясняется, относится в первую очередь к самому субъекту, а не к объектам его восприятия, реальным или фантастическим<sup>26</sup>.

## 6

Разнонаправленное двуголосие в юморе обычно скрыто, никаких конкретных объектов пародии на метауровне, в отличие от уровня текста, обнаружить, как правило, не удастся. Причина, видимо, состоит в бессознательности пародирования. Открытая насмешка над подразумеваемыми виновниками несообразности, как в «Сатире на неверную перспективу» Хогарта, «Музыкальной шутке» Моцарта или «Анекдотах из жизни Пушкина» Хармса, встречается редко. Это и вводит в заблуждение теоретиков, которые отказываются замечать пародийность анекдотов и карикатур на уровне выше текстового

<sup>25</sup> Ю. Н. Тынянов (1977/1919–1929: 215) указал, что карамзинская эпиграфия «Покойся, милый прах, до радостного утра» (один из гротескных персонажей «Идиота» якобы велел украсить ею памятник на «могиле» своей ноги, которой он лишился в 1812 г.) была высечена на надгробии матери Достоевского.

<sup>26</sup> Как заметил Д. С. Лихачев, персонажи средневековой пародии — не объекты, а субъекты. Спускаясь на их «дурацкий» уровень мировосприятия, пародист высмеивает сам себя (Лихачев и др., 1983: 7, 10, 12).

и бесплодно тратят усилия на изучение того, что они называют семантикой юмора. Между тем глубинная сущность пародирования и, как выясняется, юмора состоит вовсе не в высмеивании тех лиц и явлений, которые кажутся референтами юмористических текстов<sup>27</sup>.

Можно предположить, что главный, хотя и неосознаваемый мотив комической пародии — рефлексия человека как индивидуального и родового субъекта по поводу языка и культуры, его подспудная тяга к временной психологической регрессии. О регрессивном характере комического говорил С. М. Эйзенштейн, утверждая, что оно «заставляет сознание сегодняшнего уровня вести себя сознанием периода черт знает на сколько отставшего» и что под ним лежит «глухая сфера атавистического ассоциирования» (1966/1934: 482, 487). Несомненна и онтогенетическая регрессия — «прыжок в инфантильность» (1968/1945: 503), «возврат на детскую ступень» (Фрейд, 2006/1905: 169); о карикатуре как «контролируемой регрессии» см.: (Kris, 1964: 178–179, 202–203).

Способность к созданию символических и иконических моделирующих систем противопоставляет человека даже самым близким его родственникам по отряду приматов, да и в онтогенезе она появляется далеко не сразу. Осмысление мира с помощью этих систем также развивалось во времени, а значит, и оно может быть объектом рефлексии и регрессии. В этом смысле именно комическое представляет собой вторичную моделирующую систему, тогда как язык, ритуал, серьезное искусство и серьезная игра — первичные моделирующие системы. Их и пародирует в процессе рефлексии субъект как родовое существо. Этим объясняется многократно отмеченная «антропологичность» комического, его исключительная направленность на человека и создаваемые им культурные формы<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> По отношению к нонсенсу и черному юмору это кажется очевидным, по отношению к «этническим» анекдотам — почти очевидным (хотя некоторые все-таки усматривают в них реальное отношение к соответствующим этносам), но анекдоты о политиках большинство исследователей все еще считают сатирой. Чем актуальнее материал, тем менее заметно, что комическая форма уничтожает его в самом прямом смысле слова. Это, впрочем, не относится к истинной сатире — внутренне противоречивому жанру, который пытается сохранить связь с комическим, будучи чуждым ему по своей сути и не желая жертвовать материалом во имя формы (см. об этом: Бахтин, 2010/1940–1970: 521; см. раздел 8.5).

<sup>28</sup> Природа становится потенциально смешной лишь опосредованно — при ее неправильном (пародийном) переосмыслении, тогда как эмоциональное ее восприятие может быть непосредственным, без всякого переосмысления.

Так, архаические обряды карнавального типа представляют собой символический возврат — на уровне мысли, слова и дела — к состоянию мифологического Хаоса, в котором якобы пребывали «неокультуренные» предки (Абрамян, 1983: 83, 98, 123, 125). Эти обряды, в отличие от серьезных и торжественных ритуалов, репрезентирующих сверхреальность, можно рассматривать как метарепрезентацию — взгляд «сверху вниз», невероятно смешную (для участников) пародию на мышление и поведение предков в воображаемом докультурном состоянии. Но стоит лишь, встав на более низкую ступень развития, взглянуть с нее на более высокую — и мы получим пародийную же и не менее смешную метарепрезентацию противоположного типа. Классический ее пример дает Аристофан, притворявшийся простецом и зубоскаливший над Сократом в «Облаках». Более близкий нам пример — мнимые *illiterati* (а на самом деле — городские интеллигенты), которые механически тиражируют низкопробные анекдоты, используя фольклорные клише и бездумно подставляя в них имена политиков (Архипова, 2012; см. раздел 8.3)<sup>29</sup>. Оба взаимоотрицающие взгляда — «сверху вниз» и «снизу вверх» — присутствуют в бытовых сказках типа анекдотов, где обнаруживаются и пародийно переосмысленные первобытные представления, и карикатура на сословное

---

<sup>29</sup> Амплуа фольклорных «дураков» и «хитрецов» в анекдоте часто взаимозаменяемы. Качества реальных персонажей почти не берутся в расчет, важно лишь, чтобы имена были на слуху. Старый анекдот обновляется, например, путем замены Сталина на Ельцина; Микояна и Молотова — на Чубайса и Немцова; чернильницы — на компьютерную мышь (Архипова, Мельниченко, 2009: 215; <https://shutok.ru/anecdots/36343-anekdot.html>). Впрочем, и заменой реалий вполне можно пренебречь. Так, австралийский абориген из прецедентного текста заменяется грузином, но бумеранг остается (Шмелева, Шмелев, 2002: 45). Как показал К. Дэвис, анекдоты о разных народах по мере развития данного жанра освобождаются от этнических стереотипов, утрачивая всякую связь с реальностью (Davies, 2004: 377). Это понятно и с генетической точки зрения (у истоков жанра — мифы о трикстерах), и с эстетической (материал последовательно уничтожается формой), и с психологической (если серьезные тексты «умны», то противостоящие им несерьезные не только могут, но и должны быть «глупыми»). Абсурдность таких текстов никого не смущает, напротив — веселит еще больше. Удивительно, что А. Бергсон (1914/1900), построивший свою теорию, столь же популярную, сколь и неудовлетворительную, на механичности комических персонажей, упустил из вида гораздо более важный факт — притворную механичность авторов комических текстов. Между тем если первое автоматически следует из второго, то обратное неверно: «механичные» персонажи вполне могут создаваться серьезными и вовсе не механичными авторами.

общество с точки зрения эгалитарного (Юдин, 2006: 95–98, 72, 106–112, 151–152, 176 и др.). Но в какую бы сторону ни был направлен взгляд субъекта, предрасположенного к смеху, главная его цель неизменно состоит в том, чтобы довести до абсурда метарепрезентацию, порожденную совмещением двух контрастных временных планов его собственного мировосприятия, индивидуального и родового. Этот процесс чисто субъективен и временно нейтрализует любое отношение субъекта к объекту. И наоборот, смех ослабевает и исчезает ровно в той мере, в какой объект вновь становится для субъекта актуальным и метасемантика вытесняется семантикой<sup>30</sup>.

Итак, юмор — не отношение человека к миру и к другому человеку, а отношение его к собственному меняющемуся во времени отношению. «Другим» в этом метаотношении оказывается сам субъект на другой стадии развития — индивидуального, исторического и, вероятно, также эволюционного.

#### 7.4. ПЕРЕПИСКА С К. М. ШИЛИХИНОЙ ОБ ИРОНИИ И ЮМОРЕ

Поводом для переписки было следующее место из диссертации К. М. Шилихиной (2014: 21–23):

«Замена знака» как способ создания и понимания иронии лежит в основе многих дефиниций иронии. В качестве примера приведем определение, которое предлагает А. Г. Козинцев:

“Ироническое высказывание — это метасуждение, модус которого, отрицающий или подвергающий сомнению пропозицию, то есть исходное суждение, заменен *противоположным модусом*, эксплицитно или имплицитно (по умолчанию) подтверждающим это суждение” (Козинцев, 2007б: 172, курсив мой. — К. Ш.).

Приведенная дефиниция является довольно распространенным способом определения иронии. Проблема с таким подходом, однако, заключается в следующем: классический способ определения иронии описывает лишь небольшую долю случаев иронической коммуникации, а именно — тех, где пропозиция высказывания явным образом противоречит положению дел в действительности. Параллельно с классическим антифразисом существует большое

---

<sup>30</sup> Об этом свидетельствует, например, психология восприятия черного юмора: чем выше эмоциональная отзывчивость субъектов, тем меньше такой юмор их смешит (Herzog, Anderson, 2000).

количество случаев иронической коммуникации, которые, хотя и не могут быть интерпретированы «от противного», все же оцениваются носителями языка как ирония. Так, в примере (1.2) читатель комментирует новость на сайте региональной газеты: (1.2) *В Воронеже полицейский УАЗик врезался в автомобиль сотрудников ГИБДД. В ДТП никто из участников не пострадал. Комментарий: «Интересно, ДТП уже оформили или все стоят ждут ГИБДД?»*

Комментарий в форме вопроса, логическая структура которого в принципе не позволяет ни оценки по критерию истинности/ложности, ни интерпретации «от противного», позволяет его автору надеть маску «несведущего» и представить неординарную ситуацию как типичную. Заметим, что вопросительная конструкция — один из наиболее частых способов создания иронии, не попадающий, тем не менее, в сферу действия канонического определения.

Еще одна разновидность иронии, которая не поддается описанию в рамках традиционного подхода, — так называемая *абсурдная* (сюрреалистическая) ирония, в которой для выражения иронического отношения говорящий использует утверждения, заведомо не имеющие коррелята в реальном мире. Иллюстрацией абсурдной иронии является пример (1.3) — реакция пользователей интернета на новость о свадьбе А. Смирновой и А. Чубайса: *Подумаешь — Дуня Смирнова. Вот если бы Чубайс ушел к Татьяне Толстой — это была бы новость <...>*

Наконец, не поддаются интерпретации «от противного» случаи так называемой *правдоподобной* (verisimilar) иронии (Partington 2006; 2007): пропозиция такого высказывания выражает суждение о некоторой социальной норме в ситуации, когда эта норма оказывается очевидным образом нарушена. В качестве примера правдоподобной иронии А. Партингтон приводит высказывание *I love children who keep their room clean*, произносимое взрослым в ситуации, когда комната ребенка не убрана (Partington 2006: 187). Очевидно, что такая ирония не может быть интерпретирована как антифразис.

\* \* \*

27 мая 2019

Уважаемая Ксения Михайловна!

Прежде всего позвольте поблагодарить Вас за чрезвычайно интересные мысли, высказанные в Вашей диссертации про иронию.

Мне, однако, кажется, что Ваш спор со мною и прочими авторами, которых Вы причисляете к традиционалистам, основан на недоразумении. Вы полагаете, что «классические» определения учитывают лишь меньшинство случаев иронии, тогда как большинство случаев не антифрастично. В качестве контрпримеров Вы приводите высказывания, которые, как Вам кажется, не могут быть интерпретированы «от противного». Я думаю, легко показать, что это не так.

1) Иронические вопросы. Да, вопрос не имеет параметра истинности, но его экспликация — это пропозиция с модусом, а значит, и с параметром истинности. «Интересно, ДТП уже оформили или все стоят ждут ГИБДД?» равнозначно такому суждению: «Верно, что (меня интересует, оформили ли уже ДТП и т. д.)». Это и есть экспликация иронического вопроса. Его импликацией будет антифразис, отражающий истинное положение дел: «Неверно, что (меня интересует, и т. д.)».

2) Абсурдная ирония: «Если бы Чубайс ушел к Т. Толстой — это была бы новость». Такое суждение логически эквивалентно вот чему: «Возможно, хотя и маловероятно, что (Чубайс уйдет к Т. Толстой)». Это антифразис от подразумеваемого исходного суждения — «Невероятно, что (Чубайс...)».

3) «Правдоподобная ирония». Это действительно не антифразис, а сдвиг референции. Но до Партингтона об этом писала Л. Хатчеон, а вслед за нею и я (сноску 1 на с. 172 моей книги Вы, видимо, не заметили). Такие примеры, в отличие от примеров двух других категорий (вполне антифрастичных), редки.

Поэтому мне кажется, что вся дискуссия здесь несколько надуманная. Кроме того, причисляя меня к традиционалистам и атакуя «классический антифразис», Вы не учитываете, что разграничение модуса и пропозиции в иронии (с. 174) не очень, скажем так, традиционно. Как и тезис о том, что ирония атакует лишь модус, а не пропозицию. На этом основано и разграничение иронии и юмора, и мой спор с Аттардо на с. 173. Интересно — О. П. Ермакова говорила, что я слишком революционен, но о моем традиционализме я слышу впервые. ☺

Всего Вам самого доброго,  
А. Козинцев

\* \* \*

9 июня 2019

Здравствуйте, Александр Григорьевич,

Большое Вам спасибо за добрые слова о моей диссертации, мне очень приятно.

Что касается вопросов и комментариев, то в своей работе я старалась учесть возможный ход рассуждений обычного носителя языка, и созданная модель иронии — это модель, ориентированная не на исследователя, а на тех, кто порождает и интерпретирует иронию.

Действительно, Вы правы, возможно приведение исходного вопроса к утверждению и далее — переход к антифразису. Проблема с такой логической «достройкой», как кажется, состоит в том, что участники дискурса вряд ли пойдут таким длинным логическим путем — им может просто не хватить времени либо не захочется делать дополнительных когнитивных усилий. И тогда ирония останется не распознанной. Интерпретация вопроса как сигнала иронии без перехода к антифразису — это «короткий путь», особенно в анализируемом контексте, где есть комментируемое высказывание как опора для понимания комментария.

То же касается и абсурдной иронии: восстановление подразумеваемого исходного суждения — это уже работа исследователя, а не того, кто слышит или читает абсурдное высказывание. Все же начало понимания иронии — это соотнесение высказывания со знанием о мире, а не его логическая обработка.

Что касается правдоподобной иронии, то да, это моя оплошность, что я не включила ссылки на Вашу работу и работу Хатчеон. Если же говорить о редкости, то, судя по наблюдениям за общением тинейджеров, не так уж она и редка.

В свою очередь, осмелюсь задать вот какой вопрос: в Вашей книге на стр. 173 Вы пишете: «Но у юмора как такового нет никакой семантики. В отличие от иронии, метафоры и иных фигур и тропов, юмор не изменяет прямой смысл, а уничтожает его, не предлагая взамен ничего». Получается, что в таком случае юмор — это только ситуативное условное «падение в лужу»? Ведь у любой шутки все же есть семантика, а в анекдотах, которые относят к юмористическим жанрам, отражено немало социальных конфликтов и стереотипов. Или это уже ирония?

Еще раз спасибо Вам за вопросы!

С наилучшими пожеланиями,

К. М. Шилихина



\* \* \*

9 июня 2019

Уважаемая Ксения Михайловна!

Спасибо за ответ. Мне кажется, экспликатура (в отличие от имплицатуры, которая нужна для понимания иронии) — это не «достройка» и не «длинный логический путь», а тот минимум, который необходим обычному носителю языка для понимания прямого смысла высказывания (в данном случае вопроса). Экспликатура, в отличие от имплицатуры, существует всегда и активируется сразу же. Но равносильны ли понятия «существовать» и «быть осознанной»? Думаю, что и здесь дело обстоит как с Журденом, который говорил прозой, хоть этого и не знал.

Юмор, на мой взгляд, действительно падение в лужу, причем коллективное — настолько, что за смехом *hic et nunc* угадывается коллективное осознание неудачи родовым субъектом — *Homo sapiens*’ом, таким эволюционным мещанином во дворянстве. Вот главный и тайный месседж — бессилие языка и культуры, а т. н. семантика, все эти скрипты, социальные и личные конфликты, политика, «высмеивание», сатира и пр. — лишь камуфляж.

Юмор — не перемена знака модуса с неизменностью пропозиции, как в иронии или лжи (ирония ведь ближе ко лжи, чем к юмору), а посягательство на пропозицию и даже референцию. Модус при этом становится нерелевантен. Вся эта семантика, все, что в серьезном состоянии вызвало бы у нас злость, отвращение и пр., в данном случае вызывает радость, причина коей совершенно непонятна, если не учесть того, о чем я пишу. К перемене знака модуса это никак не свести, и в этом коренное отличие юмора от иронии, которая есть всего лишь риторическое средство, не посягающее на семантику.

Ваш

АК

## ЖАНРЫ КОМИЧЕСКОГО: ТРИКСТЕРИАДА, (АНТИ)ПАРЕМИЯ, АНЕКДОТ, ТЕЛЕШОУ

### 8.1. О функции трикстера<sup>1</sup>

Разнообразие теорий, интерпретирующих фигуру трикстера (обзоры см.: Doty, Hynes, 1993; Hynes, 1993; Hyde, 1998), вызвано, судя по всему, предельной противоречивостью данного персонажа (точнее, того довольно размытого образа, который — не без проблем для универсалистов — возникает при «усреднении» разных трикстеров). Трикстер по самой сути своей решительно противится всяким определениям, ибо воплощает все мыслимые несообразности. Мысль о том, что его суть, собственно, и состоит в воплощении (и нейтрализации) всех бинарных оппозиций, на которых строится культура (Леви-Строс, 1983: 201–205), и что его «бесструктурность» на самом деле глубоко структурна (Babcock-Abrahams, 1974), конечно, не лишена основания. Если бы Бахтин обратил внимание на эту фигуру, то, несомненно, обнаружил бы в ней доведенную до предела материализацию карнавальной диалектики — «вечной неготовности и вечного становления жизни» (Pelton, 1993).

Впрочем, даже и от таких предельно абстрактных трактовок трикстер норовит ускользнуть. Идеологеме столь высокого ранга как-то не пристало вонять, жрать падаль, страдать расстройством желудка и т. д. Порой кажется, что трикстер очень уж начитался Бахтина и реализует его идеи с поистине маниакальным усердием. Доводя до *plus ultra* концепции материально-телесного низа и гротескного тела, он создает то, что К. Кереньи (1999/1956: 250) называл «грубой развлекательностью» (*drastic entertainment*).

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Козинцев, 2007а.

Откуда все это? Для некоторых сюжеты о трикстере относятся к самому архаичному слою мирового фольклора (Мелетинский, 1979: 191) и отражают «смутные воспоминания об архаическом и первобытном прошлом» (Радин, 1999/1956: 239), о «самом первобытном состоянии сознания» (Юнг, 1999/1956: 277), об «эпохе формирования неoантропа» (Манин, 1987)<sup>2</sup>. Другие, напротив, видят в них черты «поздней архаики» — эпохи, когда «боги изнасились» (Кереньи, 1999/1956: 246–248). Этому персонажу приписывают самые различные функции — дидактическую (Пермяков, 1972; Beidelman, 1993/1980; Doty, Hynes, 1993), экстремально-стратегическую (Топоров, 1987), рефлексивно-игровую (Новик, 1993), магически-искупительную (Makarius, 1993/1969), карнавально-комическую (Мелетинский, 1979: 46; 1986: 23), а также пародийную по отношению к близнецу-демиургу, иногда оказывающемуся «благородной» ипостасью самого трикстера (Мелетинский, 1986: 22), или по отношению к шаману (Ricketts, 1993).

Воспроизводит ли трикстер какую-либо психологическую реальность? Мы говорим «образ трикстера» (см., например: Юнг, 1999/1956; Топоров, 1987), но можем ли мы ручаться, что перед нами действительно образ, отображение некоего антропоморфного, зооморфного или любого иного существа, пусть и воображаемого? Можно ли считать трикстера полноправным, пусть и легкомысленным, непредсказуемым и маргинальным персонажем и ставить его в один ряд с серьезными персонажами?

Кажется, что сам трикстер всеми силами пытается избежать такого уравнивания в правах и стремится вырваться за все мыслимые пределы («перешагни, перескочи, перелети, пере- что хочешь») на всех уровнях — не только на уровне самого нарратива, но и на метауровне. В первую очередь это, конечно, относится к безумным и химеричным архаическим трикстерам (архаическим если и не в юнговском смысле, то в смысле первозданности, синкретизма и максимальной удаленности от всяких норм поведения, внешности и пр., а при взгляде с метауровня — и от всякого жизнеподобия). Если не считать вслед за Радином и Юнгом, что такие персонажи отражают некую древнейшую психологическую стадию, первобытные сумерки сознания, когда даже целостность собственного тела была для человека (или его

---

<sup>2</sup> То, что трикстериада привлекает внимание не только представителей гуманитарных наук, но и математиков и логиков (в частности, и такого калибра, как Ю. И. Манин), свидетельствует о том, что перед нами проблема очень глубокого уровня, далеко выходящая за рамки этнографии и фольклора.

предка?) проблематичной<sup>3</sup>, то возникает закономерный вопрос: а все-речь ли все это? Быть может, никакая психосоциальная реальность за такими трикстерами не стоит? Drastic entertainment — и только? Можно ли вообще считать трикстера «образом»?

Положительный ответ на последний вопрос кажется очевидным, когда дело касается стадияльно поздних трикстеров-хитрецов сказочного типа. Эти симпатичные, почти диснеевские зверушки-плутишки, участники нескончаемой чехарды «кто кого перехитрит», выглядят настолько живыми и реалистичными, что не возникает и тени сомнения в их полной психологической достоверности (по крайней мере для детей — вероятных адресатов соответствующих историй). Именно эту ипостась трикстера прежде всего и имеют в виду те, кто пишет о его дидактической миссии. Умение взглянуть на ситуацию и со своей, и с чужой точки зрения, способность добиваться целей, моделируя ответное поведение соперника (Новик, 1993) — то, что в когнитивной психологии именуется способностью к метарепрезентации (“Theory of Mind”) — да ведь это сама жизнь, конкуренция, рыночная экономика. Этому нужно учиться с ранних лет, а смешного тут, если вдуматься, очень мало. Такие рассказы функционально ближе к басням, чем к анекдотам.

Но и антропоморфные трикстеры на поздних этапах своей эволюции, когда мифы о трикстерах вырождаются в анекдоты, становятся

---

<sup>3</sup> Само существование такой стадии кажется маловероятным, не говоря уже о возможности отражения ее в дошедших до нас текстах. И почему бы тогда уж не поставить в тот же ряд гоголевский «Нос», пушкинского «Царя Никиту» и русские частушки, персонажи которых — гениталии, живущие самостоятельной жизнью отдельно от хозяев? Если следовать логике Юнга, то нужно признать, что такие тексты отражают еще более «первобытное состояние сознания», чем мифы о трикстере виннебаго: мифы по крайней мере героэцентричны, эмансипация частей тела трикстера показана с его собственной точки зрения, и, таким образом, хотя бы его психическая (если и не телесная) целостность сохранена. В поздних же текстах части тела предстают вполне самостоятельными и активными персонажами, которые не нуждаются в хозяевах. Последние, даже если они существуют, либо вовсе не попадают в поле зрения рассказчика, либо (как в случае с майором Ковалевым) позорно утрачивают права на свою природную собственность. Затрагивать вслед за нещадно осмеянным И. Д. Ермаковым вопрос о символическом значении носа (и, соответственно, о параллелях между описанной Гоголем историей и сюжетами о пенисе трикстера) было бы неоправданным риском, если бы бесы и святочные ряженые, «срамная удеса в лицах носяще», не подтверждали психоаналитическую трактовку самым наглядным образом.

по внешней видимости весьма реалистичными, перевоплощаясь в персонажей, некоторые из которых «и сейчас живет всех живых» не только в силу своей художественной убедительности и популярности (таков, например, Насреддин), но и в силу наличия у них во внешнем мире весьма реальных референтов, активно на этот мир воздействовавших. Последнее относится, в частности, к Ленину и прочим комическим персонажам советского политического фольклора, вернее, если воспользоваться термином С. Ю. Неклюдова, постфольклора (Abrahamian, 1999; Абрамян, 2005).

Можно было бы возразить, что речь в подобных случаях идет не только и, возможно, не столько о явлениях массового сознания, сколько о реальных психологических качествах некоторых не в меру живых исторических фигур, которые порой норовят вести себя подобно трикстерам. Однако, если вдуматься, большой разницы нет — важен сам факт преемственности. Это встречное развитие — комического фольклора в сторону действительности, а действительности — в сторону комического фольклора, — казалось бы, должно было сделать политический анекдот идеальным зеркалом жизни. Но это полная иллюзия. «История XX века в анекдотах» и подобные антологии по своей ценности в качестве исторических источников ненамного опережают откровенно пародийную «Всеобщую историю, обработанную “Сатириконом”». Если подходить к такому тексту с серьезными мерками, то это всего лишь «повесть, которую пересказал дурак».

А может быть, не дурак, а трикстер, успешно продолжающий нас дурачить? Может быть, стоит взглянуть на трикстериаду не с ее собственного уровня, а с метауровня? Почему, собственно, мы принимаем эти истории за чистую монету? Может быть, суть таких нарративов вовсе не в том, что их герои — трикстеры, а в том, что их сочиняют люди, притворяющиеся трикстерами? За этим маячат более общие вопросы, которые мы только поставим, а обсуждать не будем. Может быть, комическое заключено совсем не в объекте, а исключительно в субъекте? Может быть, чистая субъективность и отличает юмор от всех прочих чувств? Может быть, нам самим по какой-то причине порой хочется быть одураченными?

Сомневаясь в том, что трикстер — это психологический феномен, Ю. Е. Березкин (2004) считает его персонажем с противоречивым сочетанием базовых признаков. В этом не было бы ничего нового, ибо противоречивость трикстера отмечали все, но Березкин смещает акцент с семантики и прагматики этого «образа» на его синтагматику. Он называет трикстера «серией эпизодов». Именно так — «серия

эпизодов», а не «образ». Калейдоскоп встряхивают, стеклышки (означающие) выстраиваются в случайном порядке, образуя новый узор. Проблема трикстера оказывается проблемой чистой синтагматики. Но тогда как быть со знаковой функцией? Где, собственно, означаемое? Что за знаки без семантики и без прагматики?

Березкин со свойственной ему осторожностью говорит, что об этом мы ничего не знаем и никогда не узнаем. Психологической трактовке трикстера, по его мнению, противоречит тот факт, что перед нами не универсалия. Во многих мифологиях трикстер не представлен. В других же (например, австралийской) едва ли не каждый персонаж — трикстер. Да и «психология» трикстеров (если допустить, что у «серии эпизодов» может быть психология) — разная: кто сосредоточен на сексе, кто на еде.

Энн Дуэйхи — исследовательница, принадлежащая к деконструктивистской школе, — более решительно смещает центр тяжести с означаемого на означающее. Она полагает, что свойства трикстера — это свойства языка (Doueïhi, 1993). Трикстер, по ее мнению, — это триумф языка. Единственная его функция — углублять, подчеркивать зазор между дискурсом (сюжетом, помещенным в социальный контекст) и фабулой (story). Трикстер, согласно Дуэйхи, показывает, что язык — семиотическая игра, а реальность — языковая иллюзия, подлежащая деконструкции<sup>4</sup>.

Семиотическая игра... Разве мы всегда играем? Разве мы всегда говорим несерьезно? Неужели язык создан преимущественно для игры? Зачем он, собственно, вообще нужен? На последний вопрос постарался дать исчерпывающий ответ Р. О. Якобсон. В 1958 г. он выделил шесть функций языка, соответствующих шести компонентам речевого акта, — референтивную (главную, связанную с передачей информации), эмотивную, конативную, фатическую, метаязыковую и поэтическую (Якобсон, 1975). Наибольший интерес для нас (как и для Якобсона) представляют референтивная функция и поэтическая, прочие нас сейчас интересовать не будут. В референтивной функции внимание направлено на означаемое, в поэтической — на означающее. В референтивной функции язык максимально прозрачен и, в идеале, незаметен; в поэтической функции он становится все более заметным и непрозрачным.

---

<sup>4</sup> Именно благодаря постмодернизму трикстер в последние десятилетия вошел в моду на Западе (Hyde, 1998). Характерно название семинара, состоявшегося в Университете штата Монтана (США) осенью 2005 г.: «Деконструкция трикстера».

Поэтическая функция, по Якобсону, — «единственная, где внимание направлено на сообщение как таковое», причем «главенство поэтической функции над референтивной не уничтожает референцию, но делает ее неоднозначной». Иными словами, референция и средства ее осуществления находятся в неустойчивом равновесии. Язык в состоянии равновесия полупрозрачен. Чем сильнее нарушается равновесие и чем больше акцент сдвигается с референтивной функции на поэтическую, тем более непрозрачной становится языковая форма (недаром питательной средой формальной школы был футуризм).

Но в этих взаимоотношениях нет антагонизма — есть лишь сдвиг равновесия в ту или иную сторону. Так, проза, по Якобсону, — область соперничества референтивной и поэтической функций. У каждой из них — свои самостоятельные цели. Поэтическая функция не направлена против референтивной, просто она иногда становится самодовлеющей. Даже заумь не направлена специально против референции, она просто не оставляет ей места<sup>5</sup>.

На первый взгляд, вся мифология представляет собой поле мирного взаимодействия референтивной и поэтической функций. Серьезные и несерьезные персонажи мифов равноправны, поскольку населяют один и тот же мир мифопоэтической фантазии, противостоящий миру реальности. С точки зрения логики, любые мифы осуществляют референцию к несуществующим объектам. Локи не существует так же, как не существует Один. Да, но всегда ли мы имеем дело с референцией?

Мне представляется, что к функциям языка, перечисленным Якобсоном, необходимо добавить еще одну, седьмую — антиреферентивную, а значит, как ни парадоксально, антиязыковую. Она противостоит остальным функциям. Как и поэтическая, она направлена на сообщение, но, в отличие от поэтической, не усложняет референцию, а уничтожает ее. Именно эта функция и связана с несерьезной коммуникацией.

---

<sup>5</sup> Якобсоновская идея «проекции принципа эквивалентности с оси отбора на ось комбинации» находит великолепную иллюстрацию в романе Набокова «Камера обскура», где эта проекция показана в динамике. Заумь (обладающая прямо-таки гипнотическим действием) возникает здесь вследствие постепенного вытеснения означаемого означющим. Прием мотивирован ослаблением внимания слушающего к речи говорящего: «...проник в кабинет, где против окна стояло воскресное, и которого, которые на блеск инструментов, почти на зубовные, любовные постуку-постуча... и прежде того то же что и то, и внизу, и на зу, и тараболь...»

Почему Якобсон не выделил ее, хотя она занимает огромное место в человеческом общении? Во-первых, потому что комические тексты тогда еще не привлекали специального внимания лингвистов (внезапное и бурное усиление интереса к ним со стороны когнитивной лингвистики произошло совсем недавно). А во-вторых — и это главное — потому что Якобсон вынес языковую способность за скобки. Лингвисту и филологу это позволительно, но антропологу — нет. Поэтому седьмой (по счету, но не по важности) компонент речевого акта — сам язык, но не конкретный язык, не код, как в метаязыковой функции, а язык как свойство человека, как способность пользоваться кодами.

Как мне представляется, существуют три мира референции. Я продемонстрирую их на примере трех объектов, объединенных общим именем — «Чапаев». Рассмотрим сперва Чапаева как так называемого реального человека, потом Чапаева как героя романа (или фильма) и, наконец, Чапаева как трикстера — героя анекдотов<sup>6</sup>. Эволюционная последовательность, конечно, именно такова (в отличие от Ленина, Чапаев едва ли повинен в своих посмертных фольклорных трансформациях). В каких же мирах существуют эти три ипостаси Чапаева?

*Первый мир референции* — это то, что мы называем «миром реальности», или «внеязыковой действительности». По отношению к этому миру язык выполняет чисто референтивную функцию. Поэтическая функция сюда не допускается. Мы *называем* этот мир «миром реальности», хотя сведения о нем у нас могут быть самыми неточными. Здесь живет тот человек, которого мы *считаем* реальным Чапаевым. Это то, что мы вообще *знаем* о Чапаеве. Мы можем знать очень мало, и наши так называемые знания могут быть неверны. Например, сведения, содержащиеся в исторических документах, могут быть неточны, даже лживы, но не ради поэтической функции, а из чисто прагматических соображений. Лживое высказывание, как и ироническое, не нарушает базовых принципов языка. В лингвистическом, хотя и не в житейском, смысле оно «добросовестно», ибо значит ровно то же самое, что значило бы, если бы говорящий в него верил. Иными словами, диктум здесь в полном порядке (как, разумеется, и референция),

---

<sup>6</sup> Генетическая связь фольклорного анекдота с трикстерским мифом (обычно через промежуточную стадию — животную сказку) не вызывает сомнений (см., например: Костюхин, 1987: 129–138; Davies, 1990: 132–134, 147; Курганов, 2001: 189–192; Левинтон, 2001). Для «постфольклорных» («городских») анекдотов эта связь носит более опосредованный характер, но также достаточно очевидна.



а не в порядке только модус (Козинцев, 2005в; 2008). Лжец, как и иронист, заботится о референции ничуть не меньше, чем кристально честный человек. В терминах Сола Крипке (1982), собственное имя «Чапаев» является здесь жестким десигнатором и не зависит от дескрипции. Поэтому всякий раз абсолютно точно известно, *о ком* и *о чем* именно идет речь и *что именно* говорится. Любое суждение об этом мире может быть истинным, или ложным, или сомнительным — но оно всегда осмысленно и серьезно.

*Второй мир референции* — это мир серьезной мифопоэтической фантазии. Референтивная функция тут сосуществует с поэтической. Например, в романе Фурманова и в фильме братьев Васильевых живет опозитизированный Чапаев. В этом же мире фантазии живет Санта-Клаус (излюбленный персонаж логиков, занимающихся референцией), здесь живут и все серьезные персонажи мифов, сказок и литературных произведений. Они вполне реальны в пределах того мира, в котором находятся. Что тут меняется по сравнению с первым миром? В сущности, ничего, кроме того, что, по словам Якобсона, референция становится «неоднозначной». Он называет это «расщепленностью референции» (в сказках — «Было ли это или не было...»). Да, референт может блистать своим отсутствием в реальном мире. Либо у него нет ничего общего с реальным Чапаевым, кроме имени и фамилии. Но ведь то же самое верно и по отношению к первому миру, который нашим органам чувств сплошь и рядом недоступен. Что касается модально-диктальных отношений, то наблюдается то же самое, что в первом мире — пропозиция в полном порядке, как и референция. Каким бы малоправдоподобным ни казался поэтический Чапаев, или Санта-Клаус, или Геракл — любое высказывание о них будет осмысленным, у него есть параметр истинности. Имя собственное остается здесь жестким десигнатором и не зависит от дескрипции. Мы точно знаем, *о ком* мы говорим, *о чем* мы говорим и *что именно* мы говорим. С точки зрения языка, это вполне «добросовестная» коммуникация. Да, правда (в известном смысле), что Санта-Клаус живет на Северном полюсе. Правда, что Геракл победил Лернейскую гидру. Правда, что Чапаев (персонаж фильма) изображает сражение с помощью картошки — недаром подобный вымысел часто именуется «правдивым». Под углом зрения языка, принципиальных различий с первым миром референции здесь нет.

*Третий мир референции* — это мир комической фантазии. Тут ситуация радикально иная. Это не мир референции, а мир антиреференции. Фиктивность героев анекдотов — принципиально иная, чем фиктивность мифологических персонажей. Те изо всех сил стремятся

стать реальными и даже «живее всех живых», эти — прямо наоборот. Весь их смысл — в их фиктивности и пародийности. Их попросту нет. Здесь живет не Санта-Клаус, а знаменитый «нынешний король Франции, который лыс». Здесь живет и Чапаев — один из трикстеров наших анекдотов. И если сравнить трех Чапаевых — так называемого реального человека, персонажа романа (фильма) и трикстера (персонажа анекдотов), — то оказывается, что не первый противостоит двум другим, а первый и второй противостоят третьему. На трикстерский мир теория Крипке не распространяется. Говорить здесь об имени «Чапаев» как о жестком десигнаторе уже не приходится. Анекдоты о Чапаеве — не о Чапаеве, так же как анекдоты о Сталине — не о Сталине, а анекдоты о чукчах — не о чукчах. Первый и второй миры референции — это «возможные миры». Третий мир референции — это «невозможный мир» в полном смысле слова. Именно в силу своей невозможности он и существует.

Что требуется от «обычных» (не трикстерских) мифов? Разве правдоподобие? Нет — серьезность. Мифы не должны быть правдоподобными (поверить можно чему угодно, если это говорится с серьезным видом — *credibile est, quia ineptum est*), но они должны быть серьезными.

Поэтому, с точки зрения языка, главный водораздел пролегает не между правдой и ложью и не между так называемой реальностью и фантазией, а между серьезностью и несерьезностью. Мир несерьезности — это мир антиреференции. Ни референтивная, ни поэтическая функция тут не действуют, ибо единственная цель юмористического высказывания — сперва притвориться референтивным, а затем уничтожить референцию. Представляется, что именно в этом, а вовсе не в хитрости героев, и заключен главный трюк трикстериады. Не в том дело, что трикстер смотрит на ситуацию с двух точек зрения — своей и чужой, — а в том, что от нас требуется взглянуть на рассказываемое с двух точек зрения одновременно: с уровня рассказа и с метауровня. Последнее вовсе не обязательно (а чаще всего и противопоказано) при восприятии серьезной фантазии.

Серьезный вымысел имеет смысл лишь постольку, поскольку он кажется реальностью. Комический вымысел тоже маскируется под реальность, но маскируется глупо, неумело — по-трикстерски. В сущности, он стремится быть разоблаченным, и это ему удается — мнимая референтивность оказывается дурным маскараром.

Эхилловский Прометей — фикция, тогда как человек, считающийся референтом аристофановского «Сократа»-трикстера, не только

не был фикцией, но даже явился собственной персоной на представление «Облаков», а во время действия поднялся и стоял во весь рост до самого конца пьесы. И несмотря на это, эсхилловский Прометей имеет для нас смысл ровно в той мере, в какой он воспринимается как часть реальности, тогда как референция к реальному Сократу в «Облаках» фиктивна от начала и до конца, причем именно в этой фиктивности и состоит смысл комедии.

Ни одно утверждение относительно третьего мира референции не имеет параметра истинности. Эти утверждения находятся не «между ложью и фантазией»<sup>7</sup>, а в стороне и от того, и от другого. Бессмысленно спрашивать, правда ли, что Чапаев-трикстер слово «белые» относит не к противнику, а к грибам. Это не правда, но и не ложь. Это фантазия, но это не та фантазия, которая заставляет Чапаева — персонажа фильма — раскладывать картошку на столе. Не модус здесь недоброкачествен, а сама пропозиция. Никаких жестких десигнаторов тут нет. Ни герои, ни рассказчик, ни слушатель, в сущности, не знают толком ни *о ком* они говорят, ни *о чем* они говорят, ни *что именно* они говорят, ни даже *зачем* они это говорят. Весь смысл подобных высказываний — не в референции к внеязыковому миру (реальному или воображаемому), а прямо наоборот — в целенаправленном (хотя и бессознательном) подрыве знаковости, в подрыве референции и, соответственно, в преднамеренном разрушении коммуникации. В сущности, весь смысл таких нарративов — даже внешне «реалистических» — в попытке продемонстрировать бессилие языка, его внутреннюю противоречивость.

Это становится особенно очевидным, когда рядом с серьезным персонажем (независимо от наличия или отсутствия у него референта в реальном мире) возникает комический дублер под тем же именем, как в случае с Чапаевым. Равным образом, пародийные Дионис и Геракл, хоть и сосуществовали с «подлинными», едва ли могли с ними отождествляться. Было бы неверным сказать, что они не заслуживали серьезного отношения, потому что вели себя легкомысленно. Наоборот — они вели себя легкомысленно, потому что к ним не относились серьезно, т. е., попросту говоря, в них, в отличие от их серьезных прототипов (воображаемых референтов), не верили и никакая психологическая реальность за ними не стояла.

Противоречивость и пародийность свойственны и современным анекдотам, где за внешним остроумием, присущим как авторам, так

---

<sup>7</sup> Так называлась конференция, организованная Н. Д. Арутюновой в Москве летом 2006 г. в рамках проекта «Логический анализ языка».

и персонажам, скрывается подспудная тяга к разрушению любых смыслов, передаваемых языком. Обычный аргумент, состоящий в том, что анекдотические Сталин, Брежнев, «новый Русский» и т. д. — это лишь гиперболизированные, но вполне реалистичные образы, не относится к сути дела, если только не считать сутью внешнее жизнеподобие и примитивно трактуемую «правду характеров». И то, и другое не только не достаточно для комизма, но и не необходимо для него. Ни того, ни другого нет ни в нонсенсе, ни в черном юморе, ни даже в анекдотах чапаевского и штирлицевского циклов.

Считать юмор «зеркалом жизни» еще более наивно, чем считать таким зеркалом искусство вообще. Злободневные сюжеты служат для юмора всего лишь удобным поводом. Огромный пласт комических текстов посвящен темам, совершенно не актуальным или актуальным лишь в общечеловеческом, но не в конкретно-историческом плане. Таков, например, мировой фольклор о простаках и хитрецах (некогда — двух ипостасях трикстера). Какие именно этнические или географические группы станут героями соответствующих анекдотов — в принципе несущественно, хотя зацепкой обычно служат реальные обстоятельства (территориальная и социальная маргинальность «простаков», высокая конкурентоспособность «хитрецов»). Но только лишь зацепкой, ведь странно было бы ожидать реализма от трикстерских нарративов, которые, видимо, и дали начало этническому юмору.

По наблюдению К. Дэвиса, этнические анекдоты не свидетельствуют ни о вражде между соответствующими этнотерриториальными группами, ни об отсутствии таковой, ни даже об интересе этих групп друг к другу. Мотивы таких анекдотов могут быть самыми различными, а могут и отсутствовать вовсе (Davies, 1990: 120). Этнические стереотипы, которые часто считаются необходимыми для подобного фольклора, на проверку оказываются ненужными. Более того, по мере развития данного жанра анекдоты о том или ином народе очищаются от этнического стереотипа и утрачивают даже внешнее подобие реалистичности (Davies, 2004), как бы возвращаясь к истокам, к чистой трикстериаде.

Отличие «реалистических» анекдотов, часто напоминающих обычные сценки из жизни, от гротескных и абсурдистских вполне соответствует отличию сказок о хитрецах от мифов о трикстерах-безумцах или отличию новой аттической комедии от древней. В случае анекдотов речь, конечно, идет не о стадийной последовательности, а, как и в остальных случаях, об «укрощении» стихии комического, о попытке компромисса между серьезностью и несерьезностью.

Август Шлегель назвал новую аттическую комедию, где на смену фантастическому балагану пришло житейское благоразумие, «прирученной древней комедией»:

Так как новая комедия все же должна иметь сходство с определенной действительностью, то для нее, как правило, недоступны ни тот намеренный произвол, ни та гиперболизация. Следовательно, она должна искать других источников комизма, более близких к области серьезного, и она, действительно, находит их в искусстве характеристики (Шлегель, 1934/1809–1811: 243).

Уточним: источники комизма никоим образом не могут быть близки к области серьезного. Речь поэтому идет либо о маскировке, при которой реалистические детали лишь подготавливают внезапную утрату референции, либо о компромиссе, при котором комический эффект ослабевает ровно в той мере, в которой сохраняются референция и серьезность.

С точки зрения базовых функций анекдота, сравнительно реалистичный «Брежнев» ничем не отличается от химеричного «Штирлица» — откровенной фикции, порожденной языковой игрой. Оба они в большей степени трикстеры, чем «образы» своих референтов. Обращаясь к уже не раз применявшемуся сравнению юмора с кривым зеркалом, можно сказать, что, хотя такие зеркала порой выявляют и подчеркивают наши природные изъяны, в целом пословица «Неча на зеркало пенять...» явно неприменима к «комнатам смеха» в парках развлечений. Анекдот, как и трикстерский миф — не сатира, а пародия на сатиру<sup>8</sup>. «Серьезная» позиция юмориста, в отличие от позиции сатирика, неопределима. Ее попросту нет, и по очень простой причине: юмор, в отличие от серьезности, не имеет никаких объектов во внешнем мире. Как ни противоречит это многолетним попыткам исследовать «семантические механизмы юмора», пора наконец признать, что у юмора нет никакой семантики. Все его объекты — химеры, рожденные фантазией юмориста. Реальность — не более чем формальный повод для включения комической фантазии.

---

<sup>8</sup> О. М. Фрейденберг (1973/1925: 497), говоря о так называемом высмеивании богов (точнее, их комических дублеров) в древности, писала, что пародия «смеется... не над ними, а только над нами, и так удачно, что до сих пор мы принимаем ее за комедию, имитацию или сатиру». То же самое можно отнести к так называемому высмеиванию политических деятелей — вернее, их дублеров — в анекдотах (и, естественно, трикстеров — в мифах и сказках).

Подобно поэтической, антиреферентивная функция направлена на само сообщение. Но цели ее совершенно иные, чем у поэтической функции, ведь поэтическая функция не притворяется референтивной и не подрывает ее. Даже когда она вытесняет референтивную, это делается не во имя вытеснения, не ради разрушения значения слова, а ради демонстрации самоценности слова. Единственная же цель антиреферентивной функции — разрушение смысла и, в сущности, подрыв языка<sup>9</sup>.

Итак, антиреферентивная функция направлена не на данное конкретное сообщение (как поэтическая функция) и не на конкретный язык (как метаязыковая функция), а на язык как таковой, как атрибут человека. Вернее, не *на* язык, а *против* языка. Антиреферентивная функция обслуживается особым физиологическим механизмом (смехом), разрушающим речь (Козинцев, 2004а; 2006). Это подчеркивает ее полную самостоятельность и ее кардинальное отличие от прочих языковых функций.

Антиреферентивная функция усиливает и доводит до абсурда все то, что постмодернистские теории пытаются приписать серьезным текстам. Однако, вопреки Дуэйхи, трикстерские мифы — это не «триумф языка». Это искусно организуемый крах языка. Деконструктивистам, в сущности, безразлично, какие тексты деконструировать — серьезные или несерьезные. Это и понятно: если любой текст имплицитно несерьезен («ироничен», как они выражаются), то специально изучать эксплицитно несерьезные тексты незачем. Для них нет различия между референтивной функцией, поэтической и антиреферентивной.

А между тем эти три функции принципиально различны. Антиреферентивная функция не может быть главной в языке, ибо язык как

---

<sup>9</sup> И поэтическая, и антиреферентивная функция используют «слабость» естественного языка, состоящую в том, что сходство звучания не предполагает сходства значения. Однако цели их прямо противоположные. Поэтическая функция творчески превращает слабость языка в силу. «Незаконно» смещая акцент на означающее, она не пренебрегает и означаемым, в результате чего возникают новые смыслы и ассоциации (ср. у Набокова «воскреслое» вместо «кресло»; «зубовные» и «любовные»). Но когда антиреферентивная функция играет на омофонии, она беззастенчиво, по-трикстерски, пользуется уязвимостью языка с чисто деструктивной целью. Так, анекдотический «Штирлиц», на которого из окна дуло, выстрелил, после чего дуло исчезло. Каламбур — это, в сущности, пародия на поэтическую функцию. Впрочем, игра с означающими — не главное средство для подрыва референции. Большинство комических текстов работает на уровне означаемого.

средство общения при этом утратил бы смысл, что лишило бы смысла и какие-либо игры с референцией. Есть основания полагать, что антиреферентивная функция, противостоящая прочим, была и остается проявлением эволюционного конфликта между общеприматными когнитивно-коммуникативными предрасположенностями человека и языком (Козинцев, 2004а; 2006).

Хотя об интенциях создателей мифов мы можем только догадываться, есть все основания полагать, что базовые свойства психики *Homo sapiens* универсальны и не зависят от эпох и традиций. Отношения между человеком и языком явно относятся к самым базовым свойствам. То же самое можно сказать про смех и юмор.

Иное дело — культурные фильтры, модифицирующие проявления данных свойств. Они гораздо более этноспецифичны и изменчивы. Хотя Ю. Е. Березкин (2002), возможно, преувеличивает, говоря о полной бесполезности мифов для этнопсихологических исследований, очевидно, что присутствие или отсутствие трикстерских сюжетов в записанных текстах того или иного народа может зависеть от чистой случайности хотя бы потому, что далеко не все можно рассказывать где угодно и кому угодно (тем паче — людям иной культуры). Свои «заветные сказки» в той или иной форме есть, вероятно, повсюду, но судить о подводной части айсберга на основании надводной части невозможно.

Например, прошедшие через фильтр конфуцианской автоцензуры и записанные китайские тексты, ближе всего (хотя и далеко не полностью) соответствующие понятию «анекдот», весьма благопристойны и напоминают скорее забавные случаи с философским подтекстом. Нет никакой уверенности в том, что это, собственно, и есть китайский юмор (Hughes, 1999; см., однако: Вельгус и др., 1975: 60, 94).

Однако, независимо от того, представлен ли трикстер в той или иной мифологии (вернее, в записанных текстах) и какое место он там занимает, едва ли можно сомневаться в том, что подобные сюжеты, при всей их несерьезности, рождены какой-то очень серьезной потребностью. За легкомыслием и развлекательностью трикстериады (как и современных анекдотов) скрывается подспудное недоверие человека к тем самым его атрибутам (языку и культуре), выражением которых служит серьезная мифология<sup>10</sup>. Трудно допустить, что столь фундаментальная человеческая черта отсутствует у каких-то народов. Скорее всего, варьируют лишь формы ее проявления.

---

<sup>10</sup> Если, конечно, не считать, что и она ничего не значит и является лишь случайным сцеплением эпизодов.

## 8.2. ЗАМЕТКИ О РУССКИХ АНТИПОСЛОВИЦАХ<sup>11</sup>

0. Введение. Два определения термина «антипословица». Согласно В. Мидеру и А. Т. Литовкиной, антипословицы (далее АП) — это «любые преднамеренные модификации пословиц в форме каламбуров, вариантов, сокращений или добавлений», причем они «могут быть эффективными коммуникативными средствами, если традиционные пословицы, на которых они основаны, также известны» (Mieder, Litovkina, 2002: 3, 5; см. также: Mieder, 2008: 88). Но даже такое узкое определение вызывает вопросы. Как, например, быть, если мы не можем с уверенностью идентифицировать прецедент или решить, серьезен он или нет? Проблема становится особенно актуальной, если и пародия, и предполагаемый прототип относятся к фольклору.

Возьмем АП из категории нонсенса: *Быть было ненастью, да дождь помешал*. Ее обычно считают близкой выражению «из огня да в полымя», но можно расценить ее и как пародийную по отношению к пословице *Была бы краса, кабы не дождь да осенняя роса*<sup>12</sup>. На первый взгляд, прецедентная паремия не нарушает логику, но мы не знаем, относится ли ее переносное значение лишь к апостериорному знанию о положении дел в мире — что-то плохое помешало чему-то хорошему (это нетривиально) — или же к априорному принципу: плохое мешает хорошему (это тривиально). В первом случае прототип следовало бы считать «мудростью», во втором и его бы пришлось отнести к категории «испорченной мудрости» (“twisted wisdom”, см.: Mieder, Litovkina, 2002). А если так, то АП следовало бы считать метапародийной.

Согласно широкому определению — оно принято Х. Вальтером и В. М. Мокиенко (2005; см. еще: Мокиенко, Вальтер, 2006), а также А. Резниковым (Reznikov, 2009), к АП относятся любые шуточные пословицы и афоризмы, не обязательно пародирующие «серьезные» прототипы. Такой подход неудобен тем, что делает базу данных аморфной и способной к бесконечному росту. Но зато он применим к фольклорным образцам (см. выше). Так как подобные примеры не соответствуют приведенному выше узкому определению, я назову их «псевдо-АП».

1. Фольклорные псевдо-АП. В некотором смысле, русские фольклорные псевдо-АП были частью «кромешного мира», который, как

<sup>11</sup> Авторизованный перевод статьи: Kozintsev, 2014.

<sup>12</sup> Ср. у Пушкина: *Ох, лето красное! любил бы я тебя, / Когда б не зной, да пыль, да комары, да мухи*.



и европейский *Mundus inversus*, служил диалектическим противовесом всему священному и — шире — всему надлежащему (Лихачев и др., 1984: 45–59). Примеры, приводимые ниже, направлены не столько против конкретных прототипов, сколько в целом против содержащейся в пословицах житейской мудрости, а потому их можно отнести к АП лишь в широком смысле. Более того, многие из них ироничны и, следовательно, дидактичны, что еще больше отдаляет их от настоящих АП и сближает с серьезными пословицами.

Многие фольклорные псевдо-АП были изучены Ю. И. Левиным (1980). Я предложу свою классификацию, основанную на принципах, лежащих в основе АП. Принципов здесь, в сущности, два — нонсенс и непристойность. Каждый из них предполагает нарушение некоторой нормы или запрета. Это общий принцип АП в узком смысле слова и псевдо-АП, отличающий их от серьезных пословиц.

*1.1. Нонсенс.* Нонсенс бывает двух типов — априорный (нарушающий нормы логики и языка) и апостериорный (противоречащий нашим знаниям о мире).

*1.1.1. Априорный нонсенс.* Псевдо-АП, относящиеся к этой категории, бывают логически противоречивыми и тавтологичными (ко второму типу относятся чистая тавтология, синонимия и конверсия). Псевдо-АП третьего типа — мнимо-противительные, или построенные на мнимо обманутом ожидании (Крейдлин, Падучева, 1974; Лопухина, 2012). Они, в сущности, представляют собой разновидность тавтологий, но из-за их распространенности будут рассмотрены отдельно.

*1.1.1.1. Логическое противоречие.* Примеры: *Нет молочка, так сливок дай; Денег девать некуда — кошель купить не на что*<sup>13</sup>; *Ей щенка, вишь, да чтоб не сукин сын*. Вводное слово *вишь* в последнем примере показывает, что такие высказывания бывают иронично-поучительными и поэтому лишь формально относятся к категории нонсенса. Но модус высказывания (неважно, эксплицитный или имплицитный) не меняет смысла пропозиции, который остается абсурдным (см. 2.1).

*1.1.1.2. Тавтология.* Согласно А. А. Потебне (1976/1892: 172), «народу кажется смешным не видеть тождества мысли за различием слов». Примеры: *Почем знать, чего не знаешь; Помоги Боже, кому Бог поможе; Сперва ты меня повози, а потом я на тебе поезжу;*

---

<sup>13</sup> Это настоящая АП, потому что вторая ее часть является добавкой к серьезной поговорке *Денег девать некуда*.

*В одном кармане пусто, в другом нет ничего.* Синонимия последнего типа дала начало знаменитой лубочной поэме о Фоме и Ереме — двух куклоподобных братьях, сходных до зеркальности (Адрианова-Перетц, 1954: 43–45, 242–245; Лихачев и др., 1984: 38–42, 221–224; Козинцев, 2002б).

**1.1.1.3. Мнимая противительность.** Будучи также тавтологичными, псевдо-АП данной категории пытаются это отрицать. Они отличаются от предшествующих АП грамматической формой: либо два предложения соединены противительным союзом, как в 1.1.1.3.1, либо первое предложение отрицательное, как в 1.1.1.3.2.

**1.1.1.3.1. Мнимо обманутое ожидание.** Псевдо-АП данного типа — притворные жалобы на некую несправедливость, земную или небесную, ср. *Украл топор, а говорят, что вор; Недавно помер, а уж не живой; Недавно ослеп, а ни зги не видит.*

**1.1.1.3.2. Мнимо противопоставительное отрицание.** Противопоставительное отрицание рассмотрено И. М. Богуславским (1985: 129–137) и Е. В. Падучевой (2013: 249–250). Псевдо-АП, формально соответствующие данному значению, как и те, что приведены в предыдущем разделе, выражают притворное отрицание синонимии. *Не умер Данило, болячка вдавила; Не полсорока, а двадцать; Не сжег, а спалил.* Эти псевдо-АП можно рассматривать как иронически эквивалентные «почти серьезным» пословицам, выражающим идею синонимии: *Что в лоб, что по лбу; Что с горы, что под гору.*

**1.1.2. Апостериорный нонсенс.** К этому виду относятся ложные и тривиальные высказывания.

**1.1.2.1. Ложные пропозиции и контрфактические высказывания.** Примеры: *Деревня переехала поперек мужика; Кабы лиса не подоспела, то овца бы волка съела; Говорят, что кур доят; Бывает, и медведь летает.* Все такие выражения диалогичны и служат ироническими отголосками высказываний, которые говорящему кажутся нелепыми. Слова *кабы, говорят, бывает* — прямые отзвуки слов собеседника. Диалогичность подчеркивается рифмовкой: *кабы — овца бы, говорят — доят, бывает — летает.* Вследствие своей дидактичности псевдо-АП данной категории ближе к серьезным пословицам, чем к настоящим АП. Впрочем, это касается только модуса, тогда как пропозиция остается абсурдной.

**1.1.2.2. Тривиальность.** Примеры: *Сиротинушка наш дедушка: ни отца, ни матери; Зимой съел бы грибок, да снег глубокий.*

**1.1.3. Между априорным нонсенсом и апостериорным — либо и то, и другое одновременно.** Примеры: *А что новенького? Архимандрит*

женится, игуменью берет<sup>14</sup>; Если найдешь у коровы гриву, так и у кобылы будут рога. Ю. И. Левин (1980) заметил, что последняя АП представляет собой пример парадокса материальной импликации<sup>15</sup>.

1.2. *Обсценные псевдо-АП*. В народном юморе непристойности по своему эффекту эквивалентны остротам (Фрейд, 2006/1905:103; Никифоров, 1929: 24). Большинство обсценных пословиц, собранных В. И. Далем и А. Н. Афанасьевым, — это псевдо-АП по той лишь причине, что в них используется табуированная лексика (Алексеева и др., 1997: 487–508). Некоторые, однако, могут считаться АП даже в узком смысле, так как у них имелись экспрессивно-нейтральные прецеденты<sup>16</sup>. Так, *Выше головы не прыгнешь* заменяется на *Выше х.. не прыгнешь и Выше ж... не п....шь*. Пословица *Ему хоть плюй в глаза, а он говорит: Божья роса* имела вариант, в котором условно-уступительный императив сохранялся, но глагол *плюй* заменен обсценным эквивалентом. Другая паремия — *Кашу маслом не испортишь* снабжалась такой добавкой: *Кашу маслом, а п.... х... не испортишь*. Не избежали этой участи и евангельские прецеденты: *Не суди, да не судим будешь* было превращено в *Не е.., да не у...н будешь*.

Примером обратного процесса — забвения некогда обсценного смысла — служит поговорка *В кармане кукиш казать*. Это выражение, как и жест, от которого оно произошло, в середине XIX в. считалось непристойным (Алексеева и др., 1997: 488), но впоследствии это забылось. То же относится к поговорке *Глядит в книгу, а видит фигу* (Там же: 489).

2. *Литературные АП дореволюционной поры*. В отличие от фольклорных псевдо-АП, литературные примеры конца XIX — начала XX в. представляют собой настоящие АП, так как соответствуют узкому определению (см. выше): их прецеденты — хорошо известные паремии. Большинство дореволюционных литературных АП резко отличается от фольклорных, причем рубеж между ними определяется оппозицией *illiterati/literati*. Крестьянская наивность, которую

<sup>14</sup> Относится ли celibat к эссенциям или акциденциям монашества и, соответственно, идет ли речь об априорном или апостериорном нонсенсе, сказать трудно.

<sup>15</sup> Парадокс гласит, что истинность условного утверждения «Если А, то В» при ложном А не зависит от истинности В.

<sup>16</sup> Возможен и обратный процесс — эвфемизация профанной лексики. Но это не относится к случаям, когда прецедент обсценного выражения известен, как в случае с евангельской максимой.

в фольклорных текстах не могут скрыть ни ирония, ни даже непристойности, сменяется вялым журналистским зубоскальством.

Еще одна оппозиция, обозначающая грань между псевдо-АП и настоящими АП, отделяет смысл от отсутствия такового. Настоящие АП, даже те, которые на первый взгляд сатиричны, гедонистичны, ироничны, циничны, словом, имитируют либо серьезное отношение к жизненным ценностям, либо вызов нормам языка и логики, являют собой всего лишь пересмешичество или, если использовать современный синоним, *стёб*. Поэтому классификация, использованная по отношению к фольклорным псевдо-АП, в данном случае неприменима. Дальнейшая классификация основывается только на технике АП.

2.1. *Контаминация: прочь от смысла*. Согласно А. Крикманну, «высказывания семантически правильны или ложны, осмысленны или бессмысленны не сами по себе, но лишь в том или ином конкретном вербальном и/или ситуативном контексте, в котором они реализуются» (Krikmann, 2009: 28). В лингвистических терминах это значит, что абсурдные пропозиции сами по себе, без эксплицитных или имплицитных негативных модусов, таких как *Ты бы еще сказал, что... Говорят, что...* (в смысле «Кое от кого услышишь даже, что...»), *Бывает, что...* (в смысле «Это так же глупо, как...»), могут иметь либо буквальный смысл, либо никакого. Переносный смысл — ироничный, как в серьезных пословицах и некоторых псевдо-АП, или шуточный, как в настоящих АП — становится ясен лишь по модусу или контексту.

Обратим внимание, что модус (эксплицитный или имплицитный) абсолютно необходим в иронии, но избыточен или даже невозможен в юморе (Козинцев, 2005в). Абсурдная пропозиция может иметь смысл и модус (в частности, параметр истинности), если кто-то, допустим ребенок, может на самом деле так думать или воображать, что кто-либо другой так думает. Поэтому «лепые нелепицы» могут быть средством обучения детей нормам языка и логики (Чуковский, 2012: 225–263). Но химера, составленная из половинок двух разных пословиц, едва ли может иметь смысл, а потому в принципе лишена и модуса. Соответственно, она не может быть ни ироничной, ни дидактичной.

Самый ранний пример литературной АП и вообще самый ранний известный мне пример контаминации находим в чеховской «Чайке» (1896), где Шамраев говорит Дорну: *De gustibus aut bene aut nihil*<sup>17</sup>. Тот же прием применяли сатириконцы (Аверченко и др., 1917).

---

<sup>17</sup> В первом английском переводе, выполненном Мэриан Фелл (1912), оставлены только слова *De gustibus*. Видимо, прием был столь необычен, что

Так, у Д'Ора читаем: *Корень учения горек, а пуганая ворона куста боится*. Это напоминает знаменитое *В огороде бузина, а в Киеве дядька*, но последний пример — не АП, а ироническая поговорка, имеющая отчетливый, хотя и скрытый критический модус. АП у Д'Ора, напротив, не иронична, а бессмысленна, будучи рассчитана только на комический эффект. Никакого модуса у нее нет. Позже В. В. Маяковский использовал контаминацию в остроте *Не плюй в колодез, вылетит — не поймаешь* (Гинзбург, 1999: 17).

2.2. *Добавления*. Следующие АП из «Сатирикона» также принадлежат Д'Ору. Добавления к прецедентной паремии коренным образом меняют или разрушают ее смысл: *Праздный небо коптит, а трудолюбивый в землю глядит; Ученье лучше богатства, но богатство тоже хорошо; За ученого двух неученых дают. Бери! Правда глаза колет. Глаза же беречь надо*.

2.3. *Модификации*. Другой сатириконец, А. С. Бухов, использовал модификацию для создания черных афоризмов в духе Амброза Бирса. Прецедентную пословицу *Не говори «гоп», пока не перепрыгнешь* он трансформирует в *Не говори спасибо, пока не повесили*<sup>18</sup>. *С миру по нитке — голому рубаха* превращается в *С голого по нитке — ему же веревка*. На основе *С волками жить — по-волчьи выть* создается *С ослами жить — волком выть*. *Не имей сто рублей, а имей сто друзей* заменяется на *Имей сто друзей и не будет ста рублей*. В пословице *Язык до Киева доведет* Бухов подставляет на место Киева Якутск, тем самым заменяя совет проявлять инициативу в расспросах на призыв к осмотрительности.

2.4. *Добавления и модификации*. АП *Труд человека кормит (часто плохо кормит), а лень поит* создана Д'Ором на основе прецедентного изречения *Труд человека кормит, а лень портит*<sup>19</sup>. *На воре шапка горит* превращается у него в *На банкире и шапка горит, если она хорошо застрахована*.

По сравнению с контаминацией, приемы, рассмотренные в 2.2–2.4, менее разрушительны для смысла. Некоторые АП, основанные на добавлениях и модификациях, могут иметь параметр истинности

---

переводчица пожалела автора, заподозрив его в непреднамеренной ошибке. К. И. Чуковский издевался над ней за полное непонимание пьесы.

<sup>18</sup> Сходные примеры см. в сборнике сюрреалистических пословиц П. Элюара и Б. Пере (Éluard, Péret, 1925) и в пародийном сборнике Владимира Сорокина (2020). Эти сборники заслуживают специального изучения.

<sup>19</sup> Эффект данной АП усиливается параномазией *портит — поит* (современные примеры см.: Reznikov, 2009: 101–102, 112, 128–129).

и даже быть уместными. Мне известны люди, использующие АП Д'Ора *Прилежание и труд все перетрут, а в первую голову того, кто трудится* в качестве «почти серьезной» пословицы.

2.5. *Непристойности*. Псевдо-АП из 5-го тома собрания эротического фольклора *Kryptadia*<sup>20</sup>, опубликованного малым тиражом в Париже в 1898 г., перепечатаны С. Б. Борисовым (1994). Они явно относятся к народной культуре, а не к культуре образованного меньшинства. Иронические псевдожалобы схожи с приведенными в 1.1.1.3.1: *Не успеешь б...уть, а уж скажут: п..нул!* Некоторые образцы, судя по всему, обыгрывают прецедентные паремии и, следовательно, являются истинными АП. Так, *Черт не пьет, не е..т, а все в аду живет* — это, видимо, травестия пословицы *Бес не пьет и не ест, а пакости деет*. Смысл при этом получается кардинально иным: вместо осуждения постящихся лицемеров — гедонистический совет не тешить себя надеждой на загробное воздаяние за праведную жизнь.

3. *АП эпохи постмодерна*. Современные русские АП анализировались Х. Вальтером и В. М. Мокиенко (2005), Мокиенко и Вальтером (2006), Е. Е. Жигариной (2006), Н. Н. Федоровой (2007), Е. В. Вельмезовой (2007), В. М. Мокиенко и Т. Г. Никитиной (2008), А. Л. Резниковым (Reznikov, 2009), В. З. Санниковым (2012), А. Г. Козинцевым (2009) и другими. Судя по имеющимся коллекциям, сочинителям новых АП (большой частью принадлежащим к интеллигенции, а не к крестьянству)<sup>21</sup> уже не кажется смешным «не видеть тождества мысли за различием слов». Мода на стёб и интертекстуальность, а также доступность Интернета породили гигантскую, постоянно растущую массу словесной пены, извергаемой некими неиссякающими и большей частью неведомыми источниками.

А. Л. Резников (Reznikov, 2009) предложил классификацию современных АП, основанную на двух критериях, относящихся, соответственно, к их «мудрости», т. е. к их фигуральному (традиционному или новому) смыслу, и к их форме (традиционной или новой). Теоретически, четыре возможных сочетания исчерпывают все возможности. Практически же вовсе не очевидно, что АП, по крайней мере в своем большинстве, содержат какую-либо «мудрость». Никакого «старого вина в новых мехах» (Ibid.) мы тут не обнаруживаем.

<sup>20</sup> См. [http://www.horn-tip.com/html/books\\_&\\_MSS/1880s/18831912\\_kryptadia\\_%28HCs%29/1898\\_kryptadia\\_vol\\_05/index.htm](http://www.horn-tip.com/html/books_&_MSS/1880s/18831912_kryptadia_%28HCs%29/1898_kryptadia_vol_05/index.htm)

<sup>21</sup> Авторство известно лишь в немногих случаях, см.: Сорокин, 2020.

Сравним старую пословицу *Волков бояться — в лес не ходить* с новой АП *Путина бояться — в сортир не ходить*<sup>22</sup>. По словам А. Л. Резникова, последняя «контекстуально синонимична» прецедентной паремии, так как ее переносное значение якобы «в точности такое же», как и у прецедентной (Reznikov, 2009: 8). Сомнительно, однако, что АП в норме обретают какое-либо переносное значение и превращаются в пословицы, хотя, например, с анекдотами это случается. Таков анекдот о том, как почтовая марка с портретом правителя не приклеивалась, потому что люди плевали на ее лицевую сторону (см. раздел 8.3). Сейчас этот сюжет используется в качестве поговорки, причем правители и прочие персонажи, актуальные в той или иной ситуации — от адвокатов до футбольных тренеров, — вполне взаимозаменяемы. Но и сами анекдоты обретают новую жизнь при неизменной синтаксической структуре путем замены персонажей и реалий, например Сталина на Ельцина, австралийского аборигена на грузина, чернильницы на компьютерную мышь и т. д. (см. 8.3).

Причина такой живучести не в том, что анекдоты лучше АП, а в том, что они, в отличие от АП, направлены (или, по крайней мере, кажутся направленными) на означаемое, а не на означающее. Соответственно, в них менее заметна пародийность, вернее, автопародийность<sup>23</sup>. Поэтому слова Резникова о старом вине в новых мехах вполне применимы к анекдотам, но не к АП, *raison d'être* которых, как и в случае с любой открытой пародией (в данном случае автопародией), состоит не в «контекстуальной синонимии», а в исчезновении всякого, в том числе и фигурального, значения.

Вот почему истинные пословицы мы повторяем снова и снова, тогда как АП, как и остроты, выдыхаются после первого же применения. Этим и объясняется то, что корпус современных АП растет очень быстро (даже примерная оценка размеров баз данных совершенно немыслима), тогда как корпус настоящих пословиц остается сравнительно стабильным. Поэтому я предпочитаю классифицировать новые АП только с точки зрения их техники.

**3.1. Контаминация.** Самая удивительная черта АП эпохи постмодерна состоит в том, что они могут генерироваться автоматически.

---

<sup>22</sup> Аллюзия к призыву «мочить» террористов в сортире.

<sup>23</sup> То, что АП подобного типа пародирует не прецедентную пословицу, а сама себя, достаточно очевидно. Об автопародии (открытой или скрытой) как главной черте комического см. раздел 7.3.

Первый российский генератор пословиц был создан В. Е. Балагуровым в 1994 г. одновременно с западными образцами (обзор этой и других программ см.: Козинцев, 2009). Генератор Балагурова<sup>24</sup> использовал 164 фольклорные двухкомпонентные пословицы по принципу контаминации, ломая их инвариантную структуру и сращивая части двух пословиц в рамках одного предложения в произвольном порядке. В результате моего очень ограниченного опыта работы с этой программой возникло около двух десятков химер, комический эффект которых не меньше, чем у аналогичных гибридов, созданных людьми. В опубликованных собраниях я их не обнаружил. Каждый из нижеследующих примеров основан на какой-либо «сообразной несообразности» (Chesterton, 2000/1909: 233), которая у современных теоретиков словесного юмора именуется логическим механизмом: *Много будешь знать — скоро состаришься + На чужой каравай рот не разевай = Много будешь знать — рот не разевай; На Бога надейся, а сам не плошай + Было бы корыто, а свинья найдется = На Бога надейся, а свинья найдется; Как веревочка ни вейся, а конец найдется + Не рой другому яму — сам в нее попадешь = Как веревочка ни вейся, сам в нее попадешь; У семи нянек дитя без глаза + С волками жить — по-волчьи выть = У семи нянек по-волчьи выть, и т. д.*

Подобные удачи, конечно, редки. Однако простой расчет показывает, что обойтись можно и сравнительно небольшим исходным материалом. Если число двусоставных пословиц равно  $n$ , то число химер, составленных из половинок, равно  $n(n-1)$ . Предположим, что 99 % из них представляют собой мусор и лишь каждая сотая окажется «сообразно несообразной». Но даже при этом из 164 пословиц можно образовать в среднем 267 потенциально комичных АП (на 63 % больше исходного числа), а перетасовка 200 пословиц даст в среднем 398 удачных АП — вдвое больше исходного числа. И это при том, что шанс на успех заведомо выше 1 %, а контаминация — лишь один из способов создания АП.

В собрании Х. Вальтера и В. М. Мокиенко (2005) я нашел восемь химер, каждая из которых составлена из частей трех пословиц. Самыми интересными оказались следующие: *Без труда не вынешь и рыбку из пруда + Любовь зла — полюбишь и козла + Неча на зеркало пенять, коли рожа крива = Без труда полюбишь и козла, коли рожа крива.* Другой пример: *Чья бы корова мычала, а твоя бы молчала + Паршивая*

---

<sup>24</sup> В последний раз генератор обновлялся в 2006 г., в 2013 г. он был еще дотупен, но сейчас не работает.



*овца все стадо портит + Старый конь борозды не испортит = Чья бы корова мычала, а паршивая овца борозды не испортит.*

3.2. *Добавления.* Некоторые примеры в сборнике Х. Вальтера и В. М. Мокиенко (2005) очень похожи на АП у Д'Ора: *Добрými намерениями вымощена дорога в ад: пора бы и заасфальтировать; Дуракам закон не писан даже в правовом государстве; В одну реку нельзя войти дважды — особенно если на ней стоит химкомбинат.* Одна из АП из коллекции Е. Е. Жигариной — интересный пример дизъюнктивного суждения, основанного на отрицании пословицы *Г... не тонет* в качестве первого выражения: *Либо г... тонет, либо я хороший человек* (Жигарина, база данных: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhigarina4.htm>).

3.3. *Парономазия.* Безудержное каламбурство, свойственное эпохе постмодерна, иногда порождает образцы «сообразной сообразности». Так, пословица *Береги честь смолоду* превращается в АП *Береги челюсть смолоду* либо в *Береги тестя с молотом*. На основе пословицы *Земля слухами полнится* создана АП *Земля шлюхами полнится*. Многие аналогичные примеры собраны в книге А. Л. Резникова (Reznikov, 2009).

3.4. *Непристойности.* Трудно сказать, может ли следующий пример считаться новой АП. Эта великолепная девятисловная скороговорка *На версту вершок х..ня, а на х.. вершок верста* (Плуцер-Сарно, 2005: I–116)<sup>25</sup> представляет собой настоящий хиазм с двусоставным центральным компонентом (АВССВА), а не просто обратный параллелизм (АВВА), как в примерах А. Л. Резникова (Reznikov, 2009: № 106, 109, 117).

В большинстве новых АП, как и в старых псевдо-АП, обценные выражения используются в качестве замены острот или, по крайней мере, эффективной добавки к ним. Главный прогресс — чисто количественный: непристойности могут теперь генерироваться компьютером<sup>26</sup>; см. также: Плуцер-Сарно, 2005; Вальтер, Мокиенко, 2005; Мокиенко, Никитина, 2003; 2008; Полный п....ц<sup>27</sup>, 2023). Многие из этих выражений — настоящие АП, пародирующие забытые или

<sup>25</sup> Судя по старым мерам длины, это может быть дореволюционная псевдо-АП, но в доступных мне собраниях я ее не нашел.

<sup>26</sup> Число «генераторов мата» уменьшилось за последнее время, видимо, в связи с тем, что забава эта вышла из моды (обход блокировки в данном случае не помогает).

<sup>27</sup> О философском и антропологическом значении данного выражения см.: Левин, 1996: 119.

полузабытые пословицы: *Август каторга, да после будет вообще, б....., п.....* — топорная, возможно компьютерная, травестия старой пословицы *Август каторга, да после будет мятовка*. Сходным образом, *Без детей — горе, а с ними вдвое* превращено в *Без детей горе, а с детьми — просто е..нуться*. Рифмовка и метр прототипов в травестиях утрачены, что лишает их привлекательности на текстовом уровне. Но на метауровне прозаизация делает (или, по крайней мере, призвана сделать) АП более экспрессивными в качестве пародийных.

3.5. *Традиционные пословицы, ошибочно принятые за АП.* Некоторые старые и вполне серьезные пословицы или их варианты сейчас воспринимаются как шуточные. Порой забытая пословица возрождается в новой форме, делающей ее похожей на шутку, а иногда старая и забытая форма обманчива. В обоих случаях возникают настоящие АП, хотя и те, кто их распространяет, и даже теоретики могут об этом не знать.

3.5.1. *Старая пословица в новом обличье.* Х. Вальтер и В. М. Мокиенко (2005: 4–5) заметили, что одно из изречений, появившихся в Интернете в начале 2000-х гг. в качестве «приколов» — *У осинки не родятся апельсины*, — это вариант старинной украинской поговорки с ироническим смыслом *Груші на вербі*, а та, в свою очередь, восходит к отнюдь не шутливой библейской метафорической оппозиции *плодовитость/бесплодие*. Причиной семантического сдвига, возможно, является легкомысленная «детская» рифма. Как бы то ни было, новое выражение можно в каком-то смысле отнести к АП, хотя его происхождение забыто.

3.5.2. *Омофония: незамаскированное, но неузнанное.* Среди «сверхсовременных» псевдо-АП, якобы рожденных новой российской действительностью, Х. Вальтер и В. М. Мокиенко (2005: 5) называют *Не порно — не задорно* и *Не порно, да задорно* (Там же: 371). Второй вариант, однако, это не новая псевдо-АП, а старая поговорка, парадигматически эквивалентная более известной — *И не складно, да ладно*. Причина недоразумения в том, что старое наречие *порно*, означавшее «крепко», «надежно», «прочно» (В. И. Даль), забылось. Древнегреческое существительное *πόρνη* (блудница), от которого произошло слово *порнография*, данному наречию не родственно. Но то, что оба выражения звучат одинаково, позволяет думать, что старое еще смутно помнилось, когда появилось новое. Если это действительно так, то новое выражение может считаться одной из АП в узком смысле, хотя даже специалисты могут об этом не подозревать.

3.5.3. *Иностранная пословица, принятая за русскую псевдо-АП.* Выражение *Дураки мчатся туда, где даже ангелы боятся красться* приведено в словаре Х. Вальтера и В. М. Мокиенко (2005: 116) в качестве АП. Однако это всего лишь дословный перевод отнюдь не шутивного английского афоризма *Fools rush in where angels fear to tread* из поэмы А. Поупа «Опыт о критике» (1709):

Всегда туда кидается дурак,  
Где ангел не решится сделать шаг.  
(Пер. А. Л. Субботина)

4. *Заключительные замечания.* А. Крикманн, которого В. Мидер назвал «ярчайшим паремиологом из ныне живущих»<sup>28</sup> (Mieder, 2009: VIII), обратил внимание на то, что он назвал «модусной неопределенностью пословиц» и «неопределимостью информационной структуры пословичного текста» (Krikmann, 2009: 55, 63). Многочисленные примеры, приведенные Крикманном, убедительно демонстрируют трудности, возникающие при попытке понять фигуральное значение пословиц — вполне серьезных — на основании их буквального смысла.

Трудности эти многократно увеличиваются, когда мы имеем дело с АП. К сравнительно хорошо изученным механизмам метафоры, на которых строится фигуральное значение, здесь прибавляются гораздо хуже понимаемые механизмы комического. Как ни парадоксально, понять смысл современных АП, которые кажутся весьма злободневными и плодятся с невиданной быстротой у нас на глазах в нашей собственной социальной среде, не легче, а труднее, чем смысл традиционных пословиц, созданных неграмотными крестьянами много веков назад.

По словам А. Крикманна, «неразумно считать, что пословица может относиться к вещам, которые не заключают в себе ни социальной значимости, ни злободневности; что она применима к ситуациям, где нет альтернатив; что она способна утверждать что-либо с полным безразличием или что она может содержать что-то, в чем нет ни стратегических предписаний, ни намеков» (Ibid.: 52). Два первых постулата могут быть верны по отношению как к пословицам, так и к АП, хотя, когда дело касается АП, «социальную значимость», «злободневность» и поиск «альтернатив» следует скорее считать поводами для словесной игры.

---

<sup>28</sup> А. Крикманн умер в 2017 г.

Два последних постулата к АП неприменимы. Анекдоты можно рассказывать с полным бесстрашием, более того, именно это имел в виду А. Бергсон, говоря о «кратковременной анестезии сердца» как необходимой предпосылке смеха. Даже если АП, на первый взгляд, содержат некую «мудрость», едва ли в большинстве их можно усмотреть какие-либо «стратегические предписания». Слова «старые поговорки никогда не умирают — они просто диверсифицируются» (Litovkina, Mieder, 2006) могут быть справедливы в той мере, в какой форма и структура пословиц хранятся в памяти. Однако по сути АП столь отличны от своих предшественниц, что «бессмертие» и «диверсификация», в сущности, означают бриколаж.

### 8.3. Анекдоты о Сталине и теория комического<sup>29</sup>

Смех не внешняя, а существенная внутренняя форма, которую нельзя сменить на серьезность, не уничтожив и не исказив самого содержания раскрытой смехом истины.

(Бахтин, 2010/1965: 106)

Юмористический фрейм был не просто оправданием открытой критики режима, но и существенным условием того, чтобы эти анекдоты доставляли удовольствие. <...> Хорошие анекдоты не сводимы к тому, что кажется эквивалентными серьезными высказываниями; им внутренне присуща двусмысленность.

(Davies, 1998: 179–180).

**Введение.** Первые научные и почти исчерпывающие сводки анекдотов о Сталине, опубликованные в Эстонии (Krikmann, 2004) и в России (Архипова, Мельниченко, 2009), предоставляют уникальную возможность исследовать некоторые черты того, что можно назвать квинтэссенцией черного политического юмора. В обеих книгах детально рассмотрены два аспекта этих анекдотов — их отношение к действительности и их связь с фольклорной и литературной традицией. Третий же аспект — тот, благодаря которому они функционировали в качестве комических текстов, — фактически оставлен без внимания, возможно, потому, что авторы не сочли, что он нуждается

---

<sup>29</sup> Авторизованный перевод статьи: Kozintsev, 2009.

в анализе. Данному аспекту, на мой взгляд, самому сложному, и посвящен этот раздел.

Формальным критерием, отличающим большинство анекдотов от прочих текстов, является наличие пуанта. Семантические механизмы анекдота у разных авторов именуются «бисоциацией» (Koestler, 1964), «оппозицией скриптов» (Raskin, 1985), «разрешением несообразности» (Suls, 1972; Schultz, 1972), «уместной неуместностью» (Mongro, 1951), «уместной несообразностью» (Oring, 1992), «локальной логикой» (Ziv, 1984), «когнитивным принципом» (Forabosco, 1992), «логическим механизмом» (Attardo, 1994), «сменой фреймов» (Coulson, 2001), «внезапным снятием двусмысленности» (Ritchie, 2004) и «псевдоправдоподобием» (Chafe, 2007). В более широком смысле, предпосылкой комизма является чувство несерьезности (Ibid.), которое вызывается не только анекдотами, но и комическими текстами, лишенными пуанта.

Что же мы имеем в виду, говоря, что анекдоты вообще и анекдоты о Сталине в частности несерьезны? Чем отличается черный юмор вообще и анекдоты о Сталине в частности от сатиры? Почему эти тексты несводимы к серьезным высказываниям, на первый взгляд имеющим тот же смысл (см. эпиграфы)? В чем состоит «внутренне присущая им двусмысленность»? Таковы вопросы, которые мы собираемся обсудить.

В дальнейшем будут использованы следующие сокращения: «К» — Krikmann, 2004, «АМ» — Архипова, Мельниченко, 2009, и «АТУ» — классификационная система Аарне — Томпсона — Утера. Если доступно несколько вариантов одного и того же анекдота, выбирается самый короткий. Некоторые анекдоты сокращены.

**Легенды, исторические анекдоты, современные анекдоты.** *Экскурсовода в аду спросили: «Почему Гитлер стоит в дерьме по шею, а Сталин лишь по пояс?» — «Потому что Сталин влез на плечи Ленину»* (К 6; АМ XIV.2). В других версиях к Сталину и Гитлеру добавляются Берия, Геббельс и Черчилль. Согласно А. С. Архиповой и М. А. Мельниченко (2009: 322), анекдот восходит к византийской притче VI в.: *Великий старец в забытии видит огненную реку. В огне — великое множество осужденных, и среди них — его нерадивый ученик, погруженный по шею. «Не из-за этой ли муки я молил тебя, чадо, чтобы ты позаботился о своей душе?» — «Благодарю Бога, отец мой, что хотя бы моя голова свободна от мучений. По молитвам твоим я стою над головою епископа»* (Иоанн Мосх, 1915, гл. 44).

Некто, разрешающий кому-то другому забраться ему на плечи, — мотив, встречающийся и в серьезных современных проповедях. На международном сайте Христианского обучения «ACTS» я нашел рассказ о двух братьях, угодивших в зыбучий песок. Спасатели обнаружили одного из мальчиков живым, его голова высывалась из песка — он стоял на плечах брата. Рассказ кончается так «Один любящий брат отдал жизнь за другого» (<http://www.actsworld.org/articles/article.php?i=1200&d=2&c=1>).

Средневековая же легенда, конечно, не вполне серьезна. У нее даже есть пуант, а потому она может считаться анекдотом. И все-таки она бесконечно далека от современного анекдота. Огненная река, вполне уместная в христианском тексте, в современной версии заменена прозаическими веществами — нечистотами (в других версиях — кипящими) или болотом (иногда, впрочем, кровью). Теоретики XIX в. называли этот прием «нисходящей несообразностью» (Спенсер, 1999/1860: 809) или «комической деградацией» (Bain, 1880: 259). Кроме того, в легенде, если оставить в стороне ее ироничность, ситуация вполне согласуется с религиозным мировосприятием автора и его героев. Современный же анекдот построен на разительном контрасте между христианским представлением об аде и явно атеистическим настроением авторов, героев и слушателей. Иными словами, современный анекдот кажется пародийным по отношению к прецедентному тексту. Насквозь пародийным — возьмем хотя бы идею кипящих нечистот как «уместно неуместного» псевдокомпромисса между кипящей смолой «настоящего» ада и профанной субстанцией, заменяющей ее в комически сниженной преисподней. Но главное в том, что этим пародийным контрастом (между религиозной картиной ада и ее травестией) ослабляется другой контраст, который и должен быть главным — между официальными иконоподобными образами вождей и скептическим отношением к ним народа. Как я пытался показать (см. раздел 8.5), эта двойная пародия отвлекает сатиру от ее целей и превращает ее в игру.

*Поспорили Сталин с Рузвельтом, у кого телохранители преданнее, и приказали им выпрыгнуть из окна пятнадцатого этажа. Телохранитель Рузвельта отказался прыгать, сказав: «Я думаю о том, что будет с моей семьей». Телохранитель же Сталина выпрыгнул в окно и разбился насмерть. Пораженный Рузвельт спрашивает Сталина: «Скажите, а почему Ваш человек это сделал?» Тот отвечает: «Он просто подумал о том, что будет с его семьей» (К 11; АМ VII.3).* В более ранней версии предшественником верного телохранителя

был еврей, баз колебаний рванувшийся к окну со словами: «Лучше ужасный конец, чем бесконечный ужас!» Согласно Архиповой и Мельниченко (2009: 49–50), прототипом послужил исторический анекдот о польском и датском королях, поспоривших на ту же тему с Петром I. На приказ первых их гренадерам выпрыгнуть из окна третьего этажа те молят о пощаде, а гренадер Петра, перекрестясь, направляется к окну. Царь в последний момент его останавливает.

Архипова и Мельниченко (Там же: 54) отмечают, что «за одним и тем же сюжетом стоят разные картины мира — в зависимости от эпохи». Да, но дело не только в этом. Возьмем азербайджанскую сказку о Молле Насреддине и Тимуре (Харитонов, 1986: № 861). Тимур спросил Моллу: «Если я сейчас прикажу тебе броситься в море, бросишься?» Молла сразу поднялся. «Куда ты?» — спросил Тимур, на что Молла ответил: «Броситься за тебя в море и утонуть — для меня большая честь. Но сперва разреши мне пойти научиться плавать». Этот рассказ, вероятно, старше рассказа о споре трех монархов, его прототип неизвестен, но тем не менее это настоящий анекдот, как и советские анекдоты. Он равным образом травестирует идею самопожертвования из преданности самодержцу. Тимур, Петр I, Сталин — разницы нет, а вот предполагаемые жертвы ведут себя по-разному. Азербайджанская история — единственная, где юмористический настрой героя соответствует позиции автора. Иными словами, это юмор, но не черный юмор, как в других историях (сюжет о Петре не имеет пунта и потому является анекдотом лишь в старом смысле).

Как видим, дело не только в том, что один и тот же сюжет претерпевает изменения в разных исторических контекстах, но (что еще существеннее) и в том, что позиция автора может кардинально меняться в одном и том же контексте. Серьезный и даже трагический взгляд на ситуацию и комически сниженный равно возможны, причем последний по необходимости вторичен по отношению к первому. Более того, эти взгляды не являются взаимоисключающими, что видно на примере «антисоветских» (по внешней видимости) анекдотов, сочинявшихся и распространявшихся партийной элитой (Архипова, Мельниченко, 2009: 12, 22). Объясняется это не столько тем, что «вражеские» анекдоты должны непременно отличаться от «дружеских», сколько тем, что анекдотам, по словам К. Дэвиса, «внутренне присуща двусмысленность» и в них соблюдается «равновесие между дидактикой и юмором»: «...Восточноевропейские политические анекдоты... это в первую очередь анекдоты; они сочинялись с большим

остроумием и были самоцелью» (Davies, 1998: 179). В более широком смысле, игра и серьезность не исключают друг друга. Они могут чередоваться — но не сосуществовать.

**Клише, бродячие сюжеты, интертекстуальность.** *Когда закончился 25-летний срок правления Сталина, он распорядился выпустить почтовую марку со своим портретом. Сказано — сделано. Через несколько дней до него стали доходить жалобы — марки не приклеиваются. Сталин приходит в ярость, зовет главу МГБ и приказывает расследовать дело. Тот проводит расследование и докладывает Сталину о результате. Результат таков: «С марками все в порядке, просто люди плюют не на ту сторону» (К 4).*

Данный сюжет по-настоящему бродячий. А. Крикманн (Krikmann, 2004: 73–81) перечисляет лидеров, про которых это рассказывалось: Хрущев, Брежнев, Клинтон, Буш, Гейтс, Кретъен, Шрёдер, Вайгель, Шарон, Арафат, Хусейн, Мушараф, Ядав, Мугабе, Паттерсон, Маннинг, Пандай, а также некоторое число футбольных, волейбольных и хоккейных игроков, тренеров и даже целые команды.

Мои поиски по Интернету (2009) позволили пополнить данный список следующими фигурами: Ленин, Горбачев, Путин, Лукашенко, Янукович, Ющенко, Чаушеску, Форстер, Ховард, Трюдо, Блэр, Ф. Д. Рузвельт, Никсон, Обама, Хиллари Клинтон, Чейни, мэр Нового Орлеана Нэйгин, Х. Айнслингер из Федерального агентства по борьбе с наркотиками, парапсихолог С. Браун, террорист из Хезболлы Мугния, Зия-уль-Хак, Арройо, Махатхир, Веллу, Ли Куан Ю, Байнимарама, Менгисту, Мои, Обасанджо, Обрадор и Кастро. К коллективным мишеням относятся сотрудники Пенсильванского университета в Индиане, Управление гражданской авиации США, коллаборационистское правительство Сербии в 1941 г., бирманская хунта и — не в последнюю очередь — знаменитые американские адвокаты. Нашлись и неодушевленные мишени — логотип Майкрософта и надпись на хинди, напечатанная на почтовой марке штата Тамилнад.

Подхалимы, вместо того чтобы плевать на портрет, лижут его. Лидеры, удостоившиеся такой чести — Брежнев, Путин, Ющенко, Янукович и Клинтон, но Сталина среди них почему-то нет. Никого не заботит, правда ли, что марки с соответствующими изображениями были на самом деле выпущены и действительно ли на марках соответствующей страны изображают подобных деятелей. Если нет, ничего страшного — можно выдумать, что марки были выпущены, но тут же изъяты из обращения по причине, уже известной.



Прототипический текст (т. н. праанекдот — Ur-joke) мог появиться сразу же после возникновения обычая изображать правителей на марках. Следующая версия записана как «старинный анекдот филателистов»: «Марка не приклеивается, ваше величество, но с ней самой все в порядке, просто люди плюют не на ту сторону!»<sup>30</sup>

Едва ли многие из живущих в эпоху Интернета сочтут подобный рассказ новым. Но использованный в нем «логический механизм», видимо, настолько нравится, что удовольствие от него перевешивает невыгоду от повторения анекдотов «с бородой» даже в случаях, когда речь не идет о нарушении какого-либо конкретного запрета. Если так, то анекдот может превратиться в поговорку. Кому придет в голову осуждать поговорки за то, что они старые? Следующие примеры иллюстрируют эту интертекстуальность. Мэрилендский футбольный тренер Крис Кош сказал: «Сегодня тебя изображают на марке, а завтра будут плевать на лицевую сторону. Все зависит от результата твоего последнего матча» (<http://www.washingtontimes.com/news/2008/sep/14/front-seven-keeps-cal-under-pressure/>). Посетитель британского религиозного блога *Archbishop Cranmer* спросил: «Когда же мы, атеисты, будем представлены? Пора, например, изобразить Ричарда Докинза на марке!» На что его оппонент ответил: «Тогда уж на оборотной стороне — буду счастлив на него плюнуть»<sup>31</sup>. Клише воспроизводится в качестве поговорки, но оно может вновь обрести статус анекдота, с новой мишенью.

Действительно, как показывает следующий пример интертекстуальности, источником анекдота может стать пословица. *Иностранный корреспондент на приеме у Молотова и Микояна заметил, что у Молотова чернильный прибор стоял под столом, а у Микояна на шкафу. На его недоуменный вопрос оба дали одинаковый ответ: «Мой прибор. Куда хочу, туда и ставлю». На приеме у Сталина корреспондент рассказал об этом. «Ишаки», — сказал Сталин. «Тогда почему же вы поставили их на такие высокие государственные посты?» — «Мои ишаки. Куда хочу, туда и ставлю»* (К 188; АМ VIII.8). Архипова и Мельниченко (2009: 212) отметили, что анекдот — аллюзия к одной из т. н. армянских загадок, популярных в 1910–1920-е гг. и построенных на логике абсурда. *«Висит в гостиной, зеленый. Что такое? Оказывается, селедка. — Почему в гостиной? — А не могли*

<sup>30</sup> В 2009 г. я обнаружил эту версию на блоге “Protein Wisdom” Дж. Голдстайна, но теперь соответствующая ссылка не работает.

<sup>31</sup> Блог посещен мною в 2009 г., сейчас ссылка не работает.

*повесить? — Почему зеленый? — Выкрасили. — Почему висит? — Моя селедка, куда хочу, туда и вешаю».* Как показал мой поиск по Интернету, загадка несколько лет назад была еще жива. Иногда она принимала форму вопроса армянскому радио, но чаще последний ответ использовали в качестве поговорки. В последнем случае к предметам, которые говорящий волен повесить куда угодно, относятся велосипед, мотоцикл, автомобиль, их детали, сапоги, галоши, таз, самовар, холодильник, пианино, компьютер, мороженое, музыкальный номер в представлении и т. д. Но вероятным прототипом и «армянских загадок», и анекдота о советских лидерах, и современной поговорки была дореволюционная поговорка, приведенная в словаре В. И. Даля: *Свой клубок, куда хочу, туда поворочу.*

В более новой версии анекдота о Сталине последний заменен Ельциным, репортер — делегацией МВФ, Молотов и Микоян — Кириенко, Чубайсом и Немцовым, а чернильный прибор — компьютерной мышью. Прочее осталось без изменений (<https://shutok.ru/anecdots/36343-anekdot.html>). Эта трансформация показывает, сколь опасно использовать анекдоты в качестве источника сведений о действительности и об отношении людей к ней. Американский журналист Ю. Лайонз в 1935 г. написал по поводу анекдота о Сталине: «Более разработанные истории имеют двойную цель. Они не только поносят безмерную личную власть Сталина, но и ставят под сомнение умственные способности его сподвижников» (цит. по: Архипова, Мельниченко, 2009: 243). Но как бы ни относиться к Б. Н. Ельцину, его вряд ли можно было счесть диктатором, схожим со Сталиным. Равным образом, если распространители анекдотов и были невысокого мнения о моральных качествах Кириенко, Чубайса и Немцова, вряд ли кто-либо в здравом уме счел бы их ослами. Что-то, а уж где должна лежать компьютерная мышь, все они знали хорошо. Пользуясь терминами К. Дэвиса, можно сказать, что «дураки» и «ловкачи» — эти архетипические персонажи мирового юмора — вполне могут меняться ролями, лишь бы клише нравилось. Это лишняя иллюстрация одного из главных принципов юмора — форма в нем важнее того, что мы привыкли считать содержанием.

*Почему Ленин носил ботинки, а Сталин сапоги? — Потому что при Ленине Россия была загажена только по щиколотку* (К 10; АМ I.3). Эта метафора используется и в современном политическом дискурсе, как показывают слова Е. Я. Сатановского о конференции ООН по борьбе с расизмом в 2009 г., еще до резкой смены его политической позиции:

Понятно, что Россия осталась по колено на свиноферме, может быть, в высоких ботфортах, но глубоко в навозе, в то время как люди, которые привыкли ходить в штиблетах начищенных, развернулись и с этой конференции ушли. Очень трудно заходить в помещение, где сидят прилично одетые люди в начищенной обуви, если ваши ботфорты заляпаны свиным навозом (<https://atelli.livejournal.com/60020.html>).

Данный троп используется не только в России. На карикатуре Дж. Данцигера, опубликованной в 2004 г. во время президентских выборов в США, дядя Сэм натягивает высокие сапоги с той же целью<sup>32</sup>.

Архипова и Мельниченко (2009: 74–84) указывают, что более ранние версии советского анекдота используют другую метафору, с позитивной коннотацией: сапоги нужны Сталину, чтобы пройти через политическое болото (аллюзия к умеренному большинству Национального собрания Франции; затем так стали называть любых оппортунистов). В отличие от «сатирического» использования метафоры, продиктованного содержанием, «юмористическое» диктуется прежде всего формальным приемом, тогда как «содержание» — всего лишь мотивировка этого приема.

*Сталин (на совещании к Кремле): «Зря вы так, товарищ Берия, у нас есть очень хорошие доктора. Взять, к примеру, профессоров»* (К 229). Ничего, кроме формы, не связывает этот анекдот со знаменитым однострочником Хенни Янгмена (*Take my wife... please!*). Оба примера показывают, что игра с формой может определять содержание. Оба анекдота имеют опору не столько в жизни, сколько в языке. Они не о Сталине и не о чьей-то жене, а о полисемии.

*Сталин делает доклад. Вдруг в зале кто-то чихнул. «Кто чихнул?» (Молчание.) «Первый ряд, встать. Расстрелять!» (Бурные аплодисменты.) «Кто чихнул?» (Молчание.) «Второй ряд, встать. Расстрелять!» (Долго не смолкающая овация.) «Кто чихнул?» (Молчание.) «Третий ряд, встать. Расстрелять!» (Бурная овация всего зала, все встанут, возгласы: «Слава великому Сталину!») «Кто чихнул?» — «Я, я! Я чихнул!» (Рыдания.) «Будьте здоровы, товарищ!»* (К 1; АМ V.18). Ясно, что единственный персонаж, кроме Сталина, способный выступать в той же роли — Гитлер, и действительно, тот же анекдот про него циркулировал в США. В одной из советских версий роль Сталина играет милиционер, который не причиняет пассажирам

---

<sup>32</sup> В 2009 г. эта карикатура была доступна в Интернете, сейчас я ее там не нахожу.

в автобусе зла и не угрожает им, но задает тот же вопрос зловецим голосом. В другой версии Сталин заменен учительницей, делегаты съезда — учениками, а расстрел — двойкой. Пожалуй, самую экзотичную версию я обнаружил в Интернете. Роль диктатора-садиста играет Вольдемор из романов о Гарри Поттере. В ответ на отказ признаться в чихании он убивает Пожирателей с помощью арамейского заклятья «Авада кедавра» ([https://vk.com/topic-225780\\_24409052?offset=280](https://vk.com/topic-225780_24409052?offset=280)).

*В школе перед детьми выступает Сталин. В конце спрашивает: «У кого-нибудь из вас есть ко мне вопросы?» Встает Петя и говорит: «У меня к вам три вопроса. 1) Кто убил товарища Кирова?; 2) Почему люди у нас такие нищие?; 3) Почему у нас нарушаются права человека?» Тут звонит звонок, и дети выбегают из класса. В начале следующего урока Сталин снова спрашивает: «У кого-нибудь еще есть ко мне вопросы?» Встает Вовочка: «У меня к вам пять вопросов: 1) Кто убил товарища Кирова?; 2) Почему наши люди такие нищие?; 3) Почему все-таки у нас нарушаются права человека?; 4) Почему звонок прозвенел на 20 минут раньше?; 5) Где Петя?» (К 48).*

Сравним это с американской версией: *Выступая перед школьниками, Дж. У. Буш просит задавать ему вопросы. Боб говорит: «У меня три вопроса: 1) Почему вы все на свете называете терроризмом? 2) Почему вы все время говорите о высоких моральных принципах, если мы были единственными, кто бросил две атомные бомбы? 3) Как вышло, что вы стали президентом только после пересчета голосов?» И тут звонит звонок. На следующем уроке Буш снова просит задавать ему вопросы. Встает другой мальчик и говорит: «Господин президент, у меня пять вопросов. Первые три — те же, что у Боба. В-четвертых, почему звонок прозвенел на 20 минут раньше? И, в-пятых, где Боб?» (<https://jokes.one/joke/when-he-was-president-george-w-bush-decided-to-visit-a-school>). Что бы ни случилось с Бобом (может быть, и ничего страшного в сравнении с тем, что постигло Петю), анекдот заботится не столько о реализме, сколько о неизменности структуры.*

Следующий анекдот записан только по-английски, точные русские эквиваленты мне неизвестны. *Входит человек в бар и видит Гитлера со Сталиным. Подходит к ним и спрашивает: «Привет, ребята, а вы чего тут делаете?» Гитлер говорит: «Да вот, задумали убить 14 миллионов евреев и одного велосипедного мастера». — «Мастера-то зачем?» Сталин говорит Гитлеру: «Я же говорил — о 14 миллионах евреев никто и не спросит» (К 292). Ту же историю рассказывали про Буша, Чейни, Пауэлла, Рамсфелда, Блэра и Мушарафа, причем*

евреи заменялись на иракцев, афганцев, пакистанцев и корейцев. Анекдот, судя по всему, произошел от остроты в фильме Стэнли Крамера «Корабль дураков»: сторонник нацистов говорит, что во всех бедствиях Германии повинны евреи, на что еврей отвечает: «Ну, да, евреи и велосипедисты» — «Почему велосипедисты?!» — «А почему евреи?»

Этот анекдот бытовал и в России, но с модификацией, в корне менявшей его смысл. *Слушатель армянского радио спрашивает: «Я видел плакат, на котором написано: “Бей жидов и велосипедистов”. Скажите, пожалуйста, почему велосипедистов?»* (<http://volokh.com/posts/1198601502.shtml>). Последний риторический вопрос опущен, и смысл становится диаметрально противоположным. Если пуантом является фраза «Почему евреи?», шутка получается антифашистской; но если эту фразу убрать, то пуантом становится фраза «Почему велосипедистов?», а шутка делается антисемитской, причем эффект усугубляется оскорбительным словом. Эта метаморфоза обсуждалась в блоге Yahoo Blog, где первая версия (из «Корабля дураков») цитировалась как польская, а вторая — как немецкая, относящаяся к нацистской эпохе<sup>33</sup>.

Оба эти анекдота можно считать ироничными или сатиричными, тогда как основанный на той же схеме анекдот о Сталине и Гитлере нельзя отнести к этим категориям — он представляет собой черный юмор в чистом виде. Это лишний раз иллюстрирует двусмысленность, «внутренне присущую анекдотам». Согласно К. Дэвису, их можно использовать «для самых разнообразных, в том числе и конфликтующих целей или вообще без всякой цели» (Davies, 1990: 130).

Хотя следующий, довольно популярный анекдот на первый взгляд отличается от предыдущих, он использует ту же схему. *Ожил как-то Сталин, увидел, что вокруг творится, и решил порядок навести. Пришел в Думу. Все затихли, ждут, что он скажет. Сталин начал: «Во-первых, расстрелять всех депутатов от всех партий, а затем покрасить Кремль в зеленый цвет». В зале началось возмущение: «Зачем же в зеленый?» — «Я так и знал — первая часть разногласий не вызовет»* (К 24; вариант: <http://volokh.com/posts/1198601502.shtml>).

Как заметил Е. Волох (см. предыдущую гиперссылку), логическая схема здесь та же. Одно абсурдное действие (убить велосипедного мастера, велосипедистов или клоуна, как в еще одной версии) парадигматически эквивалентно другому (покрасить Кремль в зеленый цвет). Второе действие (убить евреев или депутатов) в сравнении с первым

---

<sup>33</sup> Сейчас соответствующая страница недоступна.

выглядит либо одинаково безумным (как в «антифашистской» остро-те из «Корабля дураков»), либо самоочевидным, как в «антисемитском» вопросе армянскому радио или в анекдоте об ожившем Сталине в Думе.

Сравним эти версии с английской версией последнего анекдота. *Дух Сталина является Гордону Брауну. Тот решает воспользоваться возможностью и говорит: «Британская экономика разваливается. Товарищ Сталин, как быть?» — Сталин раскуривает трубку и говорит: «Я бы посоветовал две вещи. Во-первых, собери всех банкиров Великобритании и расстреляй. А во-вторых, покрась Даунинг-стрит в синий цвет». — «В синий-то зачем?». — «Я так и подумал — первая мера объяснений не требует»* ([http://ukhousebubble.blogspot.com/2008/11/paint-downing-street-blue.html?referer=sphere\\_search](http://ukhousebubble.blogspot.com/2008/11/paint-downing-street-blue.html?referer=sphere_search)). Американская версия менее радикальна: *Джорджу У. Бушу, который находится в полном расстройстве чувств, является дух Ф. Д. Рузвельта. «Фрэнк, — говорит Буш, — у меня катастрофа с моими министрами, они все время меня подводят. Как быть?» Рузвельт отвечает: «Либо выгони их, либо покрась Белый дом в синий цвет». Буш отвечает: «Уж лучше я покрашу Белый дом в синий цвет», на что Рузвельт говорит: «Я так и думал, что ты пойдешь по легкому пути»* (<http://forums.macrumors.com/showthread.php?t=223296>).

*Сталин не умел плавать. Кунается он раз в Черном море и начинает тонуть. Грузин его спасает. Сталин спрашивает: «Какую награду хочешь?» — «Никому не говори, что я тебя спас, это и будет мне награда»* (К 39; АМ IX.5). В других версиях фигурируют Калинин, Хрущев, Ельцин, Гитлер, Никсон, Клинтон, Буш, Обама, алабамские футбольные тренеры, а также Спайк и Ангел из сериалов Дж. Уидона «Баффи — истребительница вампиров» и «Ангел». Самая ранняя из известных мне версий датируется 1924 г.: *На военном корабле офицер падает за борт, матрос его спасает. Офицер спрашивает, какую награду он хочет. Тот отвечает: «Сэр, вы уж, пожалуйста, никому не говорите. Узнают, что я вас спас — меня самого за борт бросят»* (<http://www.snopes.com/fact-check/rescuing-richard-nixon/>).

Можно ли себе вообразить кого-то хуже Сталина и Гитлера? Некоторые анекдоты отвечают, что можно. *Человека спрашивают: «Представь, что ты застрял в лифте, у тебя в кармане пистолет, в обойме два патрона. С тобой в лифте Сталин, Гитлер и барабанщик — тот, кто на бойране<sup>34</sup> дробь выбивает. Как поступишь?» —*

<sup>34</sup> Бойран — ирландский бубен.

*«Застрелю того, кто с бойраном. Два раза выстрелю — тут надо на-верняка»* (К 87). В других версиях предполагаемая жертва — капрал, дирижер, Билл Гейтс и конечно же адвокат.

**Вопросы теории.** Вышеприведенные примеры, как кажется, позволяют ответить сразу на все вопросы, поставленные в начале статьи. Итак, что отличает анекдоты о Сталине от сатиры? Почему они несводимы к серьезным высказываниям, имеющим, по внешней видимости, тот же смысл? В чем состоит их двусмысленность? И вообще, что мы имеем в виду, говоря, что текст несерьезен?

Ответ может показаться странным, но только он позволяет понять, почему черный юмор нас смешит, тогда как то, о чем он якобы рассказывает, вызывает у нас дрожь. Ответ прост: анекдоты о Сталине — не о Сталине. Вообще, черный юмор (да и всякий юмор, но черный и юмор нонсенса — особенно) не о тех, о ком он якобы повествует. Если бы референты юмора совпадали с теми, кто кажется референтами анекдотов, эти истории не казались бы смешными.

По словам Кристи Дэвиса, «даже “злонамеренно антисоветские” анекдоты об отцах-основателях СССР — героях его выдуманной гражданской религии — могут и могли рассказываться так, что это была всего лишь *игра* с абсурдно героической трактовкой этих икон» (Davies, 1998: 178). Зачем эта игра? Наиболее очевидный ответ — чтобы жизнь не казалась такой кошмарной — тут недостаточен, ибо смысл пародии гораздо шире. «Двуединный мир, — писала О. М. Фрейденберг (1998/1951–1954: 345) об античной трагедии, — постоянно и во всем имел две колеи явлений, из которых одна пародировала другую»; «Все это неизменно с целью самой благой: временно скрыть подлинность, от нее оберечь и выдвинуть взамен ее одно ее “подобие”, то же самое без себя самого, то же самое без его сути» (1973/1923: 496).

Если признать анекдоты пародией в том смысле, который придавала этому слову О. М. Фрейденберг, то это объясняет, почему референты их не те, что в серьезных текстах, которым анекдоты, по внешней видимости, эквивалентны. В анекдотах действуют не реальные прототипы, а всего лишь их подобию, временно (только на момент, когда рассказывается анекдот!) выдвигаемые взамен подлинных лиц.

Но черный юмор (как и юмор нонсенса) лишь высвечивает то, что свойственно комическому вообще — тому, что в современных исследованиях именуется юмором. Если семантика — это отношение текста к действительности или фантазии, к которым он отсылает, то нужно признать, что у чистого комического нет семантики. Ничего парадоксального тут нет — у пародии тоже нет семантики. Семантика

есть у пародируемого текста, тогда как единственная цель пародии — подорвать эту семантику, не предлагая ничего взамен. Равным образом, единственная цель чистого комического — подорвать любую семантику, основанную на каком бы то ни было отношении субъекта (не кого-то иного, а именно самого субъекта) к объекту, ведь это отношение и пародируется. Чистое комическое — это чистое отрицание; но отрицается не реальность (как в сатире) и не фантазия, а только способ их отображения.

Могут возразить, что пародия, будучи апофатическим утверждением, должна содержать не меньше, а больше смысла, чем пародируемый оригинал. Это не так. Чистый комизм отключает любое отношение субъекта к объекту (Chafe, 1987). Объект предоставляет субъекту лишь формальный повод для отключения любого отношения и любых значений и для игры с «пустыми представлениями» рас-судка, посредством которых ничего не мыслится» (Кант, 1994/1790: 206). Чувство юмора — единственное чувство, которое целиком субъективно. У него нет никаких объектов ни в реальности, ни в фантазии, воспринимаемой как реальность. Единственный объект юмора — неадекватность передачи реальности или фантазии с помощью языка (в том числе и языка искусства).

С точки зрения функций анекдота, сравнительно реалистичный «Сталин» неотличим от химеричного «Штирлица». Подобно трик-стерскому мифу, от которого ведет происхождение анекдот, он не сатира, а пародия на нее. «Серьезная» позиция юмориста (в отличие от позиции сатирика) неопределима, ее попросту нет, ибо никаких объектов в реальном или воображаемом мире юмор не имеет. Это не ког-нитивный, а метакогнитивный феномен, основанный на чистой реф-лексии. Юмор представляет собой пародию в самом широком смысле, включающем автопародию.

Поэтому бесполезно выяснять, какое отношение к Сталину выражают анекдоты о нем. Серьезное отношение авторов, рассказчи-ков и слушателей к данной фигуре могло быть любым в диапазоне от любви до ненависти. Но во время смеховой игры оно пародирова-лось совершенно так же, как и официальная версия.

Это двойное дно, эта пародийность анекдотов обычно не заме-чается. Исследователи, даже высокого уровня, подходят к ним так, как если бы они были серьезными текстами, имеющими референ-тов в реальном или воображаемом мире. Утверждения вроде «Народ ненавидит Сталина / желает ему смерти» (Архипова, Мельниченко, 2009: 242–282) относятся к стереотипам, используемым в анекдотах,



а не к реальному положению дел и не к реальным взглядам на это положение. Это надо понимать не в том смысле, что анекдот превращает стереотип, превращая его в противоположное, но столь же серьезное утверждение вроде «Народ любит Сталина / желает ему долгой жизни», а в том, что «хорошие анекдоты несводимы к тому, что кажется эквивалентными серьезными высказываниями» (Davies, 1998: 180). Вот что имела в виду О. М. Фрейденберг (1973/1925: 497), когда писала о древней пародии на богов: «...смеется она не над ними, а только над нами, и так удачно, что до сих пор мы принимаем ее за комедию, имитацию или сатиру».

То же относится к «высмеиванию» политических деятелей, вернее, их комических двойников в анекдотах. Сталин в анекдотах — всего лишь комический дублер, фальшивый бог, мифический трикстер, клоун, неумело подражающий прототипу внешностью и повадками. И если уж считать эти анекдоты сатирой, то тогда это сатира на кривозеркальное отображение трагической реальности — нечто вроде хогартовской «Сатиры на неверную перспективу», только объектом неумелого отображения в данном случае является не природа, а общество.

Равным образом, анекдоты о чукчах и поляках — не о чукчах и не о поляках, а об их отражении в сознании дурака. И конечно же, анекдоты «о мертвых детях» — вовсе не о мертвых детях, а о некоем неведомом идиоте, пересказывающем жуткие вещи в свойственной ему идиотской манере. Не качества того, кого мы считаем объектом, а только лишь притворное поглупение самого субъекта (иначе зачем бы все это пересказывать) — вот подлинный объект юмора, который смешит ровно в той мере, в какой он высвечивает глупость «неупомнутого сказчика» (выражение В. Б. Шкловского).

Здесь и находит свое подлинное место «теория превосходства» Т. Гоббса — не на уровне самого анекдота, где мишень осмеяния часто и установить-то невозможно, — неужели это Сталин (ведь в анекдотах ему все удастся)? Или Ленин, на чьих плечах он стоит в аду? Или профессора, которых вскоре «возьмут»? Или Берия, вполне появивший намек? — а на метауровне, в зазоре между позициями автора и имплицитного нарратора, который неизменно и тайно присутствует и который интеллектуально ниже автора. Вот чем отличается анекдот от сатиры, где если что-то и пародируется, то лишь реальный объект<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Если же все-таки следовать традиции и непосредственно соотносить персонажей анекдотов с их прототипами, я не знаю ни одного анекдота, где Сталин бы высмеивался. Неудивительно — он не давал к этому поводов. Высмеивался

Каким бы садистом ни был Сталин, он едва ли приказал бы расстрелять своих сторонников ряд за рядом ради того лишь, чтобы пожелать здоровья чихнувшему. Это не просто гипербола, ведь гипербола может быть трагичной, — это именно пародия на абсурдный образ жуткой реальности. Тех, кто пытается использовать анекдоты в качестве политического и социологического источника, приводит в замешательство двусмысленность этих рассказов. Между тем и серьезные рассказы могут быть двусмысленны, но без всякого комизма. Отличительная черта анекдотов — не двусмысленность, а пародийность. Использовать пародию в качестве источника информации о действительности, к которой отсылает оригинал, и даже о самом оригинале бесполезно. Если же рассказ воспринимается как просто преувеличение (такова, например, история о человеке, согласившемся прыгнуть с 15-го этажа), тогда, по словам К. Дэвиса, «именно то, что придает рассказу силу, ослабляет его потенциал в качестве анекдота... тут неизбежен компромисс между дидактикой и юмором» (Davies, 1998: 179).

Иногда говорят, что анекдоты повествуют не о реальности, а о стереотипах (Gruner, 1997: 79). Добавим: о глупых и примитивных стереотипах; на этом и основан комический эффект. Доказательством служит абсурдная легкость, с которой герои анекдотов парадигматически сменяют друг друга в сознании имплицитного нарратора (см. раздел 7.3). Конечно, «бродячие сюжеты» встречаются и в серьезной литературе. Так, Мопассан заимствовал сюжет тургеневской «Муму» для своей «Мадмуазель Кокотки». И все-таки это два разных рассказа, герои которых никоим образом не взаимозаменяемы. В анекдотах же буквально одна и та же история с поистине механическим однообразием рассказывается снова и снова о совершенно разных персонажах. Изменения минимальны<sup>36</sup>. Так, в анекдоте о визите лидера в школу Сталина спрашивают о Кирове и правах человека, Буша — о терроризме и атомных бомбах, но сами лидеры похожи друг на друга, как две капли воды.

---

Брежнев, но вовсе не за его реальные грехи, а за то, в чем он был неповинен, в частности за маразм и косноязычие. Такова ли должна быть благородная позиция «демократической сатиры» в ее бесстрашном противостоянии злу? (см. раздел 8.5).

<sup>36</sup> Л. Е. Пинский (1971: 102–103) написал, перефразируя начало «Анны Карениной»: «Все комедийные герои похожи друг на друга, каждый трагедийный герой трагичен по-своему». Но этот бергсоновский принцип действует лишь до тех пор, пока к чистому комизму не примешивается лиризм, драматизм и вообще любая серьезность, признаком которой, собственно, и служит индивидуализация.

Или возьмем такой анекдот. Х залезает на стол, чтобы заменить лампочку, Y советует ему подстелить газету. «Не надо, — отвечает Х, — и так достану». Как примитивен должен быть стереотип, используемый имплицитным нарратором, чтобы Х мог обозначать и В. И. Чапаева (<https://www.anekdot.ru/id/478968/>), и израильского политика Давида Леви! (Salamon, 2007). Такая взаимозаменяемость может заставить социолога и историка искать (и находить) общие черты у обоих персонажей. Для антрополога же и фольклориста это вопрос второстепенный, ведь, становясь героями анекдотов, реальные личности превращаются в мифических трикстеров, чье поведение могло являть собой непостижимую смесь глупости и хитрости, нейтрализуя все мыслимые оппозиции (Радин, 1999/1956: 238–239; см. раздел 8.1).

На первый взгляд, анекдоты не примитивнее метафор и пословиц, каждая из которых применима к совершенно разным людям и ситуациям. Действительно, некоторые анекдоты похожи на расширенные метафоры и поговорки (см. выше об интертекстуальности; ясно, что чем короче анекдот, тем вероятнее подобное превращение). Но есть коренное различие: пословицы и метафоры в их исходной функции не пытаются казаться глупыми. В них нет притворства. Юмор же — сплошное притворство. Даже когда он, на первый взгляд, направлен на внешнюю цель, его тайной и главной целью остается сам субъект, вернее, одна из его ипостасей — имплицитный нарратор. Эта двойная направленность и есть то, чем вызвана двусмысленность анекдотов. Самый остроумный и уместный анекдот всегда в той или иной мере притворяется неуместным, и это главное его отличие от пословиц и метафор, если только те не подражают анекдотам. Так, плевать на чье-либо изображение на марке значит лишь одно — выражать неприязнь к изображенному. Но только прямой наследник мифического трикстера может делать это в ущерб главной своей цели в данной ситуации — отправить письмо. Обратим внимание, что в примерах неюмористического (назидательного или сатирического) использования данного сюжета (см. выше) мотив неспособности наклеить марку либо приглушен, либо отсутствует вовсе.

А. Бергсон, построивший свою теорию комизма на «механичности» комических персонажей, их сходстве с марионетками, упустил из вида гораздо более важный факт — притворную механичность имплицитных нарраторов этих текстов. В самом деле, многие анекдоты выглядят так, словно их сочиняют и распространяют идиоты, если не марионетки. Причина тут вовсе не в фольклорной природе

анекдотов, отличающей их от литературных текстов. Пословицы не пародийны и не смешны. Некоторые жанры постфольклора, например девичьи альбомы, наивны и изобилуют дешевыми стереотипами, но серьезны и нисколько не пародийны. Иными словами, авторы и нарраторы не конфликтуют, более того, они неразличимы.

Современные городские анекдоты — дело иное, хотя и они принадлежат к постфольклору. Их сочиняют и распространяют те, кто, несомненно, хорошо понимает различие между Сталиным и Бушем, Микояном и Чубайсом, Чапаевым и Леви, но притворяются простаками. Это притворство порой столь неуклюже, что иные анекдоты кажутся не столько наивными, сколько откровенно глупыми. Таков, например, анекдот о грузине (!), получившем травмы при безуспешных попытках выбросить старый бумеранг (Шмелева, Шмелев, 2002: 45)<sup>37</sup>. Разумеется, нечто подобное рассказывают и про австралийского аборигена (<https://www.anekdot.ru/id/-511500018/>), но принцип взаимозаменяемости может применяться даже в столь абсурдных случаях. Неупомнутый сказчик при этом выглядит столь же глупым, как и персонаж, да и слушатель, чувствуя себя одураченным, вовсе не пытается понять, над кем же он смеется, как бывает при восприятии детского или народного юмора.

Современный анекдот заимствует старые сюжетные схемы, никак их не облагораживая и не обогащая. Так, «антисоветская» острота, иногда приписываемая М. М. Жванецкому, об отношении народа к властям («Они делают вид, что нам платят, а мы делаем вид, что работаем») — не что иное, как фольклорный мотив «Притворная еда — притворная работа» (ATU 1560). Но даже если анекдот представляется «интеллектуальным» и его мотив заимствован из литературного произведения, уровень обработки не намного выше, чем в других случаях. Таков, например, анекдот о чукче, который читает Гегеля (или газету «Коммерсант», или учебник статистики), между тем как его олени один за другим падают с утеса в море. Чукча флегматичным тоном отмечает каждое падение, после чего подводит итог: «Тенденция, однако!» Мотив заимствован, видимо, из «Простаков за границей» Марка Твена, где судья Оливер, в чью землянку поочередно проваливаются сначала мулы, а потом корова, замечает: «Это уже становится однообразным!» (возможный промежуточный источник — книга

---

<sup>37</sup> Для вящей нелепости рассказ весьма подробен и расцвечен псевдореалиями вроде «кишлака». Там имитируется грузинский акцент, но встречается слово «фигня».

Фрейда об остроумии, где цитируется это место). Несмотря на интертекстуальность, вполне индивидуализированный судья Оливер — это одно дело, а стереотипный до идиотизма «чукча» — совсем другое.

Понятие «снижающей несообразности», или «комической деградации», часто использовавшееся теоретиками в прошлом, сейчас считается устаревшим. Очень немногие признают снижение неотъемлемой чертой комизма (Apter, 1982: 180; Wyer, Collins, 1992). Противопоставленные скрипты и фреймы, которые современные специалисты считают главной чертой анекдотов, объективны и равно серьезны, тогда как субъективный контраст — между точками зрения автора и имплицитного нарратора, интеллектуально уступающего автору, — остается в тени. Этот контраст замечен не с уровня самого анекдота, а лишь с метауровня. Поэтому то, что именуется «семантическими механизмами юмора», на самом деле относится не к юмору, а к его псевдосерьезной структурной оболочке. Понять юмор — совсем не то же самое, что понять смысл анекдота, ибо последнее означало бы принять точку зрения неупомянутого сказчика. Понять юмор — значит встать на точку зрения автора, взглянуть на анекдот с метауровня и получить от него такое же удовольствие, какое мы получаем от пародии. Согласно более адекватной современной психологической теории, «разрешение несообразности» — лишь предлог, позволяющий обнаружить, что единственное в юморе, что имеет смысл, — это бессмыслица (Ruch, Nehl, 1998). Все псевдосемантические механизмы, ведущие к такому открытию — всего лишь неуклюжие трюки имплицитного нарратора, разоблачаемые в финале.

Это и есть единственная цель того, что называют «разрешением несообразности», «логическим механизмом», «локальной логикой», «внезапным снятием двусмысленности» и т. д. и что ошибочно считают сутью юмора (см. введение к данному разделу). Механизм, о котором идет речь, всего лишь соединяет два объективных скрипта, тогда как истинный — и тайный — механизм позволяет обнаружить неадекватность нарратора, на которой основана субъективная снижающая несообразность. Так, в анекдоте о портрете Сталина на марке в качестве объекта плеванья логический механизм превращает его ненавистников в простаков, неспособных приклеить марку. Нелепая история обесмысливает замысел неудачливого сатирика, высвечивая истинный авторский замысел. Мнимая сатира оказывается пародией на сатиру.

Сходным образом, история о мальчике, который стоит на плечах у брата вzybучем песке, вполне серьезна, даже трагична и потому

использована в проповеди в качестве примера жертвенности. Но когда речь идет о муках грешников в аду, пуант, обнаруживающий, что один из них стоит на другом, который, следовательно, заслужил еще более суровое наказание, не только переворачивает два объективных скрипта на уровне анекдота (осуждение/смягчение), но и вносит субъективную снижающую несообразность на метауровне (дидактический замысел/неуместность его реализации) и, соответственно, обнаруживает неумелость имплицитного нарратора. Если слушатели готовы смириться с этим и воспринять анекдот как пародию, субъективная несообразность становится всеобъемлющей. Этот праздник коллективной притворной глупости и самопародирования — именно то, что имел в виду Аристотель, говоря, что комическое есть «подражание худшим людям». Чистое комическое, в сущности, возвращает нас к архаическому празднику, где все культурные смыслы временно отменялись или переворачивались. Не это ли та самая истина, которую, по Бахтину, открывает нам смех?

#### 8.4. ПЕРЕПИСКА С А. КРИКМАННОМ ОБ АНЕКДОТАХ И ИХ ПЕРСОНАЖАХ

12 августа 2008

Дорогой Александр!

Ох, эта моя проклятая чухонская медлительность все время оказывает мне всякие медвежьи услуги. Когда вернусь из Финляндии, сразу возьмусь за изучение Вашей концепции юмора в ее полном объеме.

А то пока так «издалека» никак не могу понять, почему среди огромного количества разнородных явлений человеческой культуры именно юмор должен составлять такое редкостное, сингулярное исключение, такой островок нереференциальности в огромном море референциальности, и этнический анекдот в том числе составлять особенно исключительное исключение от исключения. Но дайте мне время, пожалуйста, может, я способен еще вылечиться.

Арво

\* \* \*

12 августа 2008

Дорогой Арво!

Почему юмор такое исключение, такой островок нереференциальности в море референциальности? Думаю, потому же, почему в море

серьезного поведения животных игровое поведение — всего лишь островок. Юмор временно отменяет референциальность так же, как игровая агрессия временно отменяет истинную агрессию. Чтобы подчеркнуть изолированность игры, и людям, и животным нужен игровой сигнал. Мы ведь с ними родственники, что тут поделаешь. Но если животные (не обладающие языком) суть дела понимают безошибочно, то люди сплошь и рядом не понимают, ибо язык, как ни удивительно, этому препятствует.

У животных: я делаю вид, что нападаю на тебя, но не принимай всерьез, это всего лишь игра!

У человека: я делаю вид, что говорю нечто (про Сталина, эстонцев, русских — неважно), но не принимай всерьез, это лишь игра!

Саша

\* \* \*

20 августа 2008

Дорогой Саша,

Для меня здесь возникают по меньшей мере два узла проблем:

1. Эти «явственно игровые» дела не ограничиваются животными. Джон Морреалл, например, в самом начале своей книги “*Taking Laughter Seriously*” говорит о двух типах смеховых ситуаций — *nonhumorous* и *humorous* — и сводит к неюмористическому типу между прочим и такие вещи, как щекотку, “peekaboo” (у младенцев), подбрасывание их взрослыми и подхватывание на лету. Во всех явлениях первого типа смех инициируется как бы чисто «нерациональными» стимулами, или иначе, чтобы быть квалифицирован как юмористический, смех должен исходить от стимулов, которые содержат кое-какие «рациональные», «интеллектуальные» или т. п. компоненты, а те названные и другие игровые ситуации, по-видимому, слишком элементарны для этого.

2. То, о чем мы говорили уже тогда в автобусе: игровые мотивы, будь то в peekaboo, в комических нарративах или где угодно, явно не выбираются как-то случайно, т. е. в любой достаточно обширной эмпирике на многих уровнях наблюдаются сильные доминанты. Это ведь неоспоримый факт, что т. н. сексуальный, этнический и политический юмор составляют основные виды юмора, в том числе анекдотов, и тяга к бессмыслице, видимо, также не является случайной. Неоспоримо и то, что выбор «мишеней» (или, ладно, привычка к выбору

именно тех или иных этнических ярлыков для идентификации персонажей) в этнических шутках в разных местах в разные времена не происходит случайно (это явствует хотя бы из таблиц Дэвиса) — т. е. на это должны быть определенные причины. Или то, что в «шванках» из конфликта между героями (обозначенными ярлыками) социально низкого и высокого происхождения победителем выходит, как правило, первый. Я также не могу вообразить, что, например, огромный поток анекдотов о Брежневе в поздние 70-е — ранние 80-е не имеет абсолютно никакого дела с настоящим «референциальным Брежневым». Или почему, например, любые аллегории (от басен Эзопа до «Путешествий Гулливера» и «Острова пингвинов») постоянно склонны пониматься как социальная сатира, т. е. некие формы (допустим, игровой, но все же) комической агрессии и атаки?

И так далее.

Разве игра как таковая вообще, подобно метафоре и прочей фигуративной речи, не является скорее чем-то с «опосредованной» или «вторичной», чем «нулевой» референцией?

Проблема каким-то смутно-косвенным образом сочетается с некоторыми другими странностями, например с дискуссией над антропоморфическим характером терминологии применяемой в т. н. экологии поведения ~ психологии животных (“The New Anthropomorphism” Кеннеди и тому подобное), с утверждением Сэмюэла Левина (“The Semantics of Metaphor”) о том, что поэтическая метафора вообще не понимается как иносказание, а буквально — просто как элемент построенного поэтом поэтического мира, и т. д.

Но все это, как я уже сказал, пока «издалека». В ближайшем будущем я прочту все Ваши опусы, которые имею, и, может быть, тогда поумнею.

Ну, ладно.

Всего доброго Вам и Вашей семье!

Арво

\* \* \*

20 августа 2008

Дорогой Арво,

Морреалл — чистый философ, очень далекий от понимания сути смеха и юмора (его теория “pleasant psychological shift” — это очень «холодно», как говорят в детской игре, когда нужно найти спрятанную



вещь, а ищут совсем не там, где нужно). Его трактовка щекотки и прочих «шоковых» игр показывает его непонимание генезиса и сущности смеха. Довольно полная сводка относящихся к этому фактов, позволяющая связать воедино “humorous” and “nonhumorous”, приведена у меня во 2-й главе книги о смехе.

Вы пишете: «...Я также не могу вообразить, что, например, огромный поток анекдотов о Брежневе в поздние 70-е — ранние 80-е не имеет абсолютно никакого дела с настоящим “референциальным Брежневым”. Или почему, например, любые аллегории (от басен Эзопа до “Путешествий Гулливера” и “Острова пингвинов”) постоянно склонны пониматься как социальная сатира, т. е. некие формы (допустим, игровой, но все же) комической агрессии и атаки?»

С сатирой действительно связана масса недоразумений, о которых я пишу в книге. Главное из них проявляется в самой формулировке Вашего вопроса. Игровая агрессия — отнюдь не редуцированная форма истинной агрессии, а нечто полярно ей противоположное. Попытка нападать одновременно и в шутку, и всерьез обречена на неудачу. Поэтому тут не может быть никакого «но все же». Или — или. Непонимание этого факта (вполне понятного для наших родственников в животном мире) — следствие естественного для сапиенса доверия к словам и недоверия к доречевым знакам вроде смеха. Новое коммуникативное средство вытеснило старое — вот максимально краткий ответ на Ваш вопрос.

В случае анекдотов давайте разделим форму («повод для смеха», по Канту) и суть (игровое нападение — “play challenge”, по Салли). Повод несомненно стремится к неслучайности, хотя и тут сплошь и рядом встречаются исключения. Например, почему в современном русском анекдоте грузин неудачно пытается выбросить бумеранг? Вы скажете, что функция дурака постоянна, а подставляемые в нее лица переменны и определяются этническими стереотипами. Но это позднее явление, а изначально трикстер непредсказуем, синкретичен (хаотичен) и не имеет никаких рационально объяснимых качеств. Разведение этих качеств по реальным контрастным персонажам (Сталин жесток, Брежнев маразматичен) — поздняя дань реализму и серьезности. Поздняя и не необходимая.

Дэвис в статье в раскинском антифестшрифте (Davies, 2004) показывает и обратную эволюцию — стереотип становится все *менее* нужным. Раньше для восприятия анекдотов «про поляков» в Америке нужно было много знать про реальных референтов — а теперь почти ничего. «Поляк» превратился в нормального трикстера. То же

с Брежневым. Все, что референциально — дань серьезности. И наоборот: все, что несерьезно, коренится в трикстериаде и, соответственно, неререференциально. Ленин в этом смысле ближе к чистому трикстеру (синкретичному винегрету из противоположных качеств), нежели к реальному человеку — см. статью Абрамяна (2005).

Вот еще пример: анекдот про кого-то, кто становится на стол, чтобы ввернуть лампочку, а другой предлагает подстелить газету (тот отвечает — «Ничего, и так достану»), рассказывают и про Чапаева с Петькой, и про израильского политика Давида Леви с его женой. И это именуется референциальностью?

Вы спрашиваете: «Разве игра как таковая вообще, подобно метафоре и прочей фигуративной речи, не является скорее чем-то с “опосредованной” или “вторичной”, чем с “нулевой” референцией?»

Пусть будет «вторичной». Вспомните «Всемирную историю, обработанную Сатириконом». Да, первичная референция — к историческим событиям и персонажам, но разве дело в этом? Разве «вторичная» или «опосредованная» референция (к воображаемому пародируемому тексту и только к нему) не обесмысливает первичную? Разве смысл фразы «Иван Грозный, за свою жестокость прозванный Васильевичем» — в том, что ее референтом является Иван? Да, он был жесток, это «неслучайно», но разве дело в этом?

Всего самого хорошего,  
Саша

\* \* \*

16 марта 2011

Дорогой Саша!

Большое спасибо за статью (Козинцев, 2012), я прочитал ее не только добросовестно, но и с большим интересом. И поверьте, мне так жаль разочаровать Вас (в который уже раз!) со своим ответом. Но...

...Самым интересным для меня было все же сопоставление взглядов Эйзенштейна с Вашей собственной теорией (разбор общей части, критика и т. п.). Сама его идея о том, что человек способен производить и воспринимать юмор и наслаждаться им благодаря способности своего мозга вести автокоммуникацию с наслоениями, относящимися к его онто- и филогенетическому «детству», представляется мне не только замечательной, но и правдоподобной. Но, как и прежде, мне не удастся в свете этого общего постулата понять, например,

почему в бесчисленных анекдотах, в которых главное действующее лицо обозначено ярлыком «Брежнев», нет никакого прямого отношения к Леониду Ильичу Брежневу как реальному историческому лицу. Вопреки многократному перечтению соответствующих мест в Вашей монографии «Человек и смех», понятие *метаотношения*, которым Вы пользуетесь для соотнесения юмора с реальной жизнью, осталось для меня полной мистерией, чем-то вроде *deus ex machina*, чем-то вроде лишней пары скобок — простите меня за мою тупость.

Мне поистине жаль, что, наверно, до конца своей жизни мне уже не удастся всерьез вернуться к проблематике юмора. Хотя, чем черт не шутит...

Еще раз, спасибо за статью.

До свидания — если не раньше, то на летней школе в Тарту!

С наилучшими пожеланиями,

Арво

\* \* \*

17 марта 2011

Дорогой Арво!

Большое спасибо за ответ.

Вы не то что разочаровываете меня, но какое-то систематическое недоразумение у нас, тем не менее, происходит. Я хочу понять его причину.

В сущности, то, что я утверждаю, состоит из двух положений. Первое из них казалось мне общепринятым, аксиоматичным, не нуждающимся в доказательствах. И лишь второе принадлежит мне, и соответственно, лишь оно является дискуссионным. Положения эти таковы:

1) Существует такая форма словесности, как пародия. Она направлена не на реальность и не на фантазию, а исключительно на прецедентный текст. Содержание последнего — репрезентируемое — абсолютно безразлично, важна исключительно форма репрезентации.

2) Юмор целиком пародиен.

Я думал, что Вы будете спорить со вторым положением, так как только оно необычно, провокативно и т. д. Вместо этого, как ни удивительно, Вы спорите с первым положением, которое, как мне казалось, никаких сомнений вызывать не должно. В самом деле, Вы пишете:

«Но, как и прежде, мне не удастся в свете этого общего постулата понять, например, почему в бесчисленных анекдотах, в которых главное действующее лицо обозначено ярлыком “Брежнев”, нет никакого прямого отношения к Леониду Ильичу Брежневу как реальному историческому лицу».

Фраза эта со всей ясностью показывает, что Вы отрицаете существование пародии как литературной формы. Рассмотрим пример: «Пушкин любил кидаться камнями. Как увидит камни, так и начнет ими кидаться» (Хармс, Анекдоты из жизни Пушкина). Как мне казалось, не нужны никакие постулаты, чтобы понять, что главное действующее лицо, обозначенное ярлыком «Пушкин», не имеет прямого отношения к Александру Сергеевичу Пушкину как реальному историческому лицу. Оно лишь отсылает к некоему, конкретно не обозначенному, воображаемому прецедентному тексту, претендующему на то, чтобы обозначенное данным ярлыком действующее лицо имело отношение к реальному историческому лицу. Но лишь неудачность этой претензии, а вовсе не что-либо, касающееся самого исторического лица, служит объектом пародии. Давайте не будем называть это «метаотношением» — назовем просто пародийностью, я не возражаю, дело ведь не в терминах, а в сути. Но насчет лишней пары скобок Вы абсолютно правы — пародия их использует, только они не лишние, а необходимые. Эти скобки именуются «комическим фреймом». Без них рассказываемое становится неприемлемым.

Равным образом, когда мы говорим «Приходит чукча в магазин», мы не хотим сказать что-либо о представителе реальной национальности. И да — когда мы начинаем анекдот «Поспорили Брежнев с Картером...», мы опять-таки не имеем в виду ни Брежнева, ни Картера как реальных исторических лиц. Комические тексты, начиная с Аристофана, отличаются от серьезных именно тем, что реальные исторические лица используются в них лишь в качестве предлогов для отсылки к неким воображаемым, конкретно не обозначенным текстам, репрезентирующим реальность в нелепой форме.

Впрочем, это уже второе положение. Если Вы сочтете, что оно неверно, я буду рад с Вами поспорить. Но пока что мы спорим лишь о правомерности пародии как формы словесности...

Еще раз большое спасибо,

Ваш

Саша

### 8.5. «КУКЛЫ» ВИКТОРА ШЕНДЕРОВИЧА: ГНЕВ И ШУТКА<sup>38</sup>

С мудрым смехом, зло презрев,  
Я на шутки трачу гнев;  
Но плутов тех, видит Бог,  
Я б повесил, если б мог.

Джонатан Свифт,  
«Послание к даме»

**История.** Телепрограмма «Куклы» впервые вышла в эфир в 1994 г. на канале НТВ, основанном Владимиром Гусинским за год до этого<sup>39</sup>. Программа, изображавшая в карикатурном виде российскую политическую элиту, в том числе и Бориса Ельцина, была задумана по образцу французского кукольного телешоу “Les guignols de l’info”, но была во многом похожа и на первую такую передачу, созданную в Великобритании, — “Spitting Image”, а также на немецкую “Hurra Deutschland”, испанскую “Las noticias del guiñol”, израильскую “Chartzufim” («Нахальные лица»), чешскую “Gumáci” («Резиновые ребята») и отчасти американскую “Celebrity Deathmatch”. Идея запустить аналогичную программу в России принадлежала русско-французскому документалисту и продюсеру Василию Григорьеву, который, приобретя права на программу “Guignols”, стал продюсером и художественным руководителем ее русского аналога. Первыми режиссерами «Кукол» были Василий Пичул и Александр Левин. Самых кукол изготавливал сначала Ален Дювернь во Франции, а затем Андрей Дроздов в России.

В январе 1995 г. к коллективу «Кукол» присоединился Виктор Шендерович, который в течение более шести лет был сценаристом программы, хотя этим занимались и другие авторы. Данная статья посвящена главным образом сценариям Шендеровича, число которых почти достигло 60.

Вскоре после запуска передачи, в декабре 1994 г., началась первая чеченская война, существенно изменившая политическую позицию коллектива. Она освободила сценаристов от внутреннего конфликта, вызванного их прежде двойственным отношением к правительству Ельцина, которое, по словам Шендеровича, они поначалу воспринимали почти так же, как человек воспринимает свою пьяную мать,

<sup>38</sup> Авторизованный перевод статьи: Kozintsev, 2008.

<sup>39</sup> В. А. Гусинский был председателем Российского еврейского конгресса и поддерживал Б. Н. Ельцина во время избирательной кампании 1996 г.

глупую, неграмотную, опустившуюся, но все же свою родную и потому достойную сочувствия. После начала войны ни о каком сочувствии речи уже не было, и «мы лупили их из всех сил» (интервью в Центре им. Дэвиса Гарвардского университета, 2004)<sup>40</sup>. «Куклы», замышлявшиеся в качестве юмористически-развлекательной передачи, стали передачей сатирической.

Ельцин, которого эти телевизионные нападки совсем не радовали, не давал воли гневу. В июне 1995 г., после того когда в одной из серий «Кукол», пародирующей пьесу Горького «На дне», он был изображен в виде обитателя ночлежки<sup>41</sup>, и. о. генерального прокурора А. Н. Ильюшенко инициировал против авторов передачи и лично Шендеровича уголовное дело по статье «умышленное оскорбление». Дело, однако, вскоре свернули, а Ильюшенко был уволен, после чего сам угодил в тюрьму за финансовые махинации.

Тучи над «Куклами» стали сгущаться в начале 2000 г. после ухода Ельцина в отставку и прихода к власти В. В. Путина. В. А. Гусинский — владелец холдинга «Медиа-Мост», к которому принадлежал канал НТВ, — был одним из главных политических противников Путина, и канал активно поддерживал его главных соперников — Ю. М. Лужкова и Е. М. Примакова — во время избирательной кампании 2000 г. В разных сериях «Кукол» Путин изображался то средневековым монахом, возносящим молитвы святому Феликсу, то дзюдоистом, которого побеждает Билл Клинтон, то сошедшим с ума доктором из чеховской «Палаты № 6», то гофмановским «Крошкой Цахесом».

Последняя серия, вышедшая в эфир незадолго до президентских выборов 2000 г., особенно разгневала профессоров из alma mater Путина — Санкт-Петербургского университета. Ректор Л. А. Вербицкая, декан юрфака Н. М. Кропачев и еще один юрист — академик Ю. К. Толстой написали открытое письмо, направленное против НТВ, в частности против «Кукол», «в которых перед многочисленной аудиторией телезрителей не просто в гротескном, а совершенно неприличном виде пародировались ведущие политические деятели страны. В их числе — и. о. президента, премьер-министр Российской Федерации, наш кандидат в президенты, питомец Санкт-Петербургского государственного университета Владимир Владимирович Путин»,

<sup>40</sup> Цитировано в обратном переводе с английского. Ссылка на интервью больше не работает.

<sup>41</sup> Поводом послужило повышение минимального размера пенсий, прожить на которые было все равно невозможно.

причем «авторы программ пытались ошельмовать его с особым озлоблением и остервенением» (Санкт-Петербургские ведомости, 8 февраля 2000 г.). Авторы письма напоминали об уголовной ответственности за оскорбление представителя власти. Путин, по словам его пресс-секретаря А. А. Громова, поблагодарил за поддержку, «но его точка зрения состоит в том, что должны соблюдаться рамки приличий, а вопрос о вкусе и чувстве меры создателей передачи он оставляет в стороне и не намерен предъявлять претензий к данной передаче» (Путин не намерен..., 2000).

Дальнейшие события, однако, касались вещей более серьезных, чем вкус. В мае того же года были проведены обыски в офисах холдинга «Медиа-Мост». Предлогом послужила задолженность «Медиа-Моста» Газпрому<sup>42</sup>. В. А. Гусинский был арестован по обвинению в растрате и после освобождения из-под стражи уехал в Испанию. Став эмигрантом, он оставался владельцем НТВ.

Одновременно Кремль поставил перед руководством НТВ несколько условий, выполнение которых было необходимо для продолжения работы канала. Главное — фигура президента не должна была больше появляться в «Куклах». Ответом НТВ была серия «Усиление вертикали» на тему библейского «Исхода». Президент там действительно не появлялся, вернее, присутствовал незримо, в виде облака на Синае и неопалимой купины. Его помощник А. С. Волошин выступал в роли Моисея, излагавшего евреям десять заповедей. Одна из них запрещала произносить имя Господа всуе и требовала заменять его выражением «Господь Бог», сокращенно «ГБ».

«Куклы» ли были главным источником раздражения для Кремля, НТВ в целом или же лично Гусинский, подобное положение дел не могло длиться долго. В апреле 2001 г. новым владельцем НТВ стал Газпром. Новый генеральный директор, американский банкир Борис Йордан, сказал, что конфликт носил чисто финансовый характер и что «Куклы» продолжают выходить в эфир без цензуры. Владелец копирайта В. Григорьев и большинство членов коллектива программы продолжали ее выпускать в течение почти трех лет, но Шендерович сразу же ушел вместе с председателем совета директоров НТВ Е. А. Киселевым и еще некоторыми сотрудниками канала. Как он потом сказал, «если после развода сын живет в чужой семье и постепенно

---

<sup>42</sup> Газпром владел значительной долей акций «Медиа-Моста», и Б. Н. Ельцин использовал этот финансовый рычаг, чтобы обеспечить себе поддержку НТВ во время избирательной кампании 1996 г.

становится дебилом, то на это, конечно, больно смотреть. Я к “Кукулам” с 14 апреля 2001 г. отношения не имею» (Шендерович, 2003). «Не знаю, оскопили “Кукол” в кремлевской подворотне или под присмотром тамошних врачей они произвели над собой эту операцию сами, но манеры и голос стали меняться довольно стремительно. Покойный еще жил в родном доме, на восьмом этаже НТВ, но дом уже помаленьку заселялся незнакомыми господами, а близкие перестали узнавать — и начали отводить глаза от экрана» (Шендерович, 2004в).

С 2001 г. Шендерович работал на нескольких каналах, российских (ТВ-6, ТВС, «Эхо Москвы») и зарубежных (Радио Свобода и RTVi Гусинского). Его политические монологи становились все более резкими, и его противостояние российской власти переросло в открытую ненависть. После нескольких террористических атак в Москве, унесших множество жизней, он заявил, что «эту форму диалога выбрал не чеченский народ, эту форму диалога выбрал российский народ» (Шендерович, 2004г). Подобные взгляды поставили Шендеровича в оппозицию почти ко всему политическому спектру страны, включая лидеров двух оппозиционных правых партий — СПС и «Яблоко», которых он обвинил в сотрудничестве с властью.

**Юмор: оружие сатиры или клапан для выпуска пара?** В соответствии с традиционными теориями сатиры, Шендерович (2003) утверждает: «Если я просто выйду и скажу: “Люди, возлюбите друг друга. Воровать нехорошо. Убивать нехорошо”, тогда я либо Христос, либо плагиатор. Потому что все это знают. Ну и что, ну, сказал еще раз. Юмор, как доктор, заставляет вечные этические истины попадать внутрь. В этом смысле, если не смешно, значит, таблетка в организм не попала. Значит, я в очередной раз сказал, что воровать нехорошо. Все кивнули — действительно плохо. Если удалось сделать так, что вор стал смешон и отвратителен, стал общественно понятен, значит, ты достиг своей цели. Должно быть смешно обязательно. Иначе это не имеет смысла». В другом интервью (2002) он поясняет: «Человек с юмором — как ребенок, которому кладут варенье в манную кашу, и он с этим вареньем съедает и лекарства»<sup>43</sup>.

Отношения сатиры и власти Шендерович (2003) представляет себе так. «Однажды Владимиру Владимировичу Путину, при нашей

---

<sup>43</sup> Именно это сатирики обычно говорят о своем призвании: «Мир насмешкою лечи, / Улыбайся, не ворчи. <...> / Мой совет в душе храни: / Смех полезней воркотни» (Дж. Свифт, «Послание к даме»).



первой и, скорее всего, последней встрече, когда речь зашла о “Куклах”, я сказал, что власть нам должна за них доплачивать. Мировой опыт заключается в том, что с Миттерана, с Тэтчер не слезали карикатуристы. То, что перенесла Тэтчер за время своего премьер-министрства, не снилось нашему Борису Николаевичу никогда. Ее просто ели с кашей. Все газеты. Как только она стала частным лицом, как только она перестала быть фактически главой исполнительной власти, немедленно — уважение. Ее критиковали, как функцию, как человека, которого они избрали, стало быть, имеют право с нее требовать. То же самое Миттеран — он был в тамошних “Куклах” лягушкой. А потом — уважаемым человеком. Чаушеску был гением Карпат, а потом его расстреляли вместе с женой без суда и следствия. Я и сказал Владимиру Владимировичу, что тут существует обратная пропорция. Чем терпимей ты, чем больше позволено средствам массовой информации в отношении власти, тем гарантированной твоя жизнь после ухода от власти. Это и есть демократическое равновесие».

Но действительно ли к осмеиваемым демократическим лидерам общество относится лучше, чем к авторитарным, потому что сатира вынуждает их быть цивилизованнее или, по крайней мере, осмотри-тельнее? С этим можно согласиться, когда дело касается серьезной критики. С сатирой дело обстоит иначе. Будучи частью комического искусства или, по крайней мере, стремясь к этому, сатира представляет собой разновидность того, что в современной лингвистической теории юмора именуется «недобросовестной коммуникацией» — *non-bona fide communication* (Raskin, Attardo, 1994). Метакоммуникативный сигнал игры отрывает комический текст от реальности и изолирует его внутри игрового фрейма. Смысл последнего, согласно Г. Бейтсону (2000: 208), таков: «Действия, в которых мы сейчас участвуем, не означают того, что означали бы действия, которые они означают».

Поэтому сатира, в той мере, в которой она смешит, основана на притворстве. Сколь бы искренними ни были намерения сатирика, юмор превращает их в игру. Комическая форма внутренне антагонистична серьезному содержанию. В результате форма и содержание меняются местами. Юмор и снисходительность, которой он родствен, превращаются в подлинное содержание, тогда как враждебность, дидактика и любая серьезность становятся чистой формой. Это приводит к крушению замыслов сатирика. В терминах Фрейда, но вопреки тому, что он утверждал, именно «тенденциозность» служит в юморе фасадом. Эволюционное объяснение этому состоит в том, что смех

возник на основе метакоммуникативного игрового дисплея, означающего отсутствие подлинно агрессивных намерений (Sully, 1902; Hooff, 1972; Козинцев, 2007б: 109–118). Согласно Дж. Салли, главный смысл чистого комизма — «игровой вызов».

Сатира, использующая юмор, — не настоящая критика. Если учитывать гедонистический заряд юмора, сатиру следует скорее считать клапаном для выпуска пара. Шендерович (2004а: 359) признает это, когда говорит, что «резиновый Елкин<sup>44</sup> родился под несчастливой звездой. Ему, маленькому и совершенно ни в чем не виноватому, сразу стало доставаться за двойника. Русский без малейших примесей, если не считать резины, привозимой из Парижа, он оказался в сомнительном японском положении — его начали колотить для снятия стресса». Конечно, Путин не Ельцин. И тем не менее, чем яростнее удары «ювеналова бича»<sup>45</sup> (или меча Арлекина<sup>46</sup>), обрушивавшиеся на кукол, тем смешнее было представление и тем слабее стресс. Этот социальный механизм — предотвращение реальной агрессии с помощью игровой — именуется «отношениями подшучивания» (Radcliffe-Brown, 1952; Apte, 1985; Артемова, 2015: 21–106).

Если бы сатира, использующая юмор, была действительно опасна для политиков, было бы непонятно, почему в демократическом обществе они стремятся быть осмеянными в целях рекламы. Некоторые представители российской политической элиты просили Шендеровича изобразить их в «Куклах» в любом виде, предлагая ему огромные суммы. Один из них — фармацевтический магнат В. А. Брынцалов, кандидат в президенты РФ на выборах 1996 г., — предложил за это миллион долларов. «Согласитесь, — написал Шендерович (2004б: 580), — человек, готовый заплатить за предстоящую пощечину, — это даже не из Салтыкова-Щедрина, это — Достоевский, если вообще не Захер-Мазох!» И все-таки, если серьезно, какое это имеет отношение к «вечным этическим истинам», о которых он писал (см. выше), или к тому, чтобы «вор стал смешон и отвратителен, стал общественно понятен»?

---

<sup>44</sup> Псевдоним Б. Н. Ельцина в некоторых сериях «Кукол».

<sup>45</sup> Пушкинские эпиграммы, которым было предпослано стихотворение «О муза пламенной сатиры!» с этим выражением, было направлено против реальных фигур, не преобразенных ни в куклы, ни даже в карикатуры — ситуация, в корне отличная от обсуждаемой.

<sup>46</sup> Деревянные дощечки, которыми Арлекин с треском бил противника, не причиняя ему вреда. От такого удара паяц в пьесе Блока «Балаганчик» истекает клюквенным соком.

Та же контрверза преследовала Гоголя, о чем свидетельствуют противоречивые утверждения Автора пьесы в метапьесе «Театральный разъезд». Оба утверждения — части одного монолога. «Насмешки боится даже тот, который уже ничего не боится на свете», — говорит Автор, явно противореча себе, ибо незадолго до этого он говорил вот что: «И тот, кто бы понес мщение противу злобного человека, уже почти мирится с ним, видя осмеянными низкие движенья души его». Как это свести воедино? С какой стати «злобному человеку» бояться того, что сатирик примирится с ним, растратив гнев на шутки, как это выразил Свифт (еще одна жертва контрверзы, см. эпиграф)?

Разобраться в этом важнее для теоретиков, да и для самих сатириков, чем для объектов сатиры, во всяком случае, в демократическом обществе, а иногда и в авторитарном. А. В. Никитенко (1955/1836: 182) так описывает реакцию Николая I и его семьи на «Ревизора»:

Комедия <...> наделала много шуму. Ее беспрестанно дают — почти через день. Государь был на первом представлении, хлопал и много смеялся. <...> Была государыня с наследником и великими княжнами. Их эта комедия тоже много тешила. Государь даже велел министрам ехать смотреть «Ревизора».

Генерал А. И. Лебедь, чья кукла часто появлялась в сериале, совсем не боялся насмешек. Более того, он заимствовал приписываемую ему в передаче солдафонскую фразу «Упал — отжался»<sup>47</sup> и сделал ее девизом своей избирательной кампании (<https://www.youtube.com/watch?v=knka1ytXX6s>). В. С. Черномырдин долго не мог справиться с приступом хохота при встрече со своим резиновым двойником у себя в кабинете (Там же).

Смех над собой вообще нередок в российском политикуме постсоветской эпохи. Ю. М. Лужков однажды вышел на сцену в серебряном парике. Поведение В. В. Жириновского было карнавальным до такой степени, что это позволило заподозрить его в самопародировании (Дмитриев, 1998: 25–26).

Почему же в таком случае положение сатиры становится более шатким с усилением властной вертикали? Действительно ли авторитарные лидеры менее терпимы к сатире, чем демократические, из-за своих реальных пороков, из-за нелюбви к ним народа и т. д.? Едва ли.

---

<sup>47</sup> По словам К. А. Кнорре-Дмитриевой, фраза эта была вложена в уста кукольного А. И. Лебеда не Шендеровичем, а Сергеем Безруковым, который его озвучивал (<https://lenta.ru/articles/2016/03/26/language/>).

По крайней мере, в том, что касается популярности, дело обстоит наоборот. Причина тут скорее в стиле, чем в сути. В современном обществе авторитарный стиль несовместим с комическим фреймом, хотя в прошлом было не так — вспомним хотя бы институт придворных шутов.

Возможная, хотя и нежелательная альтернатива тому, что Шендерович называет демократическим равновесием, — авторитарное или тоталитарное равновесие. Да, Чаушеску свергли и казнили, но со Сталиным ничего подобного не случилось, да и не замышлялось. Режимы, основанные на подавлении, могут быть стабильными и пользоваться народной поддержкой. С другой стороны, свобода не гарантирует стабильности (наверно, стоило бы сравнить судьбу Н. Чаушеску с судьбой не только М. Тэтчер, но и С. Альенде).

«Смех, — говорит Шендерович (2003), — это, может быть, последнее демократическое оружие. Как анекдот в сталинские времена. Когда идет абсолютное тотальное подавление, анекдот существует. Вода дырочку найдет. Так и юмор». Но анекдоты о Сталине, если разобраться, вовсе не были направлены против Сталина. Если они кого-то и высмеивают, то не диктатора, а скорее его беспомощных, запуганных жертв (Krikmann, 2004; Разуваев, 2002: 196–199; Архипова, Мельниченко, 2009; см. раздел 8.3). Сталин же изображается в виде «обаятельного чудовища», безжалостного, но веселого и изобретательного, чем-то напоминающего Остапа Бендера. Понятно, что власть все равно воспринимает подобную игривость как кошунство, но враждебности к предполагаемому объекту тут нет — она выражалась бы совсем иными способами. В своем подавляющем большинстве эти истории резко противоречат словам Шендеровича (2018), что «невозможно — неприлично! — шутить над слабым. Сатира обращена к сильному. <...> Надо критиковать сильного, а не танцевать на костях слабого».

Весьма сомнительно, что анекдоты служат «демократическим оружием». Тоталитарное равновесие несовместимо ни с какой формой инакомыслия, и наивно считать, что юмор (даже если его назвать сатирой) может выступать в роли одной из таких форм. Дело не в подавлении как таковом, а в смеси страха перед властью и уважения к ней, присущей тем, кто живет при стабильных диктатурах. Вода дырочку найдет — но не всегда в том месте, где бы нам хотелось.

Несмотря на все декларации относительно благородной миссии сатиры, она нацелена не столько на нарушение правителями «вечных этических истин», сколько на их второстепенные изъязы, лежащие

вне сферы этического суждения — акцент, малый рост, старческий маразм и т. д. И как только зажим усиливается, сатирик либо замолкает по причине внешней или внутренней цензуры, либо переходит к серьезной инвективе. Последнее произошло с Шендеровичем, сменившим игровой фрейм сатиры на открытую политическую риторику. Если же сатира остается в пределах игрового фрейма, это значит, что дела не так уж плохи. В серии «Вредные советы» по мотивам Г. Остера кукольный Г. А. Зюганов говорит: «Если раньше<sup>48</sup> было лучше / Исключительно тебе, / Убедить людей пытайся / В том, что лучше было — им. / Это сделать очень просто / С тем, кто выжил из ума». Ну, положим, не «исключительно тебе», но уж точно не Шендеровичу и его единомышленникам. Доступ к оппозиционным СМИ ограничили лишь в 2022 г. и то далеко не полностью, в частности передачи с его участием на каналах «Ходорковский LIVE» ([https://www.youtube.com/watch?v=3SeJR\\_qPtqQ](https://www.youtube.com/watch?v=3SeJR_qPtqQ)) и «Живой гвоздь» (<https://www.youtube.com/watch?v=yDL2a028R4U>) пока доступны без VPN<sup>49</sup>. Поэтому в совете Зюганова есть зерно истины: все познается в сравнении.

Подобно Гоголю, Шендерович сочинил метапьесу, но, в отличие от гоголевской, она шутлива. Речь идет об одной из серий «Кукол» под названием «Не тяни резину»<sup>50</sup>. Тема этой гениальной серии — неудачная затея генпрокуратуры с судебным иском против телепередачи (1995). Куклы сидят на скамье подсудимых, но на этот раз играют сами себя. И тут мы обнаруживаем, что за фантазией скрывается не реальность, как мы ожидали, а второй, прежде не замечавшийся план фантазии. Выясняется, что куклы играли вовсе не политиков, а кукольных актеров, играющих политиков<sup>51</sup>. И вот они сбрасывают сценические маски и пытаются убедить судью — Козла — и народных заседателей — Кота и Свинью — в своей невиновности. Они заявляют, что они всего лишь резиновые куклы — и, тем не менее, рыдают, жалуются, дрожат от страха, даже лишаются чувств. А для вящей убедительности целуются, образуя самые странные пары — «Егорка» лобызает «Жирика», а «Зюга» — «Бориску», говоря при этом: «Живые, если поцелуются, — умрут оба. А мы с оккупантом этим резиновым,

<sup>48</sup> То есть при советской власти.

<sup>49</sup> Данные на 31 августа 2023 г.

<sup>50</sup> Пример реализации метафоры. Смысл фразы: «Не привлекай к суду кукол».

<sup>51</sup> Тот же прием применен А. А. Блоком в «Балаганчике», где персонажи комедии дель арте играют и актеров, и их персонажей. Параллели между «Куклами» и «Балаганчиком» уже обсуждал Л. В. Шевченко (1999).

можно сказать, не разлей вода! Из одной коробки вылезли!» Но при этом каждый сохраняет внешность и манеры живого прототипа. Актеры хотят отделиться от ролей, но не могут. Мы колеблемся между двумя планами фантазии. Голова идет кругом — как тут поверишь этим лживым созданиям и их создателю? Автор, словно фокусник, делает вид, что разоблачает свой фокус, но вместо разоблачения перед нами снова всего лишь ловкость рук. Последние следы серьезности исчезают под натиском комической фантазии.

**Приемы комического: функция и традиция.** Главный комический прием «Кукол» — пародия. Она вводит еще один план фантазии. Мало того что куклы, как мы теперь знаем, — это всего лишь актеры, но вдобавок почти каждая серия, независимая от прочих, содержит два взаимно пародийных скрипта: один — относящийся к текущей российской политике, другой — к какому-либо известному тексту — Библии, «Илиаде», произведениям Шекспира, Сервантеса, Гете, Свифта, Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского, Горького, Бабея, Марка Твена, Конан Дойля, Беккета, Линдгрена, Остера, фильмам советского времени и западным — Феллини, Тарантино и др.

Но, вопреки широко распространенному мнению, что комический эффект возникает благодаря оппозиции двух скриптов юмористического текста<sup>52</sup>, главная оппозиция, создающая данный эффект, содержится не в тексте, не в реальности и не в фантазии, а в нашем отношении к ним. Иными словами, оппозиция здесь не объективная, а субъективная. Кант (1994/1790: 210) определил юмор (который, за неимением в немецком языке той эпохи соответствующего термина, он назвал «причудливостью манер» — *Laune*) как «талант произвольно переходить в такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот), и все-таки соответственно принципам разума в подобной душевной настроенности». Независимо от того, присутствует ли в тексте оппозиция скриптов, главная оппозиция комического присутствует неизменно и касается нашей оценки. В игре противоположные оценки — «хорошо» и «плохо» — временно меняются местами. Игровое отрицание того, что мы в серьезном состоянии принимали, и игровое же принятие того, что мы только что отрицали, — это и есть «игровой вызов» (Sully, 1902: 205, 206, 356; Козинцев, 20076: 109–132).

Хотя оппозиция текстовых скриптов в «Куклах» присутствует почти всегда (поскольку почти все серии пародийны), она не достаточна

---

<sup>52</sup> См., например: Raskin, 1985; Attardo, 1998.

и даже не необходима для комического эффекта. Без «разрешения несообразности» (или «логического механизма»), которым теоретики юмора придают большое значение, также можно обойтись, как показывают фольклорные нелепицы. Требуется что-то еще, а именно мгновенная замена нашего обычного отрицательного отношения к несообразности на прямо противоположное, положительное. Все попытки дать сколько-нибудь удовлетворительное формальное объяснение семантическим механизмам, вызывающим эту смену, окончились неудачей; см., например, юбилейный сборник в честь создателя семантической теории юмора В. Раскина (Attardo, 2004) с его собственным, весьма разочаровывающим изложением итогов: (Raskin, 2004). Ни индивидуальная, ни социальная психология особой пользы тут не приносят. Как ни парадоксально, фундаментальный смысл комического как «игрового вызова» лежит за пределами комических текстов, как и за пределами тех преходящих социальных конфликтов, с которыми эти тексты якобы неразрывно связаны. Как указал Дж. Салли, главный конфликт здесь не психологический и не социологический, а эволюционный (Sully, 1902: 179–184, 356; см. также: Козинцев, 2007б: 182–190).

Итак, почему «Куклы» нас смешат? По-видимому, потому что их персонажи напоминают не только своих политических прототипов, вызывающих неприязнь, но и персонажей кукольного театра, клоунов, шутов и мифических трикстеров, над которыми можно смеяться, но которых нельзя ненавидеть. Наоборот, все они вызывают любовь, и никакие оппозиции скриптов не нужны, чтобы сделать их смешными.

Принимая кукольный облик, даже самые ненавистные прототипы превращаются в трикстеров. Трудно вообразить кого-то, кого Шендерович ненавидел бы сильнее, чем генерала А. М. Макашова. Его антисемитские выходки, а также неспособность или нежелание властей положить им конец побудили сатирика создать серию «Инцидент», сюжет которой таков. Свинья в генеральском мундире вваливается в вагон метро и справляет там малую нужду. Некоторые пассажиры (Ю. М. Лужков, Г. В. Явлинский, М. С. Горбачев) возмущены, но сделать ничего не могут, другие — Г. А. Зюганов и Г. Н. Селезнев — принимают сторону Свиньи. Дежурный по отделению милиции (С. В. Степашин), куда поступает звонок из метро, издевается над звонящими. Машинист поезда (Б. Н. Ельцин) спит, а его помощник (Е. М. Примаков), вместо того чтобы призвать Свинью к порядку, пытается помирить пассажиров.

Но когда мы, согласно Канту, переключаемся в «такое расположение духа, когда обо всех вещах судят совершенно иначе, чем обычно (даже наоборот)», сами вещи предстают в ином свете. Вместо метафоры риторики ненависти перед нами раблезианский образ праздничной вседозволенности<sup>53</sup>. Вместо нарушения общественного порядка — карнавальная беспорядок. Соответственно меняются и оценки. Едва ли это входило в замысел данной серии, но комический потенциал этого приема Шендерович понимал, ибо в другой серии — «Гулливер» — Ельцин заливает мочой пожар в лилипутском Доме Собраний (намек на неудачные попытки его противников в Думе устроить ему импичмент в 1993 и 1999 гг.). Отношение Шендеровича к Ельцину было неоднозначным, в отличие от его отношения к Макашову, и эта амбивалентность обусловила смену формы с сатирической на юмористическую.

Сатира стремится к порядку, но не достигает своей цели, потому что юмор, который она пытается использовать в качестве средства, бесконечно далек от идеи порядка. Правда, которую он раскрывает, состоит вовсе не в том, что «вор становится смешон, отвратителен и общественно понятен», а в том, что весь мир, безотносительно к личностям и социальным ролям, превращается в карнавал.

«Куклы» изобилуют комически-магическими трюками. Во время дефолта 1998 г., в преддверии беспорядков, Е. М. Примаков, изображенный в виде управляющего имением Л. Н. Толстого — Б. Н. Ельцина, и С. В. Степашин (урядник) на глазах у зрителей растворяются в воздухе («Ясная подляна»). Части тел героев, как и у трикстеров, приобретают независимость от хозяев. Так, лежащие в корзине отрубленные головы гильотинированных Б. Н. Ельцина, А. В. Коржакова и П. С. Грачева разговаривают и обмениваются мнениями («Взятие Бастилии»). Разговаривает и отрезанная поездом голова С. В. Кириенко, которого Б. Н. Ельцин толкнул на рельсы («Анна Каренина»). От плевков Г. А. Зюганова загорается пол («Гулливер»). Б. Н. Ельцин в роли Карлсона взлетает с Малышом (А. Б. Чубайсом) под мышкой на крышу («Малыш и Карлсон»).

Персонажи «Кукол» способны раздваиваться, уподобляясь героям близнецных мифов, причем близнецы полярно противоположны

---

<sup>53</sup> Бахтин (2010/1965: 160–166) назвал обливание прохожих мочой и бросание в них кала — контагиозно-магический обряд, которому он уделил большое внимание, — «древним снижающим жестом», метафорой обновления и воскрешения.



по своим качествам, как Прометей и Эпиметей. Раздвоение воплощает когнитивный диссонанс прототипов. В серии «Джентльмены удачи» один из двух «Борисок» — аппаратчик — убеждает своего двойника, «демократа», не падать духом и решиться на второй пятилетний тюремный срок. «Андрюша-козырек» (А. В. Козырев) тоже расщепляется на двух персонажей под одним именем — на одном из них бейсбольная шапочка, на другом — вышитая косоворотка («Будка гласности»). Есть двойник и у Б. Клинтона — пилот бомбардировщика, летящий бомбить Югославию («Гуманитарная катастрофа»).

Во многих эпизодах «Кукол» отчетливы отголоски цирка и народного театра. Так, специально подчеркивается цвет волос «Толика-ваучера» (А. Б. Чубайса) — со времен дореволюционных балаганов известно, что «рыжие и плешивые — люди самые фальшивые»<sup>54</sup>. В серии «Ком-мутация» Свинья — на этот раз чистый трикстер без всякой сатиричности — переключает штекеры на пульте телефонной станции. Вопреки утверждению В. Григорьева, что у «Кукол» нет корней в России, бессвязные телефонные разговоры политиков, которых наугад соединяет Свинья, хоть и, по замыслу, служат метафорой царящего в стране хаоса, напоминают балаганные сценки. Таков диалог «Егорки» с «Жириком»: «Алло! Юра!» — «Я не Юра!» — «А кто?» — «Я Володя!» — «Володя, повесьте, пожалуйста, трубку!» — «А вас не повесить?» — «Меня не надо».

«Куклы» карнавалны насковзь. Персонажи меняют пол — Ельцин изображается в виде старухи-нищенки в метро («На дне») и старухи-процентщицы, которую тщетно пытаются зарубить лидеры партий («Братья Раскольниковы»), С. В. Кириенко — в виде Анны Карениной, Ю. М. Лужков — в виде Дездемоны, которую безуспешно душит Бориска. Они меняют возраст (младенец на руках у Ельцина — генерал А. В. Коржаков). Они принимают облик животных — Козла и Свиньи. Они меняются социальными ролями, как Ельцин с нищим в «Двойнике». Все это может служить еще одной метафорой социального хаоса в конкретном обществе (в постсоветской России). Но универсальная «символическая инверсия» может относиться и ко всей человеческой культуре в целом, напоминая о необходимости ее время от времени символически переворачивать и перетряхивать с целью обновления ее базовых смыслов и социального порядка<sup>55</sup>. Задолго

<sup>54</sup> Ср. с английскими прилагательными “Cain-colored” и “Judas-colored”.

<sup>55</sup> Термин «символическая инверсия» введен ученицей Виктора Тэрнера Барбарой Бэбкок для обозначения «любого акта экспрессивного поведения,

до Б. Бэбкок обо всем этом писала О. М. Фрейденберг (1973/1925). Объектом древней и средневековой пародии, как она утверждала, были не боги и не правители, как могло бы показаться на первый взгляд — именно их и хотели уберечь, временно заменяя смешными подобиями<sup>56</sup>. Наверно, одним из первых, кто постарался дать этому психологическое объяснение, был Г. К. Честертон: «Кошунство держится на вере и улетучивается вместе с нею. Если кто-то в этом усомнится, то пусть сядет, сосредоточится и попытается придумать что-нибудь кошунственное про Тора. Полагаю, в конце дня семейство застанет его в состоянии изрядного изнеможения» (Chesterton, 1919: 20). Лишь в Новое время этот тайный смысл пародии был забыт, и ее стали принимать за сатиру. Это вполне согласуется с мыслью М. М. Бахтина (2010/1965: 21, 62, 74–75, 130–133, 154): сатира — результат упадка амбивалентного коллективного смеха.

Было бы, конечно, полной нелепостью приписывать Шендеровичу положительные чувства к политической системе, на которую была направлена его пародия. Однако его утверждение, что «сатира обращена к сильному. <...> Надо критиковать сильного, а не танцевать на костях слабого», может иметь скрытый смысл, о котором сам сатирик, возможно, не подозревает и который коренным образом расходится с явным смыслом. Сама форма пародии, в силу своей родословной (хотя последняя и стерлась из памяти), противостоит тому, что автор считает содержанием.

Пародия в «Куклах» имеет двоякую направленность. Почти каждая серия опирается на два источника: на прецедентный текст и на текущую политическую ситуацию. Травестия первого — средство травестировать вторую. Благодаря этому авторское отношение к тому и другому становится сходным, независимо от того, входит это в авторский замысел или нет. Логика понятна: если травестия прецедентного текста вовсе не равносильна его осуждению (что самоочевидно), то должна ли травестия власти непременно свидетельствовать о ее критике? В случае Ельцина, кукла которого парадигматически изображает то Саваофа, то Понтия Пилата, то Гамлета,

---

который переворачивает, отрицает и отменяет общепринятые культурные коды, ценности и нормы (языковые, литературные, живописные, религиозные, социальные и политические) либо заменяет их на альтернативные» (Babcock, 1978: 14).

<sup>56</sup> Впоследствии о средневековой пародии как необходимым диалектическом противовесе всему сакральному писал К. Хайерс (Hyers, 1969).

то Отелло, то Дон Кихота, то Фауста, то Робинзона Крузо, то Гулливера, то Бориса Годунова, то Толстого, то Генри Баскервиля, то Карлсона, то обитателя ночлежки, — ответ однозначно отрицателен. Но даже В. В. Путин, вызывающий у Шендеровича крайнюю неприязнь, изображался не только в виде фанатичного монаха, свихнувшегося доктора и Крошки Цахеса, но и в виде Саваофа, как и Ельцин. Саваоф — не Тор (вспомним Честертона), а вполне актуальный бог, достойный кощунства. Эта ипостась, наиболее лестная, была немедленным откликом «Кукол» на ультиматум со стороны Кремля (см. выше). Но кощунство — не сатира, более того, оно полярно противоположно сатире.

Ясно, что сатирик должен испытывать неприязнь к объектам своей атаки. Юморист между тем вовсе не обязан испытывать к объектам своего игрового нападения положительные чувства. Юмор освобождает нас от всяких обязательств и моральных установок — они лежат в совсем иной плоскости. Поэтому не играет особой роли, нравятся ли юмористу его объекты или нет. Этот вопрос столь же неуместен, как и вопрос о том, «нравились» ли людям традиционного общества божества, в которых они верили. Вера, о которой писали Фрейденберг и Честертон, не предполагает ни любви, ни симпатии, ни одобрения (все эти понятия тут столь же неприменимы, как и их противоположности). Она предполагает лишь то, что раз и навсегда установленный порядок вещей считается устойчивым, и ритуальное кощунство не только не может его поколебать, но и каким-то непостижимым образом идет ему на пользу.

Если же вера улетучивается, то юморист сначала переходит к сатире, а затем и к серьезной инвективе. Будучи внутренне противоречивой установкой, промежуточной между игровым нападением и серьезным нападением, сатира обречена на то, чтобы колебаться между ними. Как показывают судьбы Гоголя и Свифта, это чревато душевным кризисом. Обращение Шендеровича к чистой политической риторике в последние годы — естественный шаг, позволяющий избежать опасной неопределенности, вызванной несовместимостью серьезных целей и юмористических средств.

Вернемся к «Куклам». Подавляющее большинство их персонажей — мужчины, несмотря на присутствие в российском политикуме тех лет ярких женских фигур. В том ли причина, что В. И. Новодворская, Г. В. Старовойтова и И. М. Хакамада были политическими союзниками Шендеровича — или же в том, что трикстеры, шуты и клоуны относились в своем подавляющем большинстве к мужскому полу?

Учитывая многообразные связи «Кукол» с народным театром, второе представляется более вероятным.

Еще одна черта, роднящая «Кукол» с традиционным искусством, — значительное место, отводимое насилию и непристойной брани. Эти карнавальные особенности были подробно рассмотрены М. М. Бахтиным (2010/1965: 38, 167, 178–182, 213–218 и др.). Некоторые эпизоды «Кукол» даже вызвали зрительские протесты. Например, в серии «Выборы. Как бы это делалось в Нью-Йорке», посвященной К. Тарантино, но напоминающей скорее «жестокие» кукольные шоу вроде “Celebrity Deathmatch”, Жирик отрезает Зюге ухо и пытается сжечь его живьем, после чего лидеры всех партий застреливают друг друга. Герои в этой серии, как и в некоторых других, обмениваются непристойными ругательствами. Такая «нисходящая несообразность» (Спенсер, 1999/1860: 809), или «комическая деградация» (Bain, 1880: 259), построенная на совмещении двух скриптов (русского политика и американского гангстерского мира), скорее всего, отражала подлинную точку зрения автора на природу российской власти. Но опять же, серьезные цели несовместимы с юмористическими средствами. Чем кроважачнее и циничнее герои балагана или кукольного театра, тем менее серьезно зрители относятся к их поведению и к сатирическим замыслам автора. Перед нами, в сущности, такие же карнавальные масленичные чучела, смешные страшилища, которых, по словам Бахтина, терзал Рабле.

Конечно же, Шендерович бы с этим не согласился. В своем интервью (2002) он говорит о сатире серьезно, и если не стиль, то логика его рассуждений удивительным образом напоминает логику советских теоретиков:

По поводу чего конкретно ты шутишь? Чтоб не было «вообще, а давай их вообще»... «Все — козлы!» — Фраза «все — козлы» меня не устраивает. Потому что это — люмпенская фраза. Оправдывающая то, что ты сам — козел. <...> Я хочу точно понимать ПРОТИВ ЧЕГО я. Для этого — надо точно понимать, ЗА ЧТО я.

Логика безупречна, но что у смеха общего с логикой? Можно ли рассчитывать, что он смиритса с ролью варенья, добавляемого в манную кашу?

Подведем итоги. Если подходить к «Куклам» как к сатире, т. е. инвективе в смеховой оболочке, данное телешоу может рассматриваться в одном ряду с прочими формами политической риторики. Однако

художественные средства, используемые автором, столь совершенны и вместе с тем столь традиционны, что можно (хотя это и расходится с авторскими намерениями) видеть в «Куклах» прямо противоположное — смех в оболочке инвективы. При таком подходе всеохватывающее осмеяние кажется направленным уже не только на российский политикум, но и на весь мир, нуждающийся в периодическом карнавальном обновлении.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Удалось ли мне в этой странной книге свести концы с концами? Удалось ли убедить читателя если не в единстве общего ее замысла (его и не могло быть, ведь тексты создавались на протяжении четверти века), то, по крайней мере, в некоторой общей идее, которая их объединяет? Оправдан ли антропологический подход к явлениям, относящимся к совершенно разным областям — от приматологии до лингвистики, от религии до политики и от метафизики до эстетики комического?

Мне кажется, вопреки фрагментарности текстов, объединенных здесь под одним переплетом, вопреки колебаниям их автора между двумя полярно противоположными точками зрения — научной и метафизической, — некоторая связующая мысль тут присутствует. Это мысль Макса Мюллера о языковом Рубиконе — рубеже между природой и культурой. Перейдя его, человек лишил себя возможности вернуться, хотя и его строение, и его жизнедеятельность, а отчасти и его психика по-прежнему связывают его с животным миром.

В этом и трагизм, и комизм ситуации, в которой человек очутился. Не смешно ли — благодаря эволюции он обрел статус метафизического субъекта<sup>1</sup>, но именно в качестве такового он не способен доказать ни реальность эволюции, ни вообще существование чего-либо за пределами своего сознания! «То, что в действительности *подразумевает* солипсизм, — написал Витгенштейн, — вполне правильно, но *сказать* это нельзя, это лишь проявляется». И ради вот этого стоило переходить языковой Рубикон? Вопрос праздный; что сделано — то сделано.

Однако главные проблемы, с которыми столкнулись наши предки, были отнюдь не метафизическими. Мы привыкли считать речь и культуру нашими ценнейшими новоприобретениями. Так оно и есть, но

---

<sup>1</sup> Напомню, что, согласно Витгенштейну, метафизический субъект, в отличие от психологического — не часть мира, а граница мира.

ничто не дается даром, в том числе и в эволюции. Нам трудно вообразить, что не только культура, но и речь может оказаться обременительной для нашей натуры, не вполне еще освоившейся с этой в полном смысле слова неестественной системой коммуникации. То, что мы привыкли считать нашей кожей, как выясняется, всего лишь наша одежда, которую можно сменить. У человека много одежд, потому что у него много социальных ролей.

Зигмунд Фрейд чувствовал конфликт натуры с культурой, но видел его не в том, в чем он на самом деле состоит. Согласно его мрачному взгляду, культура калечит человека, тщетно пытаясь укротить его эгоистичную и агрессивную сущность. Примеры того, насколько ошибочным может быть такое мнение, приведены в главе 4, их число можно многократно увеличить. Вся эта книга в целом, мне кажется, позволяет смотреть на вещи менее мрачно.

Благодаря речи мы худо-бедно создали культурный мир. С помощью концептов мы структурировали реальность, обрели понятие будущего. Мы научились в каком-то смысле останавливать время, создавая зримые и неподвластные ему образы «быстротекущей жизни». И, сделав все это, стали раздумывать над тем, над чем животным, живущим в мире перцептов, раздумывать не приходится — им достаточно воспринимать и адекватно реагировать, что и создает для них ту гармонию со средой, которую Я. фон Икскуль называл «значением». Но для человека «значение» в том смысле, в котором употреблял этот термин Г. Фреге, — нечто совсем иное: это вопрос о реальности внешнего мира, описываемого (и конструируемого) языком. О гармонии же с этим миром говорящий (и актерствующий) примат может только мечтать.

Созданная фантазией Платона пещера — безрадостный театр теней с закованными в цепи зрителями — всего лишь метафора. Быть может, подобные метафоры существуют лишь в воображении философов? Нет, философы лишь доводят до наглядности то, что смутно тревожит многих. Художники же реализуют коллективную мечту — удерживать эти мимолетные тени на стене пещеры, сначала в памяти, а потом и в зримых образах.

Содержание верхнепалеолитического искусства — охотничья магия, рожденная практической потребностью. Но магическая суть пещерной живописи давным-давно забыта, а ее форма радует нас до сих пор, ибо она рождена не необходимостью, а свободой от нее. Не это ли имел в виду Шиллер, говоря, что величайшая тайна мастерства состоит в уничтожении содержания формой? Как и Кант, он чувствовал

родство искусства со свободой и с игрой. Говоря же, что цель комедии совпадает с высшим, за что приходится бороться человеку, он имел в виду блаженное временное освобождение, которое дарует смех.

В архаическом празднике и выросшем на его основе комическом искусстве реализовалась целительная способность, которую Дж. Салли назвал «игровым вызовом», а С. М. Эйзенштейн — «эволюционным бегством». Все это способы справиться с человеческим состоянием, и все они открывают человеку путь к свободе, пусть временной. Все они позволяют надеяться, что и сегодня лучшая сторона человеческой природы способна, как и прежде, находить общий язык с лучшим, что есть в человеческой культуре.



## ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян Л. А. (1983). *Первобытный праздник и мифология*. Ереван: Изд-во АН Арм. ССР.
- Абрамян Л. А. (2005). Ленин как трикстер // М. В. Ахметова (сост.). *Современная российская мифология*. М.: Изд-во РГГУ. С. 68–88. [www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm)
- Аверинцев С. С. (1992). Бахтин, смех, христианская культура // Л. А. Гоготшвили, П. С. Гуревич (ред.). *М. М. Бахтин как философ*. М.: Наука. С. 7–19.
- Аверинцев С. С. (1993). Бахтин и русское отношение к смеху // Е. С. Новик (ред.). *От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского*. М.: Российский университет. С. 341–345.
- Аверченко А. Т., Азов В. А., Бухов А. С., Гуревич И. Я., Д'Ор О. Л. (1917). *Вестник знания Нового Сатирикона: оккультные науки, энциклопедический словарь, хрестоматия для деточек*. СПб.: Новый Сатирикон.
- Адрианова-Перетц В. П. (сост.) (1954). *Русская демократическая сатира XVII в.* М.: Изд-во АН СССР.
- Алексеев В. П. (1973). Недостающая цепь вместо недостающего звена // *Природа*. № 2. С. 82.
- Алексеева О. Б., Еремина В. И., Костюхин Е. А., Бессмертных Л. В. (сост.) (1997). *Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862*. М.: Ладомир.
- Артемова Ю. А. (2015). *Ипостаси смеха: ритуал, традиция и юмор*. М.: Смысл.
- Архипова А. С. (2012). Анекдоты о Путине и выборах 10 лет спустя, или Есть ли фольклор «Снежной революции»? // *Антропологич. форум*. № 16 online. С. 208–252.
- Архипова А. С., Мельниченко М. А. (2009). *Анекдоты о Сталине. Тексты, комментарии, исследования*. М.: Изд-во РГГУ.
- Бадер О. Н., Брюсов А. Я., Киселев С. В., Формозов А. А. (1957). Некоторые вопросы возникновения человеческого общества (по поводу статьи Б. Ф. Поршнева «Материализм и идеализм в вопросах становления человека») // *Сов. археология*. № 1. С. 256–260.
- Барретт Л. Ф. (2018). *Как рождаются эмоции. Революция в понимании мозга и управлении эмоциями*. М.: ООО «Манн, Иванов и Фарбер».

- Бахтин М. М. (2000/1929). Проблемы творчества Достоевского // *Собр. соч.* Т. 2. М.: Русские словари. С. 5–175.
- Бахтин М. М. (2010/1965). Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // *Собр. соч.* Т. 4 (2). М.: Языки славянских культур. С. 7–508.
- Бахтин М. М. (2010/1940–1970). Рабле и Гоголь (искусство слова и народная смеховая культура) // *Собр. соч.* Т. 4 (2). М.: Языки славянских культур. С. 509–521.
- Бейтсон Г. (2000). Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл.
- Белоусов А. Ф. (1998). «Садистские стишки» // А. Ф. Белоусов (сост.). *Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов.* М.: Ладомир. С. 545–557.
- Бенвенист Э. (1972). Относительное предложение, проблема общего языкознания // О. Г. Ревзина (ред.). *Принципы типологического анализа языков различного строя.* М.: Наука. С. 153–168.
- Бергсон А. (1914/1900). Смех // *Собр. соч.* Т. 5. СПб.: Изд-во М. И. Семенова.
- Березкин Ю. Е. (2002). Смех в фольклорных текстах индейцев Америки // А. Г. Козинцев (ред.). *Смех: истоки и функции.* СПб.: Наука. С. 82–103.
- Березкин Ю. Е. (2004). Трикстер как серия эпизодов // *Труды факультета этнологии.* СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге. С. 98–165.
- Бернштам Т. А. (2008). Феномен «смех-плач» в русской народно-православной культуре // Т. А. Бернштам, А. И. Терюков (ред.). *Христианство в регионах мира.* Вып. 2. СПб.: Наука. С. 298–376.
- Бикертон Д. (2012). *Язык Адама: как люди создали язык, как язык создал людей.* М.: Языки славянских культур.
- Богуславский И. М. (1985). *Исследования по синтаксической семантике.* М.: Наука.
- Бодрийяр Ж. (2000). *Символический обмен и смерть.* М.: Добросвет.
- Борисов С. Б. (сост.) (1994). *Русский смехозротический фольклор.* СПб.: Атос.
- Бретон А. (1999/1940). *Антология черного юмора.* М.: Carte Blanche.
- Брюсов А. Я. (1953). Рец. на сборн. «Происхождение человека и древнее расселение человечества. Тр. Ин-та этнографии АН СССР. 1951. Т. 16» // *Вестник древней истории.* № 2. С. 111–117.
- Буайе П. (2018). *Объясняя религию. Природа религиозного мышления.* М.: Альпина нон-фикшн.
- Булгакова О. (2007). Теория как утопический проект // *НЛО.* № 6 (88). <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/88/bu3.html>
- Бунак В. В. (1966). Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе // *Ископаемые гоминиды и происхождение человека.* М.: Наука. С. 497–555 (Труды Ин-та этнографии АН СССР, нов. сер. Т. 92).
- Бурлак С. А. (2013). Происхождение языка: разные подходы // *Антропологич. форум.* № 19. С. 391–416.

- Бурлак С. А. (2019). *Происхождение языка: факты, исследования, гипотезы*. 2-е изд. М.: Альпина нон-фикшн.
- Бурлак С. А., Фридман В. С. (2008). «Говорящие» обезьяны и не только // *Вопросы языкознания*. № 2. С. 97–106.
- Бутовская М. Л., Козинцев А. Г. (1996а). На пороге юмора // *Кунсткамера. Этнографич. тетради*. Вып. 10. С. 162–166.
- Бутовская М. Л., Козинцев А. Г. (1996б). О происхождении юмора // *Этнографич. обозрение*. Вып. 1. С. 49–53.
- Бутовская М. Л., Козинцев А. Г. (2002). Этологическое исследование смеха и улыбки у младших школьников: роль пола и социального статуса в невербальной коммуникации // А. Г. Козинцев (ред.). *Смех: истоки и функции*. СПб.: Наука. С. 43–61.
- Вааль Ф. де (2016). *Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных?* М.: Альпина нон-фикшн.
- Вааль Ф. де (2022). *Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов*. М.: Издат. дом ВШЭ.
- Вальтер Х., Мокиенко В. М. (2005). *Антипословицы русского народа*. СПб.: Нева.
- Веккер Л. М. (1998). *Психика и реальность. Единая теория психических процессов*. М.: Смысл. <https://gtmarket.ru/library/basis/6487/6488>
- Вельгус В. А., Циперович И. Э., Эйдлин Л. З. (ред.) (1975). *Цзацзуань. Изречения китайских писателей IX–XIX вв.* М.: Наука.
- Вельмезова Е. В. (2007). Новые русские «пословицы-анекдоты»: структурные типы и проблемы классификации // Н. Д. Арутюнова (ред.). *Логический анализ языка: языковые механизмы комизма*. М.: Индрик. С. 499–508.
- Веннер А., Уэллс П. (2011). *Анатомия научного противостояния. Есть ли «язык» у пчел?* М.: Языки славянской культуры.
- Виноградов В. В. (1980/1925). Проблема сказа в стилистике // *Избр. труды*. Т. 5. М.: Наука. С. 42–54.
- Витгенштейн Л. (2017/1921). *Логико-философский трактат*. М.: Канон +.
- Вите О. Т. (2007). «Я — счастливый человек». Книга «О начале человеческой истории» и ее место в творческой биографии Б. Ф. Поршнева // Поршнев Б. Ф. *О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии*. СПб.: Алетейя. С. 576–706.
- Волошин М. А. (2005/1914). О Репине // *Собр. соч.* Т. 3. М.: Эллис Лак. С. 307–362.
- Волошинов В. Н. (1993/1929). *Марксизм и философия языка*. М.: Лабиринт.
- Воронин С. В. (1982). *Основы фоносемантики*. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Воронцов Н. Н. (1973). Биологические предпосылки эволюции человека // *Природа*. № 2. С. 79–80.
- Выготский Л. С. (1997/1925). *Психология искусства. Анализ эстетической реакции*. М.: Лабиринт.
- Выготский Л. С. (2006/1928). Проблема культурного развития ребенка // *Психология развития человека*. М.: Смысл. С. 191–207.

- Выготский Л. С. (2006/1929). Конкретная психология человека // *Психология развития человека*. М.: Смысл. С. 1020–1038.
- Выготский Л. С. (1982/1930). Инструментальный метод в психологии // *Собр. соч. в 6 т.* Т. 1. М.: Педагогика. С. 103–108.
- Выготский Л. С. (2006/1930). Орудие и знак в развитии ребенка // *Психология развития человека*. М.: Смысл. С. 1039–1129.
- Выготский Л. С. (2006/1934). Мышление и речь // *Психология развития человека*. М.: Смысл. С. 664–1019.
- Гаман Р. (1913). *Эстетика*. М.: Проблемы эстетики.
- Гегель Г. В. Ф. (2001/1820–1826). *Лекции по эстетике*. Т. I, II. СПб.: Наука.
- Гинзбург Л. Я. (1999). *Записные книжки. Новое собрание*. М.: Захаров.
- Гоббс Т. (1989/1640). Человеческая природа // *Избр. соч. в 2 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 507–573.
- Головин Н. Н. (1907). *Исследование боя. Исследование деятельности и свойств человека как бойца*. СПб.: Экономич. Типо-Литография.
- Грабовский В. И. (2010). Язык у муравьев в работах Ж. И. Резниковой и Б. Я. Рябко — миф или реальность? // *Этология и зоопсихология*. № 2. <https://journal.panov-ethology.ru/arhiv.php>
- Грайс Г. П. (1985). Логика и речевое общение // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 16. С. 217–237.
- Груздев И. А. (1922). Лицо и маска // *Серапионовы братья. Заграничный альманах*. Берлин: Русское творчество. С. 205–237.
- Гумбольдт В. (2000). *Избранные труды по языкознанию*. М.: Прогресс.
- Гуревич А. Я. (1999). Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства // *Избр. произв.* Т. 2. М.: Университетская книга. С. 262–547.
- Давиденков С. Н. (1947). *Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии*. Л.: Изд-во Ин-та усовершенствования врачей.
- Даймонд Дж. (2010). *Ружья, микробы и сталь. История человеческих сообществ*. М.: АСТ.
- Данбар Р. (2012). *Лабиринт случайных связей: рассказ о том, как мы общаемся, а главное — зачем*. М.: ЛомоносовЪ.
- Дандес А. (2003). *Фольклор: семиотика и/или психоанализ*. М.: Восточная литература.
- Дарвин Ч. (1953/1871). Происхождение человека и половой отбор // *Соч.* Т. 5. М.: Изд-во АН СССР. С. 120–656.
- Дарвин Ч. (1953/1872). Выражение эмоций у человека и животных. // *Соч.* Т. 5. М.: Изд-во АН СССР. С. 681–920.
- Джемс У. (1991). *Психология*. М.: Педагогика.
- Дземидок Б. (1974). *О комическом*. М.: Прогресс.
- Дмитревский А. (1913). Воспитание воина может быть только в стыде наказания, а не в страхе наказания // *Военный вестник*. № 10. С. 93–102.
- Дмитриев А. В. (1998). *Социология политического юмора*. М.: РОССПЭН.
- Добровольская В. Е. (2008). «Смеяться, право, не грешно...»: мифологические истоки ограничений и запретов на смех в русской традиционной

- культуре // А. С. Каргин, А. В. Костина, Н. А. Хренов (сост.). *Человек смеющийся*. М.: Гос. республ. центр русского фольклора. С. 165–181.
- Добровольская В. Е. (2011). Щекотка: культурные смыслы и правила (по материалам Центральной России) // *Антропологич. форум*. № 14. С. 268–289.
- Жан Поль (1981/1804). *Приготовительная школа эстетики*. М.: Искусство.
- Жигарина Е. Е. (2006). *Современное бытование пословиц: вариативность и функциональность текстов*. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: РГГУ. Базы данных: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhigarina2.htm>; <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhigarina3.htm>; <http://www.ruthenia.ru/folklore/zhigarina4.htm>
- Жолковский А. К. (1994). Графоманство как прием (Лебядкин, Хлебников, Лимонов и другие) // *Блуждающие сны и другие работы*. М.: Восточная литература. С. 54–68.
- Забродин В. (2011). *Эйзенштейн: кино, власть, женщины*. М.: НЛО.
- Зорин А. Л. (2016). *Появление героя. Из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII — начала XIX в.* М.: Новое литературное обозрение.
- Зорина З. А., Смирнова А. А. (2006). *О чем рассказали «говорящие» обезьяны*. М.: Языки славянских культур.
- Иванов Вяч. Вс. (1977). Семиотическая теория карнавала // *Труды по знаковым системам*. № 8. С. 45–64.
- Иванов Вяч. Вс. (1998). Эстетика Эйзенштейна // *Избр. труды по семиотике и истории культуры*. Т. 1. М.: Языки русской культуры. С. 141–378.
- Иванов Вяч. Вс. (2007). Неизвестный Эйзенштейн-художник и проблемы авангарда: озорные рисунки Эйзенштейна и «главная проблема» его искусства // *Доклад на конференции «Художник и его текст»*. Москва, 4 июня 2007 г. <http://kogni.narod.ru/eisenstein.htm>
- Ивлева Л. М. (1994). *Ряженье в русской традиционной культуре*. СПб.: Рос. ин-т истории искусств.
- Ивлева Л. М. (1998). *Домеатрально-игровой язык русского фольклора*. СПб.: Дмитрий Буланин.
- Изард К. (1980). *Эмоции человека*. М.: Изд-во МГУ.
- Иоанн Мосх (1915). *Луг духовный*. Сергиев Посад: Типогр. Св. Троице-Сергиевой лавры.
- Кант И. (2008/1781). *Критика чистого разума*. М.: Наука.
- Кант И. (1994/1790). *Критика способности суждения*. М.: Искусство.
- Келер В. (1930). *Исследование интеллекта человекоподобных обезьян*. М.: Изд-во Коммунистич. академии.
- Кереньи К. (1999/1956). Трикстер и древнегреческая мифология // *Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев*. СПб.: Евразия. С. 241–264.
- Клейман Н. И. (1992). Неосуществленные замыслы Эйзенштейна // *Искусство кино*. № 6. <http://www.screenwriter.ru/cinema/62/>
- Клейман Н. И. (2000). Эйзенштейн-документалист. Републикации // *Киноведческие записки*. № 49. <http://www.kinozapiski.ru/ru/article/sendvalues/363/>

- Князева Е. Н. (2014). *Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив — Университетская книга.
- Козинцев А. Г. (1999). Смех, плач, зевота: психология чувств или этология общения? // М. Л. Бутовская (ред.). *Этология человека на пороге XXI века*. М.: Старый Сад. С. 97–121.
- Козинцев А. Г. (2002а). Об истоках антиповедения, смеха и юмора: этюд о щеколке // А. Г. Козинцев (ред.). *Смех: Истоки и функции*. СПб.: Наука. С. 5–43.
- Козинцев А. Г. (2002б). Фома и Ерема; Макс и Мориц; Бивис и Батхед: трикстерские (шутовские, клоунские) пары в трех культурах // А. Г. Козинцев (ред.). *Смех: истоки и функции*. СПб.: Наука. С. 185–210.
- Козинцев А. Г. (2004а). Ирония, юмор, язык: эволюционная гипотеза // *Первая Российская конференция по когнитивной науке. Тезисы докладов*. Казань: Изд-во КГУ. С. 120–122.
- Козинцев А. Г. (2004б). Происхождение языка: новые факты и теории // Л. А. Вербицкая (ред.). *Теоретические проблемы языкознания. Сборник статей к 140-летию кафедры общего языкознания СПбГУ*. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 35–50.
- Козинцев А. Г. (2005а). Кант и смех // Д. Н. Разеев (ред.). *Актуальность Канта*. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 105–114.
- Козинцев А. Г. (2005б). Эмоции, язык, культура (заметки о невербальной семиотике) // *Радловские чтения 2005. Тезисы докладов*. СПб.: МАЭ РАН. С. 175–179.
- Козинцев А. Г. (2005в). Юмор: до и после иронии // Н. Д. Арутюнова (ред.). *Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма*. М.: Индрик. С. 238–253.
- Козинцев А. Г. (2006). Культура, природа, язык, смех // *Когнитивные исследования*. Вып. 1. М.: Ин-т психологии РАН. С. 225–238.
- Козинцев А. Г. (2007а). О функции трикстера // Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон (ред.). *АВ 60. Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина*. СПб.: Европейский университет. С. 325–339.
- Козинцев А. Г. (2007б). *Человек и смех*. СПб.: Алетейя.
- Козинцев А. Г. (2008). Об антиреферентивной функции языка // Н. Д. Арутюнова (ред.). *Логический анализ языка. Между ложью и фантазией*. М.: Индрик. С. 55–66.
- Козинцев А. Г. (2009). Компьютерные программы-шутники и теория юмора // *Вестник РГГУ*. № 6. С. 215–227.
- Козинцев А. Г. (2010). Феномен «смех-плач»: о различии сходного // *Антропологич. форум*. № 13 online. <https://anthropologie.kunstkamera.ru/07/13online>
- Козинцев А. Г. (2012). Эволюционное бегство: С. М. Эйзенштейн и эстетика комического // *Киноведческие записки*. № 100/101. С. 419–437.
- Козинцев А. Г. (2013а). Зоосемиотика и глоттогенез // *Антропологич. форум*. № 19. С. 326–359.

- Козинцев А. Г. (2013б). Разнонаправленное двуголосое слово: эстетика и семиотика юмора // *Антропологич. форум*. № 18. С. 143–162.
- Козинцев А. Г. (2014). Рец. на книгу: У. Т. Фитч. Эволюция языка. М.: Языки славянской культуры, 2013 // *Вопр. языкознания*. № 4. С. 133–139.
- Козинцев А. Г. (2020а). Рец. на книгу: П. Буайе. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2018 // *Антропологич. форум*. № 46. С. 243–254.
- Козинцев А. Г. (2020б). Рец. на книгу: Я. Плампер. История эмоций. М.: НЛО, 2018 // *Антропологич. форум*. № 47. С. 183–195.
- Козинцев А. Г. (2020в) Чувства и роли в традиционной и посттрадиционной культуре: о сущности и культурных смыслах смеха и плача // *Смех и плач в традиционной культуре. Материалы VII Международной Школы молодых фольклористов*. СПб.: Рос. гос. ин-т истории искусств. С. 11–22.
- Козинцев А. Г. (2022). Уничтожение содержания формой // *Петербургский семинар по когнитивным исследованиям: доклады и стенограммы*. Т. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 89–100.
- Козинцев А. Г. (2023). Уничтожение содержания формой: от комического к трагическому через эксцентризм, формализм и тоталитаризм // *Киноведческие записки*. № 116/117. С. 5–20.
- Козинцев А. Г., Крейдлин Г. Е. (2005). Переписка о невербальной семиотике, языке, реальности и наивной картине мира // *Антропологич. форум*. № 3. С. 29–42.
- Костюхин Е. А. (1987). *Типы и формы животного эпоса*. М.: Наука.
- Котеншульте Д. (2001). ¡Que viva Disney! Восприятие Диснея Эйзенштейном // *Киноведческие записки*. № 52. С. 115–128.
- Крейдлин Г. Е. (2002). *Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык*. М.: Новое литературное обозрение.
- Крейдлин Г. Е. (2005). *Мужчины и женщины в невербальной коммуникации*. М.: Языки славянской культуры.
- Крейдлин Г. Е., Падучева Е. В. (1974). Значение и синтаксические свойства союза *а* // *Научно-технич. информация*. Сер. 2. № 9. С. 31–37.
- Крипке С. (1982). Тождество и необходимость // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 13. М.: Радуга. С. 340–376.
- Курганов Е. (2001). *Похвальное слово анекдоту*. СПб.: Изд-во журнала «Звезда».
- Кьеркегор С. (2011/1843). *Или — или. Фрагмент из жизни. Издано Виктором Эремита*. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии; Амфора.
- Лагутина Н. И. (1954). Реакция зевания как условный раздражитель // *Физиологич. журнал СССР*. Т. 40. № 1. С. 23–33.
- Лашенко С. К. (2006). *Заключение смехом: опыт истолкования языческих ритуалов восточных славян*. М.: Ладомир.
- Левин Ю. И. (1980). Логико-семиотический эксперимент в фольклоре // *Семиотика и информатика*. Вып. 16. С. 145–162.

- Левин Ю. И. (1996). Об обценных выражениях русского языка // Н. А. Богомолов (сост.). *Антимир русской культуры: язык, фольклор, литература*. М.: Ладомир. С. 108–120.
- Левинтон Г. А. (2001). Статьи из энциклопедии. Анекдот // *Труды факультета этнологии*. Вып. 1. СПб.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге. С. 231–235.
- Леви-Строс К. (1983). *Структурная антропология*. М.: Наука.
- Леонтьев А. А. (1975). О начале человеческой истории. Размышления над книгой Б. Ф. Поршнева // *Сов. этнография*. № 5. С. 138–147.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. (1984). *Смех в Древней Руси*. М.: Наука.
- Лопухина Р. В. (2012). Высказывания «обманутого ожидания» в русском языке // *Ученые записки. Электронный журнал Курского гос. ун-та. Языкознание и литературоведение*. Т. 2. № 3 (23). С. 50–55.
- Лоренц К. (1994). *Агрессия*. М.: Универс.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. (1977). Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // *Вопр. литературы*. Вып. 3. С. 148–167.
- Лурье М. Л. (2007). Садистский стишок в контексте городской фольклорной традиции: детское и взрослое, общее и специфическое // *Антропологич. форум*. № 6. С. 287–312.
- Максимов С. В. (1903). *Нечистая, неведомая и крестная сила*. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг.
- Макфарленд Д. (1988). *Поведение животных*. М.: Мир.
- Манин Ю. И. (1987). «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры // *Природа*. № 7. С. 42–52.
- Марков А. В., Коротаев А. В. (2009). *Гиперболический рост в живой природе и обществе*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- Маркс К. (1958/1857–1858). Введение (Из экономических рукописей 1857–1858 гг.) // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2-е изд. Т. 12. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры.
- Мартин Р. (2009). *Психология юмора*. СПб.: Питер.
- Мелетинский Е. М. (1976). *Поэтика мифа*. М.: Наука.
- Мелетинский Е. М. (1979). *Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона*. М.: Наука.
- Мелетинский Е. М. (1986). *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. М.: Наука.
- Мелетинский Е. М. (2005). *Герой волшебной сказки: происхождение образа*. М.: Академия исследований культуры.
- Минский М. (1988). Остроумие и логика когнитивного бессознательного // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 23. С. 281–309.
- Михайлов Н. В., Плампер Я. (ред.) (2014). *Маленький человек и большая война в истории России. Середина XIX — середина XX в.* СПб.: Нестор-История.
- Мокиенко В. М., Вальтер Х. (2006). *Прикольный словарь: антипословицы и антиафоризмы*. СПб.: Нева.



- Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. (2003). *Словарь русской брани (матизмы, obscенизмы, эфемизмы)*. СПб.: Норинт.
- Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. (2008). *Русское сквернословие. Краткий, но выразительный словарь*. М.: ОЛМА Медиа групп.
- Момыш-улы Б. (1990). *Психология войны*. Алматы: Казахстан.
- Мосс М. (1996/1921). Обязательное выражение чувств // Мосс М. *Общества, обмен, личность*. М.: Вост. лит.-ра. С. 74–82.
- Мюллер М. (1865). *Лекции по науке о языке*. СПб.: Издание редакции «Библиотеки для чтения».
- Мюллер М. (1891). *Наука о мысли*. СПб.: Типография Н. А. Лебедева.
- Никитенко А. В. (1955/1836). *Дневник*. Т. 1. М.: Гос. изд-во худож. лит.-ры.
- Никифоров А. И. (1929). Эротика в великорусской народной сказке // *Худож. фольклор*. Вып. 4–5. С. 120–127.
- Николеллис М. (2023). *Истинный творец всего. Как человеческий мозг сформировал вселенную*. М.: Corpus.
- Новик Е. С. (1993). Структура сказочного трюка // Е. С. Новик (ред.). *От мифа к литературе: сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского*. М.: Российский ун-т, 1993. С. 139–152.
- Орбели Л. А. (1964). Учение И. П. Павлова о высшей нервной деятельности // *Избр. труды в 5 т.* Т. 3. М.; Л.: Наука. С. 115–205.
- Павлов И. П. (1951/1932). Проба физиологического понимания симптомологии истерии // *Полн. собр. соч.* Т. 3. Кн. 2. М.; Л.: Наука. С. 195–218.
- Павлов И. П. (1951/1935). Типы высшей нервной деятельности в связи с неврозами и психозами и физиологический механизм невротических и психотических симптомов // *Полн. собр. соч.* Т. 3. Кн. 2. М.; Л.: Наука. С. 344–349.
- Павлов И. П. (1951/1936). Условный рефлекс // *Полн. собр. соч.* Т. 3. Кн. 2. М.; Л.: Наука. С. 320–343.
- Павловские среды. Протоколы и стенограммы физиологич. бесед.* (1949/1935–1936). Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- Падучева Е. В. (1982). Тема языковой коммуникации в сказках Льюиса Кэрролла // *Семиотика и информатика*. Вып. 18. С. 76–119.
- Падучева Е. В. (2013). *Русское отрицательное предложение*. М.: Языки славянской культуры.
- Панов Е. Н. (2010). Антропоморфизм и редукционизм в науках о поведении сдает свои позиции // *Зоологич. журнал*. Т. 89. № 11. С. 1398–1401.
- Панов Е. Н. (2012). *Парадокс языковой непрерывности: Языковой Рубикон. О непреодолимой пропасти между сигнальными системами животных и языком человека*. М.: Языки славянских культур.
- Пермяков Г. Л. (1972). Прodelки хитрецов (вступительная статья) // Г. Л. Пермяков (ред.). *Прodelки хитрецов*. М.: Наука. С. 7–29.
- Пинкер С. (2004). *Язык как инстинкт*. М.: Едиториал УРСС.
- Пинкер С. (2017). *Как работает мозг*. М.: Кучково поле.

- Пинкер С., Джакендофф Р. (2008). Компоненты языка: что специфично для языка и что специфично для человека? // *Разумное поведение и язык*. Вып. 1. Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка. М.: Языки славянских культур. С. 261–291.
- Пинский Л. Е. (1971). *Шекспир. Основные начала драматургии*. М.: Худож. лит.-ра.
- Пинский Л. Е. (2019). *Почему Бог спит. Самиздатский трактат Л. Е. Пинского и его переписка с Г. М. Козинцевым*. СПб.: Нестор-История.
- Плампер Я. (2010). *Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве*. М.: Новое литературное обозрение.
- Плампер Я. (2018). *История эмоций*. М.: Новое литературное обозрение.
- Плампер Я., Шахадат Ш., Эли М. (ред.) (2010). *Российская империя чувств. Подходы к культурной истории эмоций*. М.: Новое литературное обозрение.
- Плущер-Сарно А. Ю. (2005). *Большой словарь мата в 2 т*. СПб.; М.: Лимбус-пресс.
- Подорога В. А. (2000). Второй экран (С. М. Эйзенштейн и кинематограф насилия) // *Московский психотерапевтич. журнал*. № 3. С. 72–117.
- Полный п...ц (2023). *Полный п...ц. Матерные пословицы, поговорки, афоризмы, крылатые выражения*. Минск: Grupo editorial “Inspiración”. <http://www.web-4-u.ru/matpogovorki/>
- Потебня А. А. (1976/1892). Мысль и язык // *Эстетика и поэтика*. М.: Искусство. С. 35–220.
- Поршнев Б. Ф. (2007). *О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии*. СПб.: Алетейя.
- «Поощадите же родину и нас». Протесты академика И. П. Павлова против большевистских насилий (1995/1934–1935) // *Источник*. № 1 (14). С. 138–144. <http://www.ihst.ru/projects/sohist/document/letters/pav95ist.htm>
- Пропп В. Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки*. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Пропп В. Я. (2000). *Русские аграрные праздники*. М.: Лабиринт.
- Путин не намерен предъявлять претензий к «Куклам» (2000) // *Lenta.ru*. 10 февраля. <https://lenta.ru/news/2000/02/10/dolls/>
- Пушкин А. С. (1979). *Полн. собр. соч. в 10 т*. Т. 10. Письма. Л.: Наука.
- Радин П. (1999/1956). *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев*. СПб.: Евразия.
- Разуваев В. В. (2002). *Политический смех в современной России*. М.: Изд-во ГУ ВШЭ.
- Рамачандран В. (2012). *Мозг рассказывает. Что делает нас людьми*. М.: Карьера Пресс.
- Ревонсуо А. (2013). *Психология сознания*. СПб.: Питер.
- Резникова Ж. И. (2008). Современные подходы к изучению языкового поведения животных // *Разумное поведение и язык*. Вып. 1. М.: Языки славянских культур. С. 293–336.

- Резникова Ж. И., Пантелеева С. Н. (2011). «Культура у животных»: факторы наследственности // *Наука в России*. № 6. С. 26–34.
- Реформатский А. А. (1966). Неканоничная фонетика // С. С. Высотский, М. В. Панов, В. Н. Сидоров (ред.). *Развитие фонетики современного русского языка*. М.: Наука. С. 96–109.
- Риццоллатти Дж., Синигалья К. (2012). *Зеркала в мозге: о механизмах совместного действия и сопереживания*. М.: Языки славянских культур.
- Рогинский Я. Я. (1977). *Проблемы антропогенеза*. 2-е изд. М.: Высшая школа.
- Рогинский Я. Я. (1980). О разногласиях в теории антропогенеза // *Вопр. антропологии*. Вып. 66. С. 10–21.
- Самохвалов В. П. (1993). *Эволюционная психиатрия (история души и история безумия)*. Симферополь: ИМИС.
- Санников В. З. (2012) *Краткий словарь русских острот*. М.: Рукописные памятники Древней Руси.
- Семенов Ю. И. (1973). Не люди, а предлюди // *Природа*. № 2. С. 77–78.
- Симонов П. В. (1981). *Эмоциональный мозг*. М.: Наука.
- Сорокин Вл. (2020). *Русские народные пословицы и поговорки*. М.: АСТ.
- Сошкин Е. (2012). Приемы остранения: опыт унификации // *Новое литературное обозрение*. № 114. С. 178–191.
- Спенсер Г. (1999/1860). Физиология смеха // *Опыты научные, политические и философские*. Т. 2. Минск: Современный литератор. С. 798–811.
- Степанов Ю. С. (1971). *Семиотика*. М.: Наука.
- Тамбовцева С. Г. (2019). Рец. на книгу: L. H. Martin, D. Wiebe (Eds.). *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*. N. Y.: Bloomsbury Academic, 2017 // *Антропологич. форум*. № 42. С. 214–230.
- Таттерсол И., Де Саль Р. (2023). *Человек неожиданный: генетика, поведение и свобода выбора*. М.: Издательский Дом ЯСК.
- Тейяр де Шарден П. (2002/1946). *Феномен человека*. М.: АСТ.
- Томаселло М. (2011). Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур.
- Топоров В. Н. (1987). Образ трикстера в енисейской традиции // И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев (ред.). *Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в.* Новосибирск: Наука. С. 5–27.
- Тынянов Ю. Н. (1977/1919–1929). *Поэтика. История литературы. Кино*. М.: Наука.
- Тэрнер В. (1983). *Символ и ритуал*. М.: Наука.
- Тютчев в дневнике и воспоминаниях М. П. Погодина (1989/1825) // *Лит. наследство*. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 2. М.: Наука. С. 7–29.
- Урысон М. И. (1973). Люди или животные? // *Природа*. 1973. № 1. С. 30–37.
- Успенский Б. А. (1985). Антиповедение в Древней Руси // *Проблемы изучения культурного наследия*. М.: Наука. С. 326–336.
- Февр Л. (1991/1941). Чувствительность и история // Февр Л. *Бои за историю*. М.: Наука. С. 109–125.

- Федорова Н. Н. (2007) *Современные трансформации русских пословиц*. Псков: Гименей.
- Фирсов Л. А. (1983). Довербальный язык обезьян // *Журн. эвол. биохим. и физиол.* Т. 19. № 4. С. 381–389.
- Фитч У. Т. (2013). *Эволюция языка*. М.: Языки славянской культуры.
- Фреге Г. (1997/1892). Смысл и денотат // *Семиотика и информатика*. Вып. 35. С. 351–379.
- Фрейд З. (2006/1905). Острота и ее отношение к бессознательному // *Психологич. сочинения*. М.: ООО «Фирма СТД». С. 9–234.
- Фрейденберг О. М. (1973/1925). Происхождение пародии // *Труды по знаковым системам*. № 6 (*Ученые записки Тартуского ун-та*. Т. 308). С. 490–497.
- Фрейденберг О. М. (1973/1945). Происхождение литературной интриги // *Труды по знаковым системам*. № 6 (*Ученые записки Тартуского ун-та*. Т. 308). С. 497–512.
- Фрейденберг О. М. (1997/1936). *Поэтика сюжета и жанра*. М.: Лабиринт.
- Фрейденберг О. М. (1998/1951–1954). Образ и понятие // *Миф и литература древности*. М.: Восточная литература. С. 223–622.
- Фридман В. С. (2008). Новые представления о сигналах и механизмах коммуникации позвоночных (основания знаковой концепции коммуникации) // *Разумное поведение и язык*. Вып. 1. М.: Языки славянских культур. С. 367–394.
- Фридман В. С. (2012). *От стимула к символу: сигналы в коммуникации позвоночных*. Ч. 1–2. М.: URSS — ЛИБРОКОМ.
- Фридман В. С. (2015). Три антропоморфизма // *Этология.ру*. <http://ethology.ru/library/?id=446>
- Фрззер Дж. (1980). *Золотая ветвь*. М.: Изд-во полит. лит-ры.
- Фрззер Дж. (1986). *Фольклор в Ветхом Завете*. М.: Изд-во полит. лит-ры.
- Хайнд Р. (1975). *Поведение животных*. М.: Мир.
- Халтунен М. Б. (2008). *Эротические рисунки С. М. Эйзенштейна в контексте европейской культуры 30-х — начала 40-х гг. XX в.: «коллекция Моисвина»*. Автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб.
- Ханзен-Лёве О. А. (2001). *Русский формализм*. М.: Языки русской культуры.
- Харитонов М. С. (сост.) (1986). *Двадцать четыре Насредина*. М.: Наука.
- Хомский Н. (2016). *Избранное*. М.: Энциклопедия-ру.
- Хомский Н., Бервик Р. (2019). *Человек говорящий: Эволюция и язык*. СПб.: Питер.
- Чаплин Ч. (2000). *Моя биография*. М.: Вагриус.
- Чуковский К. И. (2012). От двух до пяти // *Собр. соч. в 15 т.* Т. 2. М.: Агентство ФТМ. С. 5–388.
- Чуприкова Н. И. (1967). *Слово как фактор управления в высшей нервной деятельности человека*. М.: Просвещение.
- Чуприкова Н. И. (1985). *Психика и сознание как функция мозга*. М.: Наука.
- Шендерович В. А. (2002). Чем я могу быть полезен? // *Пятое измерение*. № 1. <http://pi.zen.ru/arhiv/2002/001/shenderovich.shtml>

- Шендерович В. А. (2003). «Я — черная метка!» // *Ведомости Законодат. собр. Новосибирской обл.* 26 августа. <https://xn--b1aecnthebclacj.xn--p1ai/article/1337>
- Шендерович В. А. (2004а). Двойной портрет // *Антология сатиры и юмора России XX века*. Т. 2. Шендерович Виктор Анатольевич. М.: ЭКСМО. С. 357–362.
- Шендерович В. А. (2004б). Куклиада // *Антология сатиры и юмора России XX века*. Т. 2. Шендерович Виктор Анатольевич. М.: ЭКСМО. С. 558–596.
- Шендерович В. А. (2004в). Прощайте, «Куклы» // *Газета*. 24 февраля. <http://www.shender.ru/paper/text/?file=35>
- Шендерович В. А. (2004г). *Шендерович в on-line студии NewsRu.com*. <http://www.shender.ru/about/text/?file=24>
- Шендерович В. А. (2018). Юмор входит в число еврейских добродетелей // *Лехайм в Телеграме*. <https://lechaim.ru/events/viktor-shenderovich/>
- Шилихина К. М. (2014). *Дискурсивная практика иронии: когнитивный, семантический и прагматический аспекты*. Дис. ... д-ра филол. наук. Воронеж: Воронежский гос. ун-т.
- Шиллер Ф. (1957/1793–1794). Письма об эстетическом воспитании человека // *Собр. соч. в 7 т.* Т. 6. М.: Гос. издат. худож. лит.-ры. С. 251–358.
- Шиллер Ф. (1957/1795). О наивной и сентиментальной поэзии // *Собр. соч. в 7 т.* Т. 6. М.: Гос. издат. худож. лит.-ры. С. 385–477.
- Шкловский В. Б. (1922). К теории комического // *Эпопея (Берлин)*. № 3. С. 57–67.
- Шкловский В. Б. (1928). *Гамбургский счет*. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде.
- Шкловский В. Б. (1929/1917). Искусство как прием // *О теории прозы*. М.: Федерация. С. 7–23.
- Шкловский В. Б. (1929/1921а). Литература вне сюжета // *О теории прозы*. М.: Федерация. С. 226–245.
- Шкловский В. Б. (1929/1921б). Пародийный роман. «Тристрам Шенди» Стерна // *О теории прозы*. М.: Федерация. С. 177–204.
- Шлегель А. В. (1934/1809–1811). Чтения о драматической литературе и искусстве // Н. Я. Берковский (ред.). *Литературная теория немецкого романтизма*. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде. С. 213–268.
- Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д. (2002). *Русский анекдот: текст и речевой жанр*. М.: Языки славянской культуры.
- Эйзенштейн С. М. (1964). Из ранних рисунков // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 1. М.: Искусство. Вклейка между с. 96 и 97.
- Эйзенштейн С. М. (1964). Сергей Эйзенштейн // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 1. М.: Искусство. С. 84–96.
- Эйзенштейн С. М. (1966/1934). Режиссура. Искусство мизансцены // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 4. М.: Искусство. С. 135–535.
- Эйзенштейн С. М. (1968) Большевики смеются (мысли о советской комедии) // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 5. М.: Искусство. С. 79–84.

- Эйзенштейн С. М. (1968/1946). Об Иване Пырьеве // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 5. М.: Искусство. С. 454–456.
- Эйзенштейн С. М. (1968/1945). Charlie the Kid // *Избр. произв. в 6 т.* Т. 5. М.: Искусство. С. 494–521.
- Эйзенштейн С. М. (1977/1932–1933). МММ. Трилогия из трех двухчастных комических с прологом (семь частей). Небылица в лицах нескладными стихами С. М. Эйзенштейна // *Из истории кино. Документы и материалы*. Вып. 10. М.: Искусство. С. 98–152.
- Эйзенштейн С. М. (1997/1946). *Мемуары*. Т. 1, 2. М.: Редакция газеты «Труд»: Музей кино.
- Эйзенштейн С. М. (2002). *Метод*. Т. 1, 2. М.: Музей кино.
- Эйзенштейн С. М. (2006). *Неравнодушная природа*. Т. 2. М.: Музей кино: Эйзенштейн-центр.
- Эйхенбаум Б. М. (1913). Искупление // *Русская молва*. № 40. 2 февраля. С. 6.
- Эйхенбаум Б. М. (1924/1919а). Как сделана «Шинель» Гоголя // *Сквозь литературу*. Л.: Academia. С. 171–195.
- Эйхенбаум Б. М. (1924/1919б). О трагедии и трагическом // *Сквозь литературу*. Л.: Academia. С. 73–83.
- Эйхенбаум Б. М. (1924). Размышления об искусстве. 1. Искусство и эмоция // *Жизнь искусства*. № 11. 11 марта. С. 8–9.
- Эккерман И. П. (1986/1823–1832). *Разговоры с Гете в последние годы его жизни*. М.: Художественная литература.
- Эко У. (2019). *Отсутствующая структура. Введение в семиологию*. М.: АСТ.
- Энгельс Ф. (1981/1876). Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2-е изд. Т. 20. М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры. С. 486–499.
- Юдин Ю. И. (2006). *Дурак, шут, вор и черт (исторические корни бытовой сказки)*. М.: Лабиринт.
- Юнг К. Г. (1999/1956). О психологии образа Трикстера // Радин П. *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев*. СПб.: Евразия. С. 265–286.
- Якимов В. П. (1973). Нет, все-таки они не люди // *Природа*. № 2. С. 86–87.
- Якобсон Р. О. (1972). Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // О. Г. Ревзина (ред.). *Принципы типологического анализа языков различного строя*. М.: Наука. С. 95–113.
- Якобсон Р. О. (1975). Лингвистика и поэтика // Е. Я. Басин, М. Я. Поляков (ред.). *Структурализм: за и против*. М.: Прогресс. С. 193–230.
- Ямпольский М. Б. (1997). «Органическая машина» у Эйзенштейна и Диснея // *Киноведческие записки*. № 34. С. 52–61.
- Abbott H. P. (2002) *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Abrahamian L. (1999). Lenin as a trickster // *Anthropology and Archaeology of Eurasia*. Vol. 38. No. 2. P. 7–26.

- Anderson J. R. (1988). Food-reinforced yawning in *Macaca tonkeana* // *American Journal of Primatology*. Vol. 16. No. 2. P. 165–169.
- Andrew R. J. (1956). Normal and irrelevant toilet behaviour in *Emberiza* spp. // *British Journal of Animal Behaviour*. Vol. 4. No. 3. P. 85–91.
- Any C. J. (1985). Теория искусства и эмоции в формалистической работе Бориса Эйхенбаума // *Revue des études slaves*. Т. 57. No. 1. P. 137–144.
- Apte M. (1985). *Humor and Laughter: An Anthropological Perspective*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Apter M. J. (1982). *The Experience of Motivation: The Theory of Psychological Reversals*. L.: Academic Press.
- Apter M. J., Desselles M. (2012). Disclosure humor and distortion humor: A reversal theory analysis // *Humor*. Vol. 25. No. 4. P. 417–435.
- Arbib M. A. (2005). From monkey-like action recognition to human language: An evolutionary framework for neurolinguistics // *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 28. No. 2. P. 105–167.
- Arbib M. A. (2012). *How the Brain Got Language. The Mirror System Hypothesis*. N. Y.: Oxford Univ. Press.
- Arbib M. A., Bickerton D. (Eds.) (2010). *The Emergence of Protolanguage. Holophrasis vs Compositionality*. Amsterdam: John Benjamins.
- Attardo S. (1994). *Linguistic Theories of Humor*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Attardo S. (1998). The analysis of humorous narratives // *Humor*. Vol. 11. No. 3. P. 231–260.
- Attardo S. (2001). *Humorous Texts: A Semantic and Pragmatic Analysis*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Attardo S. (Ed.) (2004). Festschrift for Victor Raskin. *Humor*. Vol. 17. No. 4.
- Attardo S., Raskin V. (1991). Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model // *Humor*. Vol. 4. Nos. 3–4. P. 293–347.
- Augustyn P. (2009). Uexküll, Peirce, and other affinities between biosemiotics and biolinguistics // *Biosemiotics*. Vol. 2. No. 1. P. 1–17.
- Babcock-Abrahams B. (1974). A tolerated margin of mess // *Journal of the Folklore Institute*. Vol. 11. No. 3. P. 145–186.
- Babcock B. (1978). Introduction // B. Babcock (Ed.) *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press. P. 13–36.
- Badihi G., Graham K. E., Fallon B. et al. (2023). Dialects in leaf-clipping and other leaf-modifying gestures between neighbouring communities of East African chimpanzees // *Scientific Reports*. Vol. 13. No. 147. <https://www.nature.com/articles/s41598-022-25814-x>
- Baerends G. P. (1958). Comparative methods and the concept of homology in the study of behaviour // *Archives Néerlandaises de Zoologie*. Suppl. 13. P. 401–417.
- Bain A. (1880). *The Emotions and the Will*. L.: Longmans.
- Bastide R. (1970). Le rire et les courts-circuits de la pensée // J. Pouillon, P. Maranda (Eds.). *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévy-Strauss*. T. 2. The Hague: Mouton. P. 953–963.

- Batali J. (1998). Computational simulations of the emergence of grammar // J. R. Hurford, M. Studdert-Kennedy, C. Knight (Eds.). *Approaches to the Evolution of Language*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. P. 405–426.
- Beidelman T. O. (1993/1980). The moral imagination of the Kaguru: Some thoughts on tricksters, translation, and comparative analysis // *American Ethnologist*. Vol. 7. No. 1. P. 27–42 (reprinted: W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.) *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 174–192).
- Belfer-Cohen A., Hovers E. (2010). Modernity, enhanced working memory, and the Middle to Upper Paleolithic record in the Levant // *Current Anthropology*. Vol. 51. Suppl. 1. P. S167–S175.
- Bell C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. N. Y.: Oxford Univ. Press.
- Belmonte T. (1989). The trickster and the sacred clown: Revealing the logic of the unspeakable // K. Barnaby, P. D’Acierno (Eds.). *C. G. Jung and the Humanities: Towards Hermeneutics of Culture*. Princeton: Princeton Univ. Press. P. 45–66.
- Beran M. J., Parrish A. E. (2023). Consistently inconsistent perceptual illusions in nonhuman primates: The importance of individual differences // *Animals*. Vol. 13. No. 1. <https://doi.org/10.3390/ani13010022>
- Bicketrton D. (1990). *Language and Species*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Black D. W. (1982). Pathologic laughter: A review of the literature // *Journal of Nervous and Mental Diseases*. Vol. 170. No. 2. P. 67–71.
- Blasi D. E., Wichmann S., Hammarström H. et al. (2016). Sound-meaning association biases evidenced across thousands of languages // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 113. No. 39. P. 10818–10823.
- Boesch C., Kalan A. K., Mundry R. et al. (2020). *Chimpanzee ethnography reveals unexpected cultural diversity* // *Nature and Human Behavior*. Vol. 4. No. 9. P. 910–916. <https://doi.org/10.1038/s41562-020-0890-1>
- Böhm J., Scherzer S., Krol E. et al. (2016). The Venus flytrap *Dionaea muscipula* counts prey-induced action potentials to induce sodium uptake // *Current Biology*. Vol. 26. No. 3. P. 286–295.
- Bohn A. (2003). *Film und Macht. Zur Kunsttheorie Sergej M. Eisensteins 1930–1948*. München: Diskurs Film Verlag Schaudig & Ledig.
- Bohn M., Kachel G., Tomasello M. (2019). Young children spontaneously recreate core principles of language in a new modality // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 116. No. 51. P. 26072–26077.
- Bolhuis J. J., Tattersall I., Chomsky N., Berwick R. C. (2014). How could language have evolved? // *PLoS Biology*. Vol. 12. No. 8: e1001934. <https://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1001934>
- Bolwig N. (1964). Facial expression in primates // *Behaviour*. Vol. 22. Nos. 3–4. P. 167–192.
- Brakes P., Carroll E. L., Dall S. R. X. et al. (2021). A deepening understanding of animal culture suggests lessons for conservation // *Proceedings of the Royal*



- Society B.* Vol. 288. No. 1949. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2020.2718>
- Brentari C. (2015). *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Berlin: Springer.
- Brottman M. (2004). *Funny Peculiar: Gershon Legman and the Psychopathology of Humor*. Hillsdale: Analytic Press.
- Bulgakowa O. (2012). Selbstporträt im fremden Rahmen // O. Bulgakowa, D. Hochmuth (Hrsg.). *Sergei Eisenstein. Disney*. Berlin: PotemkinPress. S. 157–180.
- Burman J. T. (2013). Updating the Baldwin effect: The biological levels behind Piaget's new theory // *New Ideas in Psychology*. Vol. 31. No. 3. P. 363–373.
- Butovskaya M. L., Kozintsev A. G. (1999). Aggression, friendship, and reconciliation in Russian primary schoolchildren // *Aggressive Behavior*. Vol. 25. No. 2. P. 125–139.
- Butterworth B., Gallistel C. R., Vallortigara G. (2017). Introduction: The origins of numerical abilities // *Philosophical Transactions of the Royal Society B.* Vol. 373. No. 1740. <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0507>
- Byrne D. (1956). The relationship between humor and the expression of hostility // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 53. No. 1. P. 158–160.
- Byrne R. W., Whiten A. (1988). *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*. Oxford: Clarendon Press.
- Cartmill E. A., Beilock S., Goldin-Meadow S. (Eds.) (2012). A Word in the Hand: Action, Gesture, and Mental Representation in Humans and Non-Human Primates // *Philosophical Transactions of the Royal Society B.* Vol. 367. No. 1585. P. 129–143.
- Chafe W. (1987). Humor as a disabling mechanism // *American Behavioral Scientist*. Vol. 30. No. 3. P. 16–25.
- Chafe W. (2007). *The Importance of Not Being Earnest: The Feeling Behind Laughter and Humor*. Amsterdam: John Benjamins.
- Chapman A. J. (1973). Social facilitation of laughter in children // *Journal of Experimental and Social Psychology*. Vol. 9. No. 6. P. 528–541.
- Cheney D., Seyfarth R. (1997). Why animals don't have language // *The Tanner Lecture on Human Values Delivered at Cambridge University March 10–12, 1997*. [http://www.columbia.edu/~rmk7/HC/paper\\_files/Cheney.pdf](http://www.columbia.edu/~rmk7/HC/paper_files/Cheney.pdf)
- Chesterton G. K. (2000/1909). Lewis Carroll // A. Manguel (Ed.). *On Lying in Bed and Other Essays by G. K. Chesterton*. Calgary: Bayeux Arts. P. 233–240.
- Chesterton G. K. (1919). *Heretics*. L.: J. Lane.
- Chien J. P. (2015). How useful is état de langue for biosemiotics? An exploration of linguistic consciousness and evolution in F. de Saussure's works // E. Velmezova, K. Kull, S. J. Cowley (Eds.). *Biosemiotic Perspectives on Language and Linguistics*. Cham: Springer. P. 223–240.
- Christiansen M. H. (1994 ). *Infinite Languages, Finite minds: Connectionism, Learning and Linguistic Structure*. Doctoral dissertation. Edinburgh: Centre for Cognitive Science, Univ. of Edinburgh.

- Clifford E., Bahn P. (2020). The bear necessities // *World Archaeology*. Vol. 100. <https://www.world-archaeology.com/features/the-bear-necessities/>
- Coleridge S. T. (1847/1817). *Biographia Literaria; or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*. Vol. 2. N. Y.: Wiley & Putnam.
- Coolidge F. L., Wynn T. (2009). *The Rise of Homo Sapiens. The Evolution of Modern Thinking*. Chichester: Wiley — Blackwell.
- Corballis M. C. (2011). *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Corballis M. C. (2017). *The Truth About Language. What It Is and Where It Came From*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Coulson S. (2001). *Semantic Leaps: Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Crockford C., Wittig R. M., Mundry R., Zuberbühler K. (2012). Wild chimpanzees inform ignorant group members of danger // *Current Biology*. Vol. 22. No. 2. P. 142–146.
- Curcó C. (1998). Indirect echoes and verbal humour // V. Rouchota, H. Juckers (Eds.). *Current Issues in Relevance Theory*. Amsterdam: John Benjamins. P. 305–325.
- D'Alonzo J. (2017). Ludwig Noiré and the debate on language origins in the 19<sup>th</sup> century. *Historiographia Linguistica*. Vol. 44. No. 1. <https://hiphilangsci.net/2016/09/28/ludwig-noire-and-the-debate-on-language-origins-in-the-19th-century/>
- Damjanovic L., Roberts S. G. B., Roberts A. I. (2022). Language as a tool for social bonding: evidence from wild chimpanzee gestural, vocal and bimodal signals // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 377. No. 1860. <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0311>
- Danchin E., Nöbel S., Pocheville A. et al. (2018). Cultural flies: Conformist social learning in fruitflies predicts long-lasting mate-choice traditions // *Science*. Vol. 362. No. 6418. P. 1025–1030.
- Davies C. (1990). *Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Davies C. (1998). *Jokes and Their Relation to Society*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Davies C. (2004). Victor Raskin on jokes // *Humor*. Vol. 17. No. 4. P. 373–380.
- Davis S. I., Vale G. L., Schapiro S. J. et al. (2016). Foundations of cumulative culture in apes: Improved foraging efficiency through relinquishing and combining witnessed behaviours in chimpanzees (*Pan troglodytes*) // *Scientific Reports*. Vol. 6. No. 35953. <https://doi.org/10.1038/srep35953>
- Dawkins R., Krebs J. R. (1978). Animal signals: Information or manipulation? // J. R. Krebs, N. B. Davies (Eds.) *Behavioural Ecology*. Oxford, Blackwell. P. 282–309.
- Deacon T. W. (1992). The neural circuitry underlying primate calls and human language // J. Wind, B. Chiarelli, B. Bichakjian, A. Nocentini (Eds.). *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*. Dordrecht: Kluwer. P. 121–162.

- Deacon T. W. (1997). *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. N. Y.: W. W. Norton.
- Deacon T. W. (2012). Beyond the symbolic species // T. Schilhab, F. Stjernfelt, T. W. Deacon (Eds.). *The Symbolic Species Evolved*. Dordrecht: Springer. P. 9–38.
- Dean L. G., Kendall R. L., Shapiro S. J. et al. (2012). Identification of the social and cognitive processes underlying human cumulative culture // *Science*. Vol. 335. No. 6072. P. 1114–1118.
- Dennett D. C. (1983). Intentional systems in cognitive ethology: The “Panglossian paradigm” defended // *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 6. No. 3. P. 343–390.
- Dixon N. F. (1980). Humor: A cognitive alternative to stress? // I. G. Sarason, C. D. Spielberger (Eds.). *Stress and Anxiety*. Vol. 7. Washington: Hemisphere. P. 281–289.
- Dong S., Lin T., Nieh J. C., Tan K. (2023). Social signal learning of the waggle dance in honey bees // *Science*. Vol. 379. No. 6636. P. 1015–1018.
- Doty W. G., Hynes W. J. (1993). Historical overview of theoretical issues: The problem of the trickster // W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.). *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 13–32.
- Doueih A. (1993). Inhabiting the space between discourse and story in trickster narratives // W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.). *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 193–201.
- Douglas P. H., Moscovice L. R. (2015). Pointing and pantomime in wild apes? Female bonobos use referential and iconic gestures to request genito-genital rubbing // *Scientific Reports*. Vol. 5. No. 13999. <https://doi.org/10.1038/srep13999>
- Ducrot O. (1984). *Le dire et le dit*. P.: Minuit.
- Dunbar R. I. M. (1993). Coevolution of neocortex size, group size, and language in humans // *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 16. No. 4. P. 681–735.
- Dupréel E. (1928). Le problème sociologique du rire // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. T. 106. Nos. 9–10. P. 212–260.
- Dworkin E. S., Efran J. S. (1967). The angered: Their susceptibility to varieties of humor // *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 6. No. 2. P. 233–236.
- Eco U. (1976). Peirce’s notion of interpretant // *Modern Language Notes*. Vol. 91. No. 6. P. 1457–1472.
- Eco U. (1994). *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Eco U., Ivanov V. V., Rector M. (1984). *Carnival!* Berlin: Mouton.
- Ekman P., Keltner D. (1997). Universal facial expressions of emotions: An old controversy and new findings // U. Segerstråle, P. Molnar (Eds.) *Non-verbal Communication: Where Nature Meets Culture*. Mahwah: Erlbaum. P. 27–46.

- Elitzur A. C. (1990). Biomimesis: Humor, play, and neurosis as life mimics // *Humor*. Vol. 3. No. 2. P. 159–175.
- Éluard P., Péret B. (1925). *152 proverbes mis au goût du jour*. P.: La Révolution Surréaliste.
- Emmeche C. (2011). Organism and body: The semiotics of emergent levels of life // C. Emmeche, K. Kull (Eds.). *Towards a Semiotic Biology. Life is the Action of Signs*. L.: Imperial College Press. P. 91–111.
- Evans C. S., Evans L. (2007). Representational signalling in birds // *Biology Letters*. Vol. 3. No. 1. P. 8–11.
- Falk D. (1983). Cerebral cortices of East African early hominids // *Science*. Vol. 221. No. 4615. P. 1072–1074.
- Falótico T., Valença T., Verderane M. P., Fogaça M. D. (2022). Stone tools differences across three capuchin monkey populations: Food's physical properties, ecology, and culture // *Scientific Reports*. Vol. 12. No. 14365. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-18661-3>
- Fauconnier G., Turner M. (2002). *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. N. Y.: Basic Books.
- Ferguson M. A., Nielsen J. A., King J. B. et al. (2018). Reward, salience, and attentional networks are activated by religious experience in devout Mormons // *Social Neuroscience*. Vol. 13. No. 1. P. 104–116.
- Ferrigno S., Cheyette S. J., Piantadosi S. T., Cantlon J. F. (2020). Recursive sequence generation in monkeys, children, U. S. adults, and native Amazonians // *Science Advances*. Vol. 5. No. 26: eaaz1002. <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.aaz1002>
- Ferry A. L., Hespos S. J., Waxman S. R. (2013). Nonhuman primate vocalizations support categorization in very young human infants // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 110. No. 38. P. 15231–15235.
- Film Studies Conference (2010). Sergei Eisenstein's unpublished "Notes for a General History of Cinema". Columbia University School of the Arts FILM, September 30 — October 1 // *Columbia University. The University Seminars. Directory of Seminars., Speakers and Topics 2010–2011*. <https://universityseminars.columbia.edu/about-us/directory-of-seminars-speakers-and-topics/>
- Fischer J. (2017). Primate vocal production and the riddle of language evolution // *Psychonomic Bulletin and Review*. Vol. 24. No. 1. P. 72–78.
- Fischer J., Price T. (2017). Meaning, intention, and inference in primate vocal communication // *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. Vol. 82. P. 22–31. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.10.014>
- Fitch W. T. (2010). *The Evolution of Language*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Flower T. (2011). Fork-tailed drongos use deceptive mimicked alarm calls to steal food // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 278. No. 1711. <https://doi.org/10.1098/rspb.2010.1932>
- Fodor J. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way. The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Forabosco G. (1992). Cognitive aspects of the humor process: The concept of incongruity // *Humor*: Vol. 5. Nos. 1/2. P. 45–68.
- Foster A. M. (1972). The anatomy of envy: A study in symbolic behavior // *Current Anthropology*. Vol. 13. No. 2. P. 165–186.
- Freedman J. L., Perlick D. (1979). Crowding, contagion, and laughter // *Journal of Experimental Social Psychology*. Vol. 15. No. 3. P. 295–303.
- Freud S. (1928). Humor // *International Journal of Psychoanalysis*. Vol. 9. Part 1. P. 1–6.
- Friederici M. (1907). *Der Tränengruss der Indianer*. Leipzig: Simmel.
- Fujita K. (2009). A prospect for evolutionary adequacy: Merge and the evolution and development of human language // *Biolinguistics*. Vol. 3. No. 2. P. 128–153.
- Goldsborough Z., Shel A. M., Leeuwen E. J. C. van (2023). Chimpanzees communicate to coordinate a cultural practice // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 290. No. 1991. <https://doi.org/10.1098/rspb.2022.1754>
- Goldstein J. H., Suls J. M., Anthony S. (1972). Enjoyment of specific types of humor content: motivation or salience? // J. H. Goldstein, P. E. McGhee (Eds.) *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues*. N. Y.: Academic Press. P. 159–171.
- Gopnik A., Meltzoff A. N. (1988). Early semantic developments and their relationship to object permanence, means-ends understanding, and categorization // A. Keith, A. Nelson, A. van Kleeck (Eds.). *Children's Language*. Vol. 6. Hillsdale: Lawrence Erlbaum. P. 191–212.
- Graham K. E., Hobaiter C. (2023). Towards a great ape dictionary: Inexperienced humans understand common nonhuman ape gestures // *PLoS Biology*. Vol. 21. No. 1: e3001939. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3001939>
- Graham K. E., Wilke C., Lahiff N. J., Slocombe K. E. (2020). Scratching beneath the surface: Intentionality in great ape signal production // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 375. No. 1789. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2018.0403>
- Grammer K., Eibl-Eibesfeldt I. (1990). The ritualization of laughter // W. Koch (Ed.). *Natürlichkeit der Sprache und der Kultur. Bochumer Beiträge zur Semiotik*. Bd. 18. Bochum: Brockmeier. S. 192–214.
- Greimas A. J., Courtés J. (1982). *Semiotics and Language*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Griffin D. R. (2001). *Animal Minds*. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Gruner C. R. (1997). *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Gurevich A. (1997). Bakhtin and his theory of carnival // J. Bremmer, H. Roodenburg (Eds.). *A Cultural History of Humour from Antiquity to the Present Day*. Cambridge: Polity Press. P. 54–60.
- Harkins J., Wierzbicka A. (Eds.) (2001). *Emotions in Crosslinguistic Perspective*. Berlin: Mouton de Gruyter.

- Harré R., Reynolds V. (Eds.) (1984). *The Meaning of Primate Signals*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Harris C. R. (1999). The mystery of ticklish laughter // *American Scientist*. Vol. 87. No. 4. P. 344–351.
- Harris R. (2007). Concepts where there are none // *The Times Higher Education Supplement*. No. 1817. October 26. P. 24. <http://www.timeshighereducation.co.uk/310941.article>
- Hartley D. (1834/1749). *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*. L.: Thomas Tegg.
- Hatfield E., Cacioppo J. T., Rapson R. L. (1994). *Emotional Contagion. Studies in Emotion and Social Interaction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hauser M. D., Chomsky N., Fitch W. T. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? // *Science*. Vol. 298. No. 5598. P. 1569–1579.
- Hauser M. D., Yang C., Berwick R. C. et al. (2014). The mystery of language evolution // *Frontiers in Psychology*. Vol. 5. No. 401. P. 1–12.
- Hecht E. E., Parageter J., Khreisheh N., Stout D. (2023). Neuroplasticity enables bio-cultural feedback in Paleolithic stone-tool making // *Scientific Reports*. Vol. 13. No. 2877. <https://www.nature.com/articles/s41598-023-29994-y>
- Hecker E. (1873). *Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen*. Leipzig: Dümmler.
- Heinzl J. de, Clark J. D., White T. et al. (1999). Environment and behavior of 2.5-million-year-old Bouri hominids // *Science*. Vol. 284. No. 5414. P. 625–629.
- Hempelmann C. F. (2004). Script opposition and logical mechanism in punning // *Humor*. Vol. 17. No. 4. P. 381–392.
- Henshilwood C. S., Niekerk K. L. van (2013). Blombos Cave: The Middle Stone Age levels // C. Smith (Ed.) *Encyclopaedia of World Archaeology*. N. Y.: Springer. [https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4419-0465-2\\_1892](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4419-0465-2_1892)
- Herzog T. R., Anderson M. R. (2000). Joke cruelty, emotional responsiveness, and joke appreciation // *Humor*. Vol. 13. No. 3. P. 333–351.
- Hewes G. W. (1973). Primate communication and the gestural origin of language // *Current Anthropology*. Vol. 14. Nos. 1–2. P. 5–24.
- Hobaiter C., Byrne R. W. (2014). The meaning of chimpanzee gestures // *Current Biology*. Vol. 24. No. 14. P. 1–5.
- Hobaiter C., Graham K. E., Byrne R. W. (2022). Are ape gestures like words? Outstanding issues in detecting similarities and differences between human language and ape gesture // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 377. No. 1860. <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0301>
- Hocart A. M. (1927). *Kingship*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hockett C. F. (1959). Animal “languages” and human language // *Human Biology*. Vol. 31. No. 1. P. 32–39.

- Hockett C. F., Altmann S. A. (1968). A note on design features // T. Sebeok (Ed.). *Animal Communication: Techniques of Study and Results of Research*. Bloomington: Indiana Univ. Press. P. 61–72.
- Hoffman M. L. (1977). Sex difference in empathy and related behaviors // *Psychological Bulletin*. Vol. 84. No. 4. P. 712–722.
- Hooff J. A. R. A. M. van (1972). A comparative approach to the phylogeny of laughter and smiling // R. A. Hinde (Ed.). *Non-verbal Communication*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. P. 209–243.
- Hughes H. J. (1999). Review of “Jokes, Humor, and Chinese People” by Liao Chao-chih. Taipei: Crane, 1998 // *Humor*. Vol. 12. No. 4. P. 466–470.
- Hurford J. R. (2007). *The Origins of Meaning*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hurford J. R. (2012). *The Origins of Grammar*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hurford J. R. (2014). *Origins of Language: A Slim Guide*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hyde L. (1998). *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*. N. Y.: North Point Press.
- Hyers M. C. (1969). The comic profanation of the sacred // M. C. Hyers (Ed.). *Holy Laughter*. N. Y.: Seabury Press. P. 9–27.
- Hyland Bruno J., Jarvis E. D.; Liberman M., Tchernichovski O. (2021). Birdsong learning and culture: Analogies with human spoken language // *Annual Review of Linguistics*. Vol. 7. No. 1. P. 449–472.
- Hynes W. J. (1993). Inconclusive conclusions: Tricksters — metaplayers and revealers // W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.) *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 202–217.
- Iersel J. J. A. van, Bol A. C. A. (1958). Preening in two tern species: A study on displacement activities // *Behaviour*. Vol. 13. Nos. 1/2. P. 1–88.
- Jackendoff R. (2002). *Foundations of Language. Brain, Meaning, Grammar and Evolution*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Jelbert S. A., Hosking R. J., Taylor A. H., Gray R. D. (2018). Mental template matching is a potential cultural transmission mechanism for New Caledonian crow tool manufacturing traditions // *Scientific Reports*. Vol. 8. No. 8956. <https://doi.org/10.1038/s41598-018-27405-1>
- Kant I. (1723/1780–1789). Reflexionen zur Anthropologie // *Gesammelte Schriften*. Bd. 15-1. Berlin: Walter de Gruyter. S. 55–654.
- Keith-Spiegel P. (1972). Early conceptions of humor: Varieties and issues // J. H. Goldstein, P. McGhee (Eds.). *The Psychology of Humor*. N. Y.: Academic Press. P. 4–34.
- Kimura D. (1979). ‘Neuromotor mechanisms in the evolution of human communication // H. D. Steklis, M. J. Raleigh (Eds.). *Neurobiology of Social Communication in Primates*. N. Y.: Academic Press. P. 197–220.
- Klein R. (1999). *The Human Career. Human Biological and Cultural Origins*. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Klump B. C., Martin J. M., Wild S. et al. (2021). Innovation and geographic spread of a complex foraging culture in an urban parrot // *Science*. Vol. 373. No. 6553. P. 456–460.
- Koestler A. (1964). *The Act of Creation*. L.: Hutchinson.
- Kohda M., Bshary R., Kubo N. et al. (2023). Cleaner fish recognize self in a mirror via self-face recognition like humans // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 120. No. 7: e2208420120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2208420120>
- Kolodny O., Edelman S. (2018). The evolution of the capacity for language: The ecological context and adaptive value of a process of cognitive hijacking // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 373. No. 1743. <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0052>
- Konorski J. (1967). *Integrative Activity of the Brain*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Koops K., Schuppli C., Schaik C. P. van (2018). Cultural primatology // W. Trevathan (Ed.). *The International Encyclopedia of Biological Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell. [https://www.researchgate.net/publication/328111216\\_Cultural\\_primateology](https://www.researchgate.net/publication/328111216_Cultural_primateology)
- Kortlandt A. (1940). Wechselwirkungen zwischen Instinkten // *Archives Néerlandaises de Zoologie*. Vol. 4. No. 4. P. 442–520.
- Kotthoff H. (2006). Pragmatics of performance and the analysis of conversational humor // *Humor*. Vol. 19. No. 3. P. 271–304.
- Kozintsev A. G. (2008). Kukly: Rage and jest // O. Mesropova, S. Graham (Eds.). *Uncensored? Reinventing Humor and Satire in Post-Soviet Russia*. Bloomington: Slavica. P. 183–199.
- Kozintsev A. (2009). Stalin jokes and humor theory // *Russian Journal of Communication*. Vol. 2. Nos. 3/4. P. 199–214.
- Kozintsev A. (2010). *The Mirror of Laughter*. New Brunswick: Transaction. [https://www.academia.edu/4758506/The\\_Mirror\\_of\\_Laughter\\_2010](https://www.academia.edu/4758506/The_Mirror_of_Laughter_2010)
- Kozintsev A. (2013a). Representing the Other in British, French, and German cartoons of the Crimean War // D. Demski, I. Sz. Kristóf, K. Baraniecka-Olszewska (Eds.). *Competing Eyes: Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe*. Budapest: L'Harmattan. P. 252–277. [https://www.academia.edu/4740545/Representing\\_the\\_Other\\_in\\_British\\_French\\_and\\_German\\_cartoons\\_of\\_the\\_Crimean\\_War\\_text\\_with\\_illustrations\\_2013](https://www.academia.edu/4740545/Representing_the_Other_in_British_French_and_German_cartoons_of_the_Crimean_War_text_with_illustrations_2013)
- Kozintsev A. (2013b). Review of “Curious Behavior” by R. R. Provine // *The Humorous Times. Newsletter of the International Society for Humor Studies*. Vol. 27. Nos. 1–2. P. 2–3. [https://www.academia.edu/5530469/Review\\_of\\_Curious\\_Behavior\\_by\\_Robert\\_R\\_Provine\\_2014](https://www.academia.edu/5530469/Review_of_Curious_Behavior_by_Robert_R_Provine_2014)
- Kozintsev A. (2014). Notes on Russian antipropverbs // A. Baran, L. Laineste, P. Voolaid (Eds.). *Scala Naturae: Festschrift in Honour of Arvo Krikmann*. Tartu: Estonian Literary Museum Press. P. 241–258.
- Kozintsev A. G. (2015). War propaganda and humor: World War II German, British, and Soviet cartoons // D. Demski, L. Laineste, K. Baraniecka-Olszewska



- (Eds.). *War Matters: Constructing Images of the Other (1930s to 1950s)*. Budapest: L'Harmattan. P. 84–105. [https://www.academia.edu/7800182/War\\_Propaganda\\_and\\_Humour\\_text\\_with\\_illustrations\\_2015](https://www.academia.edu/7800182/War_Propaganda_and_Humour_text_with_illustrations_2015)
- Kozintsev A. G. (2018). Communication, semiotics and the Language Rubicon // *Russian Journal of Communication*. Vol. 10. No. 1. P. 1–20.
- Krikmann A. (2004). *Netinalju stalinist. Интернет-анекдоты о Сталине. Internet Humor About Stalin*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum ja koostaja.
- Krikmann A. (2009). *Proverb Semantics. Studies in Structure, Logic, and Metaphor*. Burlington: The Univ. of Vermont.
- Kris E. (1964). *Psychoanalytic Explorations in Art*. N. Y.: Schocken.
- Krupenye C., Kano F., Hirata S. et al. (2016). Great apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs // *Science*. Vol. 354. No. 6308. P. 110–114.
- Lameira A. R., Call J. (2018). Time-space-displaced responses in the orangutan vocal system // *Science Advances*. Vol. 4. No. 11: eaau3401. <http://advances.sciencemag.org/content/4/11/eaau3401>
- Landy D., Mettee D. (1969). Evaluation of an aggressor as a function of exposure to cartoon humor // *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 12. No. 1. P. 66–71.
- Langergraber K. E., Boesch C., Inoue E. et al. (2011). Genetic and 'cultural' similarities in wild chimpanzees // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 278. No. 1704. P. 408–416.
- Lawson E. T., McCauley R. N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. N. Y.: Cambridge Univ. Press.
- Leach E. R. (1961). *Rethinking Anthropology*. L.: Athlone Press.
- Leavens D. A., Racine T. P., Hopkins W. D. (2009). The ontogeny and phylogeny of non-verbal deixis // R. Botha, C. Knight (Eds.). *The Prehistory of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 142–165.
- Leeuwen E. J. C. van (2021). Temporal stability of chimpanzee social culture // *Biology Letters*. Vol. 17: 20210031. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2021.0031>
- Leeuwen E. J. C. van, Hoppitt W. (2023). Biased cultural transmission of a social custom in chimpanzees // *Science Advances*. Vol. 9. No. 7: eade5675. <https://www.science.org/doi/full/10.1126/sciadv.ade5675>
- Lefcourt H. M., Martin R. A. (1986). *Humor and Life Stress: Antidote to Adversity*. N. Y.: Springer.
- Legman G. (1975). *No Laughing Matter: An Analysis of Sexual Humor*. Vol. 2. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Levenson R. W. (1994). The search for autonomic specificity // P. Ekman, R. Davidson (Eds.). *The Nature of Emotions*. N. Y.: Oxford Univ. Press. P. 252–257.
- Levinson S. C. (2023). Gesture, spatial cognition and the evolution of language // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 378. No. 1875. <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0481>

- Leyhausen P. (1973). *Biologie von Ausdruck und Eindruck* // K. Lorenz, P. Leyhausen (Hrsg.). *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens*. München: R. Piper. S. 297–407.
- Liao D. A., Brecht K. F., Johnston M., Nieder A. (2022). Recursive sentence generation in crows // *Science Advances*. Vol. 8. No. 44: eabq3356. <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abq3356>
- Litovkina A. T., Mieder W. (2006). *Old Proverbs Never Die, They Just Diversify: A Collection of Anti-Proverbs*. Burlington: The Univ. of Vermont.
- Louboungou M. (1987). Yawning, scratching, and protruded lips: Differential conditionability of natural acts in pigtail monkeys (*Macaca nemestrina*) // *Primates*. Vol. 28. No. 3. P. 367–375.
- Lutz T. (1999). *Crying: The Natural and Cultural History of Tears*. N. Y.: W. W. Norton.
- Lyn H., Greenfield P. M., Savage-Rumbaugh S. et al. (2011). Nonhuman primates do declare! A comparison of declarative symbol and gesture use in two children, two bonobos, and a chimpanzee // *Language and Communication*. Vol. 31. No. 1. P. 63–74.
- MacCorquodale K. (1970). On Chomsky's review of Skinner's "Verbal Behavior" // *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. Vol. 13. No. 1. P. 83–99.
- Macedonia J. M., Evans C. S. (1993). Variation among mammalian alarm call systems and the problem of meaning in animal signals // *Ethology*. Vol. 93. No. 3. P. 177–197.
- MacLarnon A. M., Hewitt G. P. (1999). The evolution of human speech: The role of enhanced breathing control // *American Journal of Physical Anthropology*. Vol. 109. No. 3. P. 341–363.
- MacNeilage P. F. (2008). *The Origin of Speech*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- McGhee P. (1979). *Humor: Its Origin and Development*. San Francisco: Freeman.
- McGrew W. C., Marchant L. F. (2008). Comment on Sayers K., Lovejoy C. O. "The chimpanzee has no clothes: A critical examination of Pan troglodytes in models of human evolution" // *Current Anthropology*. Vol. 49. No. 1. P. 102–103.
- Makarius L. (1993/1969). Le myth du "Trickster" // *Revue de l'histoire des religions*. T. 175. P. 17–46 (translation reprinted: W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.). *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 66–86).
- Makarius L. (1970). Ritual clowns and symbolic behavior // *Diogenes*. Vol. 18. No. 69. P. 44–73.
- Malmgren C. D. (1985). *Fictional Space in the Modernist and Postmodernist American Novel*. Lewisburg: Bucknell Univ. Press.
- Margiotoudi K., Allritz M., Bohn M., Pulvermüller F. (2019). Sound symbolic congruency detection in humans but not in great apes // *Scientific Reports*. Vol. 9. No. 12705. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-49101-4>

- Marler P., Evans C. S., Hauser M. D. (1992). Animal signals: Motivational, referential, or both? // H. Papoušek, U. Jürgens, M. Papoušek (Eds.). *Nonverbal Vocal Communication: Comparative and Developmental Approaches*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. P. 66–86.
- Martin L. H., Wiebe D. (Eds.) (2017). *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*. N. Y.: Bloomsbury Academic.
- Martin R. A. (2007). *The Psychology of Humor*. Amsterdam: Elsevier Academic Press.
- Mayr E. (1950). Taxonomic categories in fossil hominids // *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*. Vol. 15. P. 109–118.
- Menchetti M., Gandini G., Gallucci A. et al. (2017). Approaching phantom complex after limb amputation in the canine species // *Journal of Veterinary Behavior*. Vol. 22. P. 24–28. <https://doi.org/10.1016/j.jveb.2022.01.002>
- Menzel E. W., Halperin S. (1975). Purposive behavior as a basis for objective communication between chimpanzees // *Science*. Vol. 189. No. 4203. P. 652–654.
- Mieder W. (2008). *Proverbs Speak Louder Than Words. Folk Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature, and Mass Media*. N. Y.: Peter Lang.
- Mieder W. (2009). Editor's preface // A. Krikmann. *Proverb Semantics. Studies in Structure, Logic, and Metaphor*. Burlington: The Univ. of Vermont. P. V–VIII.
- Mieder W., Litovkina A. T. (2002). *Twisted Wisdom: Modern Anti-Proverbs*. Hobart, Tasmania: De Proverbio.com.
- Mielke A., Crockford C., Wittig R. M. (2019). Snake alarm calls as a public good in sooty mangabeys // *Animal Behaviour*. Vol. 158. P. 201–209. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2019.10.001>
- Mindess H. (1971). *Laughter and Liberation*. Los Angeles: Nash.
- Miyagawa S., Berwick R. C., Okanoya K. (2013). The emergence of hierarchical structure in human language // *Frontiers in Psychology*. Vol. 4. Art. 71. P. 1–6.
- Miyagawa S., Clarke E. (2019). Systems underlying human and Old World monkey communication: One, two, or infinite // *Frontiers in Psychology*. Vol. 10. Art. 1911. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01911>
- Monro D. H. (1951). *Argument of laughter*. Melbourne: Melbourne Univ. Press.
- Morgan T. J. H., Uomini N. T., Rendell L. E. et al. (2015). Experimental evidence for the co-evolution of hominin tool-making teaching and language // *Nature Communications*. Vol. 6. No. 6029. P. 1–8.
- Morreall J. (1983). *Taking Laughter Seriously*. N. Y.: SUNY Press.
- Morreall J. (Ed.) (1987). *The Philosophy of Laughter and Humor*. N. Y.: SUNY Press.
- Morreall J. (2004). Verbal humor without switching scripts and without non-bona fide communication. *Humor*. Vol. 17. No. 4. P. 393–400.
- Motes-Rodrigo A., Majlesi P., Pickering T. R. et al. (2019). Chimpanzee extractive foraging with excavating tools: Experimental modeling of the origins of human

- technology // *PLoS ONE*. Vol. 14. No. 5: e0215644. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0215644>
- Motes-Rodrigo A., Tennie C. (2021). The method of local restriction: In search of potential great ape culture-dependent forms // *Biological Reviews*. Vol. 96. No. 4. P. 1441–1461.
- Newberg A. B., Wintering N. A., Yaden D. B. et al. (2015). A case series study of the neurophysiological effects of altered states of mind during intense Islamic prayer // *Journal of Physiology — Paris*. Vol. 109. Nos. 4–6. P. 214–220.
- Noble W., Davidson I. (1996). *Human Evolution, Language and Mind. A Psychological and Archaeological Inquiry*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Noiré L. (1877). *Der Ursprung der Sprache*. Mainz: Victor von Zabern.
- Noiré L. (1880). *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Mainz: J. Diemer.
- Nöth W. (2015). Biolinguistics and biosemiotics // E. Velmezova, K. Kull, S. J. Cowley (Eds.). *Biosemiotic Perspectives on Language and Linguistics*. N. Y.: Springer. P. 151–168.
- Novack M. A., Waxman S. (2019). Becoming human: Human infants link language and cognition, but what about the other great apes? // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 375. No. 1789. <https://doi.org/10.1098/rstb.2018.0408>
- Ogden C. K., Richards I. A. (1923). *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. N. Y.: Harcourt, Brace and World.
- O'Malley R. C., Wallauer W., Murray C. M., Goodall J. (2012). The appearance and spread of ant fishing among the Kasekela chimpanzees of Gombe // *Current Anthropology*. Vol. 53. No. 5. P. 650–663.
- Oring E. (1992). *Jokes and Their Relations*. Lexington: Univ. of Kentucky Press.
- Palmer D. (2006). On Chomsky's appraisal of Skinner's "Verbal Behavior": A half century of a misunderstanding // *Behavior Analyst*. Vol. 29. No. 2. P. 253–267.
- Panger M. A. (1998). Object-use in free-ranging white-faced capuchins (*Cebus capuchinus*) // *American Journal of Physical Anthropology*. Vol. 106. No. 3. P. 311–321.
- Partington A. (2006). *The Linguistics of Laughter: A Corpus-Assisted Study of Laughter-Talk*. N. Y.: Taylor & Francis.
- Partington A. (2007). Irony and Reversal of Evaluation // *Journal of Pragmatics*. Vol. 39. No. 9. P. 1547–569.
- Pascual-Garrido A. (2019). Cultural variation between neighbouring communities of chimpanzees at Gombe, Tanzania // *Scientific Reports*. Vol. 9. No. 8260. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-44703-4>
- Patterson F., Patterson C. H. (1988). Review of "Ape Language: From Conditioned Response to Symbol", by E. Savage-Rumbaugh // *American Journal of Psychology*. Vol. 101. No. 4. P. 582–590.

- Patton K. C., Hawley J. S. (Eds.) (2005). *Holy Tears: Weeping in Religious Imagination*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Peirce C. S. (1931–1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. (vols. 1–6, C. Hartshorne, P. Weiss (Eds.). 1931–1935; vols. 7–8. A. W. Burks (Ed.). 1958). Все восемь томов в виде одного файла в формате \*pdf доступны по гиперссылке: <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>
- Pelton R. D. (1993). West African tricksters: Web of purpose, dance of delight // W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.) *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 122–140.
- Perszyk D. R., Waxman S. R. (2019). Infants' advances in speech perception shape their earliest links between language and cognition // *Scientific Reports*. Vol. 9. No. 3293. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-39511-9>
- Pfeifer K. (1994). Laughter and pleasure // *Humor*. Vol. 7. No. 2. P. 157–172.
- Phillips D. P. (1974). The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implications of the Werther effect // *American Sociological Review*. Vol. 39. No. 3. P. 340–354.
- Pika S., Mitani J. C. (2009). The directed scratch: Evidence for a referential gesture in chimpanzees? // R. Botha, C. Knight (Eds.). *The Prehistory of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 166–180.
- Pirandello L. (1974/1908). *On Humor: Study in Comparative Literature*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- Plamper J. (2009). Fear: Soldiers and emotion in early twentieth-century Russian military psychology // *Slavic Review*. Vol. 68. No. 2. P. 259–283.
- Plamper J. (2019). *Das neue Wir. Warum Migration dazugehört: Eine andere Geschichte der Deutschen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Plamper J., Lazier B. (Eds.) (2012). *Fear: Across the Disciplines*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press.
- Planer J. R., Sterelny K. (2021). *From Signal to Symbol. The Evolution of Language*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Plessner H. (1941). *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Plotnik J. M., Waal F. B. M. de, Reiss D. (2006). Self-recognition in an Asian elephant // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 103. No. 45. P. 17053–17057.
- Pollick A. S., Waal F. B. M. de (2007). Ape gestures and language evolution // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 104. No. 19. P. 8184–8189.
- Pomberger T., Risueno-Segovia C., Löschner J. (2018). Precise motor control enables rapid flexibility in vocal behavior of marmoset monkeys // *Current Biology*. Vol. 28. No. 5. P. 788–794.
- Ponce de León M. S., Thibault B., Marom A. et al. (2021). The primitive brain of early Homo // *Science*. Vol. 372. No. 6538. P. 165–171.

- Price T., Wadewitz P., Cheney D. et al. (2015). Vervets revisited: A quantitative analysis of alarm call structure and context specificity // *Scientific Reports*. Vol. 5. No. 13220. <https://www.nature.com/articles/srep13220>
- Proffitt T., Luncz L. V., Falótico T. et al. (2016). Wild monkeys flake stone tools // *Nature*. Vol. 539. No. 7627. P. 85–88.
- Proffitt T., Reeves J. S., Braun D. R. et al. (2023). Wild macaques challenge the origin of intentional tool production // *Science Advances*. Vol. 9. No. 10: eade8159. <https://www.science.org/doi/full/10.1126/sciadv.ade8159>
- Provine R. R. (1986). Yawning as a stereotyped action pattern and releasing stimulus // *Ethology*. Vol. 72. No. 2. P. 109–122.
- Provine R. R. (1996). Laughter // *American Scientist*. Vol. 84. No. 1. P. 38–45.
- Provine R. R. (2000). *Laughter: A Scientific Investigation*. N. Y.: Viking.
- Provine R. R. (2012). *Curious Behavior: Yawning, Laughing, Hiccupping, and Beyond*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Provine R. R., Bard K. A. (1996). Laughter as a tool to study chimpanzee vocalization and speech competence // *Abstracts from the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Primatological Society and the XIX<sup>th</sup> Conference of the American Society of Primatologists*. Madison: Wisconsin Regional Primate Center. P. 493.
- Provine R. R., Hamernik H. B., Curchak B. C. (1987). Yawning: Relation to sleeping and stretching in humans // *Ethology*. Vol. 76. No. 2. P. 152–160.
- Provine R. R., Tate B. C., Geldmacher L. L. (1987). Yawning: No effect of 3–5 % CO<sub>2</sub>, 100 % O<sub>2</sub>, and exercise // *Behavioral and Neural Biology*. Vol. 48. No. 3. P. 382–393.
- Provine R. R., Yong Y. L. (1991). Laughter: A stereotyped human vocalization // *Ethology*. Vol. 89. No. 2. P. 115–124.
- Radcliffe-Brown A. R. (1933). *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Radcliffe-Brown A. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. L.: Cohen and West.
- Radin P., Kerenyi K., Jung C. G. (1956). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. N. Y.: Philosophical Library.
- Ramachandran V. S., Hubbard E. M. (2001). Synaesthesia — a window into perception, thought and language // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 8. No. 12. P. 3–34.
- Ramachandran V. S., Rogers-Ramachandran D. (1996). Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 263. No. 1369. P. 377–386.
- Raskin V. (1985). *Semantic Mechanisms of Humor*. Boston: Reidel.
- Raskin V. (2004). Afterword // *Humor*. Vol. 17. No. 4. P. 429–436.
- Raskin V., Attardo S. (1994). Non-literality and non-bona fide in language // *Pragmatics and Cognition*. Vol. 2. No. 1. P. 31–69.
- Reeves J. S., Tan A., Malaivijitnond S., Luncz L. V. (2023). Simulation and social network analysis provide insight into the acquisition of tool behaviour

- in hybrid macaques // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 290. No. 1995. <https://doi.org/10.1098/rspb.2022.2276>
- Reinach S. (1912). Le rire rituel // *Cultes, mythes et religions*. T. 4. P.: E. Leroux. P. 109–129.
- Reindl E., Völter C. J., Civelek Z. et al. (2023). The shifting shelf task: A new, non-verbal measure for attentional set shifting // *Proceedings of the Royal Society B*. Vol. 290. No. 1991. <https://doi.org/10.1098/rspb.2022.1496>
- Rendall D., Owren M. J., Ryan M. J. (2009). What do animal signals mean? // *Animal Behaviour*. Vol. 78. No. 2. P. 233–240.
- Reuland E. (2009). Language: Symbolization and beyond // R. Botha, C. Knight (Eds.). *The Prehistory of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 201–224.
- Reznikov A. (2009). *Old Wine in New Bottles: Modern Russian Anti-Proverbs*. Burlington: The Univ. of Vermont.
- Ricketts M. L. (1993). The shaman and the trickster // W. J. Hynes, W. G. Doty (Eds.) *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press. P. 87–105.
- Ristau C. A. (Ed.) (2014). *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals. Essays in Honor of Donald R. Griffin*. N. Y.: Psychology Press.
- Ritchie G. (2004). *The Linguistic Analysis of Jokes*. L.: Routledge.
- Roberts A. I., Vick S.-J., Buchanan-Smith H. M. (2012). Usage and comprehension of manual gestures in wild chimpanzees // *Animal Behaviour*. Vol. 84. No. 2. P. 459–470.
- Robinson L. (1976/1892). Ticklishness // D. H. Tuke (Ed.). *Dictionary of Psychological Medicine*. Vol. 2. N. Y.: Arno Press. P. 1294–1296.
- Roffman I., Savage-Rumbaugh S., Rubert-Pugh E., Nevo E. (2012). Stone tool production and utilization by bonobo-chimpanzees (*Pan paniscus*) // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 109. No. 36. P. 14500–14503.
- Roffman I., Savage-Rumbaugh S., Rubert-Pugh E., Nevo E. et al. (2015). Preparation and use of varied natural tools for extractive foraging by bonobos (*Pan paniscus*) // *American Journal of Physical Anthropology*. Vol. 158. No. 1. P. 78–91.
- Romanini V., Fernández E. (Eds.) (2014). *Peirce and Biosemiotics: A Guess at the Riddle of Life*. Dordrecht: Springer.
- Ruch W. (1995). Will the real relationship between facial expression and affective experience please stand up: The case of exhilaration // *Cognition and Emotion*. Vol. 9. No. 1. P. 33–58.
- Ruch W. (2001). The perception of humor // A. Kaszniak (Ed.). *Emotion, Qualia, and Consciousness*. Tokyo: World Scientific Publishers. P. 410–425.
- Ruch W., Hehl F.-J. (1998). A two-mode model of humor appreciation: Its relation to aesthetic appreciation and simplicity-complexity of personality // W. Ruch (Ed.). *The Sense of Humor: Explorations of a Personality Characteristic*. Berlin: Mouton de Gruyter. P. 109–142.

- Rumbaugh D. M. (Ed.) (1977). *Language Learning by a Chimpanzee: The LANA Project*. N. Y.: Academic Press.
- Rüppell G. (1969). Eine "Lüge" als gerichtete Mitteilung beim Eifuchs (*Alopex lagopus L.*) // *Zeitschrift für Tierpsychologie*. Bd. 26. H. 3. S. 371–374.
- Russell J. L., McIntyre J., Hopkins W. D., Taglialatela J. P. (2013). Vocal learning of a communicative signal in captive chimpanzees, *Pan troglodytes* // *Brain and Language*. Vol. 127. No. 3. P. 520–525.
- Russell R. E. (1987). *Life, Mind, and Laughter*. Chicago: Adams Press.
- Sagan D. (2010). Introduction: Umwelt after Uexküll // Uexküll, Jakob von. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. P. 1–34.
- Salamon R. (2007). The ambivalence of the Levantinization of Israel: "David Levi" jokes // *Humor*. Vol. 20. No. 4. P. 415–442.
- Savage-Rumbaugh S., Lewin R. (1994). *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*. L.: Doubleday.
- Scheer M. (2012). Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion // *History and Theory*. Vol. 51. No. 2. P. 193–220.
- Schel A. M., Townsend S. W., Machanda Z. et al. (2013). Chimpanzee alarm call production meets key criteria for intentionality // *PLoS ONE*. Vol. 8. No. 10: e76674. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0076674>
- Schepartz L. A. (1993). Language and modern human origins // *Yearbook of Physical Anthropology*. Vol. 36. No. S17. P. 91–126.
- Schluessel V., Kreuter N., Gosemann I. M., Schmidt E. (2022). Cichlids and stingrays can add and subtract 'one' in the number space from one to five // *Scientific Reports*. Vol. 12. No. 3894. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-07552-2>
- Schonfield D., McGrew W., Takahashi A., Hirata S. (2018). Cumulative culture in nonhumans: Overlooked findings from Japanese monkeys? // *Primates*. Vol. 59. No. 2. P. 113–122. <https://doi.org/10.1007/s10329-017-0642-7>
- Scott-Phillips T., Heintz C. (2023). Animal communication in linguistic and cognitive perspective // *Annual Review of Linguistics*. Vol. 9. No. 1. P. 93–111.
- Sebeok T. A. (1996). Signs, bridges, origins // J. Trabant (Ed.). *Origins of Language*. Budapest: Collegium Budapest Workshop Series. P. 89–115.
- Sebeok T. A. (2001). *Signs: An Introduction to Semiotics*. 2<sup>nd</sup> ed. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- Seyfarth R. M., Cheney D. L. (2017). The origin of meaning in animal signals // *Animal Behaviour*. Vol. 124. P. 339–346. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2016.05.020>
- Seyfarth R. M., Cheney D. L., Marler P. R. (1980). Monkey responses to three different alarm calls: Evidence of predator classification and semantic communication // *Science*. Vol. 210. No. 4471. P. 1070–1094.



- Shea J. J. (2011). *Homo sapiens* is as *Homo sapiens* was: Behavioral variability versus “behavioral modernity” in Paleolithic archaeology // *Current Anthropology*. Vol. 52. No. 1. P. 1–35.
- Shultz T. R. (1972). The role of incongruity and resolution in children’s appreciation of cartoon humor // *Journal of Experimental Child Psychology*. Vol. 13. No. 3. P. 456–477.
- Silk J. B. (2016). Evolution: Taxonomies of cognition. *Nature*. Vol. 532. P. 176. <https://www.nature.com/articles/532176a>
- Singer D. L. (1968). Aggression arousal, hostile humor, catharsis // *Journal of Personality and Social Psychology, Monograph Suppl.* 8. No. 1. Part 2. P. 1–14.
- Skinner B. F. (1972). A lecture on “having” a poem // B. F. Skinner (Ed.). *Cumulative Record*. N. Y.: Appleton-Century-Crofts. P. 345–355.
- Slobodchikoff C. N. (1998). The language of prairie dogs // M. Tobias, K. Solisti-Mattelon (Eds.). *Kinship With the Animals*. Hillsboro: Beyond Words Publishing. P. 65–76.
- Slocombe K. E., Zuberbühler K. (2005). Referential communication in a chimpanzee // *Current Biology*. Vol. 15. No. 19. P. 1779–1784.
- Snowdon C. T. (2017). Learning from monkey “talk”: Nonhuman primates are capable of several key elements of human language // *Science*. Vol. 355. No. 6330. P. 1120–1122.
- Snyder W. D., Reeves J. S., Tennie C. (2022). Early knapping techniques do not necessitate cultural transmission // *Science Advances*. Vol. 8: eabo2894. <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abo2894>
- Sperber D., Wilson D. (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Spitzer L. (1922). *Italianische Umgangssprache*. Bonn: K. Schroeder.
- Stanner W. (1960). On aboriginal religion. Part III // *Oceania*. Vol. 31. No. 2. P. 100–120.
- Stearns P. N., Stearns C. Z. (1985). Emotionology. Clarifying the history of emotions and emotional standards // *American Historical Review*. Vol. 90. No. 4. P. 813–836.
- Steele J., Ferrari P. F., Fogassi L. (Eds.) (2012). From Action to Language: Comparative Perspectives on Primate Tool Use, Gesture and the Evolution of Human Language // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 367. No. 1585. <https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0295>
- Stern A. (1949). *Philosophie du rire et des pleurs*. P.: Presses universitaires de France.
- Stjernfelt F. (2014). *Natural Propositions: The Actuality of Peirce’s Doctrine of Dicisigns*. Boston: Docent Press.
- Stout D., Chaminade T. (2012). Stone tools, language and the brain in human evolution // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 367. No. 1585. P. 75–87.
- Stout D., Chaminade T., Apel J. et al. (2021). The measurement, evolution, and neural representation of action grammars of human behavior // *Scientific*

- Reports*. Vol. 11. No. 13720. <https://www.nature.com/articles/s41598-021-92992-5>
- Stout D., Hecht E. (2017). Evolutionary neuroscience of cumulative culture // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 114. No. 30. P. 7861–7868.
- Stout D., Hecht E., Khreisheh N. et al. (2015). Cognitive demands of Lower Paleolithic toolmaking // *PLoS ONE*. Vol. 10. No. 4: e0121804. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0121804>
- Sully J. (1902). *An Essay on Laughter: Its Forms, its Causes, its Development, and its Value*. L.: Longmans, Green & Co.
- Suls J. (1972). A two-stage model for the appreciation of jokes and cartoons: An information-processing analysis // J. H. Goldstein, P. E. McGhee (Eds.). *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues*. P. 81–100. N. Y.: Academic Press.
- Suzuki T. N., Wheatcroft D., Griesser M. (2019). The syntax–semantics interface in animal vocal communication // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 375. No. 1789. <https://doi.org/10.1098/rstb.2018.0405>
- Tallerman M. (2009). The origin of the lexicon: How a word-store evolved // R. Botha, C. Knight (Eds.). *The Prehistory of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 181–200.
- Tallerman M., Gibson K. R. (Eds.) (2012). *The Oxford Handbook of Language Evolution*. N. Y.: Oxford Univ. Press.
- Tanner J. E., Byrne R. W. (1993). Concealing facial evidence of mood: Perspective taking in a captive gorilla? // *Primates*. Vol. 34. No. 4. P. 451–457.
- Tattersall I. (2019). The Minimalist Program and the origin of language: A view from paleoanthropology // *Frontiers in Psychology*. Vol. 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00677>
- Thibault S., Py R., Gervasi A. M. (2021). Tool use and language share syntactic processes and neural patterns in the basal ganglia // *Science*. Vol. 374. No. 6559. <https://www.science.org/doi/abs/10.1126/science.abe0874>
- Tinbergen N. (1952). “Derived” activities: Their causation, biological significance, origin, and emancipation during evolution // *Quarterly Review of Biology*. Vol. 27. No. 1. P. 1–32.
- Tinbergen N. (1959). Einige Gedanken über Beschwichtigungsgebärden // *Zeitschrift für Tierpsychologie*. Bd. 16. H. 6. S. 651–665.
- Tobias P. (1987). The brain of *Homo habilis*: A new level of organization in cerebral evolution // *Journal of Human Evolution*. Vol. 165. Nos. 7–8. P. 741–761.
- Tomasello M. (2006). Why don't apes point? // N. J. Enfield, S. C. Levinson (Eds.). *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*. Oxford: Routledge. P. 506–524.
- Tomasello M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

- Tomasello M. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Tomasello M. (2019). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Tomasello M. (2022). *The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Townsend S. W., Koski S. E., Byrne R. W. (2017). Exorcising Grice's ghost: An empirical approach to studying intentional communication in animals // *Biological Reviews*. Vol. 92. No. 3. P. 1427–1433.
- Triezenberg K. E. (2008). Humor in literature // V. Raskin (Ed.). *Primer of Humor Research*. Berlin: Mouton de Gruyter. P. 523–542.
- Turner V. (1978). Comments and conclusions // B. Babcock (Ed.). *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press. P. 276–296.
- Uexküll G. von (1964). *Jakob von Uexküll: Seine Welt und Umwelt. Eine Biographie*. Hamburg: Christian Wegner.
- Uexküll J. von (1928). *Theoretische Biologie*. 2. Aufl. Berlin: Julius Springer.
- Uexküll J. von (2001/1937). The new concept of Umwelt: A link between science and the humanities // *Semiotica*. Vol. 134. Nos. 1/4. P. 111–123.
- Uexküll J. von (2010/1940). *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans, With a Theory of Meaning*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Uexküll J. von, Kriszat G. (1956/1934–1940). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Hamburg: Rowohlt.
- Uomini N. T., Meyer G. F. (2013). Shared brain lateralization patterns in language and Acheulean stone tool production: A functional transcranial Doppler ultrasound study // *PLoS ONE*. Vol. 8. No. 8: e72693. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0072693>
- Uttal W. R. (2001). *The New Phrenology. The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vandalism of Art // *Wikipedia*. [https://en.wikipedia.org/wiki/Vandalism\\_of\\_art](https://en.wikipedia.org/wiki/Vandalism_of_art)
- Vigliocco G., Perniss P., Thompson R., Vinson D. (Eds.) (2014). Language as a Multimodal Phenomenon: Implications for Language Learning, Processing and Evolution // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 369. No. 1720. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0292>
- Vishnyatsky L. B. (1994). “Running ahead of time” in the development of Upper Palaeolithic industries // *Antiquity*. Vol. 68. No. 258. P. 134–140.
- Waal F. B. M. de (2013). Animal conformists // *Science*. Vol. 340. No. 6131. P. 437–438.
- Waal F. B. M. de (2019). Fish, mirrors, and a gradualist perspective on self-awareness // *PLoS Biology*. Vol. 17. No. 2: e3000112. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000112>
- Watson S. K., Filippi P., Gasparri L. et al. (2022). Optionality in animal communication: A novel framework for examining the evolution of arbitrariness // *Biological Reviews*. Vol. 97. No. 6. P. 2057–2075.

- Watson S. K., Townsend S. W., Schel A. M. et al. (2015). Vocal learning in the functionally referential food grunts of chimpanzees // *Current Biology*. Vol. 25. No. 4. P. 1–5.
- Wheeler B. C., Fischer J. (2012). Functionally referential signals: A promising paradigm whose time has passed // *Evolutionary Anthropology*. Vol. 21. No. 5. P. 195–205.
- Whiten A. (2015). Experimental studies illuminate the cultural transmission of percussive technologies in *Homo* and *Pan* // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 370. No. 1682. <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0359>
- Whiten A. (2019). Cultural evolution in animals // *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*. Vol. 50. No. 1. P. 27–48.
- Whiten A. (2021). The burgeoning reach of animal culture // *Science*. Vol. 372. No. 6537. <https://doi.org/10.1126/science.abe6514>
- Whiten A., Caldwell C. A., Mesoudi A. (2016). Cultural diffusion in humans and other animals // *Current Opinion in Psychology*. No. 8. P. 15–21. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.09.002>
- Wierzbicka A. (2009). Language and metalanguage: Key issues in emotion research // *Emotion Review*. Vol. 1. No. 1. P. 3–14.
- Wilkins W. K. (2009). Mosaic neurobiology and anatomical plausibility // R. Botha, C. Knight (Eds.). *The Prehistory of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press. P. 266–285.
- Wilkins W. K., Wakefield J. (1995). Brain evolution and neurolinguistic pre-conditions // *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 18. No. 1. P. 161–226.
- Willeford W. (1969). *The Fool and His Scepter: A Study of Clowns and Jesters and Their Audience*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- Wolfenstein M. (1954). *Children's Humor: A Psychological Analysis*. Glencoe: The Free Press.
- Wolpoff M. H. (2001). Is there a phylogeny of Homo? // *Ludus Vitalis*. Vol. 9. No. 15. P. 75–89.
- Wrangham R. W. (2001). Out of the Pan, into the fire // F. B. M. de Waal (Ed.). *Tree of Origin: What Primate Behavior Can Tell Us About Human Social Evolution*. N. Y.: Academic Press. P. 124–126.
- Wrangham R. W., McGrew W. C., Waal F. B. M. de, Heltne P. G. (Eds.) (1996). *Chimpanzee Cultures*. Cambridge, MA: Harvard Univ Press.
- Wyer R. S., Collins J. E. (1992). A theory of humor elicitation // *Psychological Review*. Vol. 99. No. 4. P. 663–688.
- Xu J., Gannon P. J., Emmorey K. et al. (2009). Symbolic gestures and spoken language are processed by a common neural system // *Proceedings of the National Academy of Sciences of U. S. A.* Vol. 106. No. 49. P. 20664–20669.
- Yaden D. B., Iwry J., Newberg A. B. (2017). Neuroscience and religion: Surveying the field // N. Klements (Ed.). *MacMillan Interdisciplinary Handbooks on Religion: The Brain, Cognition, and Culture*. L.: MacMillan. P. 277–299.
- Yamaguchi H. (1988). How to pull strings with words: Deceptive violations in the garden-path joke // *Journal of Pragmatics*. Vol. 12. No. 3. P. 323–337.

- Yerkes R. M., Learned B. W. (1925). *Chimpanzee Intelligence and Its Vocal Expressions*. Baltimore: Williams and Watkins.
- Zaccarella E., Friederici A. D. (2015). Merge in the human brain: A sub-region based functional investigation in the left pars opercularis // *Frontiers in Psychology*. Vol. 6. Art. 1818. <http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01818>
- Ziv A. (1984). *Personality and the Sense of Humor*. N. Y.: Springer.
- Zuberbühler K. (2019). Syntax and compositionality in animal communication // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 375. No. 1789. <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0062>
- Zuberbühler K., Bickel B. (2022). Transition to language: From agent perception to event representation // *WIREs Cognitive Science*. Vol. 13. No. 6. <https://doi.org/10.1002/wcs.1594>
- Zürcher Y., Willems E. P., Burkart E. M. (2019). Are dialects socially learned in marmoset monkeys? Evidence from translocation experiments // *PLoS ONE*. Vol. 14. No. 10: e0222486: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0222486>

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ<sup>1</sup>

- Австралопитеки – 106, 108  
Автобиография – 224  
Автопародия – 262, 279  
Авторская маска – 222, 237, 314  
Агрессия – 52, 128, 130, 156, 157, 164, 173, 187, 188, 214, 286–288, 297, 310, 319, 328, 336, 343  
Айыысыт – 180  
Аналогии (биологические) – 55, 56, 62  
Анекдоты – 13, 31, 128–131, 190, 192, 194, 195, 198, 205, 206, 218, 220, 221, 223–226, 228, 230, 233–235, 239, 243, 244, 247–254, 262, 267–291, 329, 334, 335, 339, 342, 344  
Антиповедение – 158, 159, 169, 170, 317, 322  
Антипословицы – 255–267  
Антиреферентивная функция языка – 230, 246, 248, 249, 253, 254, 317  
Антропоморфизм – 53, 55, 61, 63, 67, 92, 320, 323  
Арефлекторная активность – 124  
Ассоциативное обучение – 71  
Атеизм – 9, 15, 17, 19, 21, 23, 26, 27, 30, 145, 150, 180, 269, 272  
Афферентные импульсы – 168, 175  
«Аффикация» в сигналах низших обезьян – 55, 110, 111  
Ашельская технология – 82, 97, 107
- Базальные ганглии – 82  
Балийцы – 116  
«Батрахмиомахия» – 202  
Бикомпонентное концептуальное смешение – 100  
Биомеханика – 168, 176, 181  
Биосемиотика – 36, 39, 41–43, 72, 326–328, 339, 342  
Бисоциация – 186, 268  
Бихевиоризм – 52, 53, 73, 74, 337, 339  
Бломбос – 104, 105, 333  
Бонобо – 58, 82, 330, 337, 342

---

<sup>1</sup> Курсивом выделены страницы в списке литературы.

Бриколаж – 19, 267

Бродячие сюжеты – см. интертекстуальность

«Броненосец “Потемкин”» – 134, 211, 216

Венерина мухоловка – 70

Вентральный поток – 97

Верветки – 48, 52, 53, 59, 60, 63, 64, 67, 75, 88–91, 94

Верхнепалеолитическая революция – 104

Вещь сама по себе (по И. Канту) – 7, 37, 43, 44, 171

Витализм – 36, 40, 57

Возможные миры – 149, 228

Воля – 25, 90, 125, 141, 162, 163, 174, 180

Воспроизводящий комический сказ – 220, 225, 229, 232

Врановые – 86, 89

Вторая сигнальная система – 74, 76–79, 85, 92, 101–103, 124, 125, 195

Вторичная моделирующая система – 210, 212, 234

Выготскианский интеллект – 85

Высшие обезьяны – 49, 54, 58, 63–66, 81, 82, 84–86, 88–92, 107, 163, 316

Гиперболический рост – 104–106, 319

Гипотеза Ээпира — Уорфа – 179

Гипотезы глоттогенеза – 84, 89, 97, 98, 100, 103, 108, 109

– «груминг на расстоянии» (Р. Данбар) – 98, 164

– музыкальная (И. Г. Гердер — Ч. Дарвин — О. Есперсен) – 98

– падальщиков-разведчиков (Д. Бикертон) – 98

– синестетической мотивированности (В. Рамачандран) – 77, 84

Гносеология – см. эпистемология

Голосовой протоязык – 84

Гомологии – 56, 62

Градуализм – 49, 51, 62, 80, 87, 88, 91, 111, 346

Грамматика – 48, 82, 98, 99, 110

Грудной отдел позвоночного канала – 106

Груминг – 164

Дадаизм – 134

Двоеверие – 169, 170

Двоичная модель – 38–40, 43, 66, 73, 76, 81, 92

Деизм – 19, 21, 37

Декларативный модус общения – 86, 94, 337

Деконструкция – 118, 121, 245, 253

Денотат – 44–46, 85, 228–230, 323

Диалектика – 89, 109, 170, 186, 189, 190, 192, 201, 202, 205, 208, 209, 214, 232, 241, 256, 305

Диктум – см. пропозиция

Дицисигнум – см. пропозиция

Довербальный язык – 66, 76, 86, 323

Доинтеллектуальная стадия в развитии речи – 79–81, 89

Доречевая стадия в развитии интеллекта – 80, 81, 89, 90, 92

Дорсальный поток – 97

Дронго – 72

Дятлы 57, 90

Естественный отбор – 18, 19, 28, 31, 33, 38, 53, 64, 68, 70, 87, 89, 90, 92, 104, 108, 160, 315

Жесткие десигнаторы – 248–250

Жестовый протоязык – 83, 86, 109

Жесты дейктические – 86, 95

Жесты и артикуляция – 96

Жесты репрезентирующие – 95–97

Жесты шимпанзе – 65, 84, 88, 90, 93, 95, 163

«Жизненная энергия» – 36, 42, 43

Заветные сказки – 192, 254, 312

Зевота – 153, 154, 160–162, 164–166, 194, 317, 325, 336, 340, 341, 347

Зеркальные нейроны – 84, 97, 108, 132, 322, 326

Зеркальный тест – 68, 334, 346

Знаки иконические – 38, 39, 43, 51, 54, 59, 60, 77, 79, 84, 85, 95, 97, 102, 174, 234

Знаки индексные – 38, 39, 51, 52, 59–61, 63, 66, 68, 74–77, 79, 86, 87, 90, 92, 95, 98, 108, 111, 174

Знаки символические – 34, 38–40, 43, 46, 47, 51, 52, 54, 56–63, 65–70, 74, 75, 77–80, 82–87, 90, 92, 95–100, 102–104, 108–110, 158, 163, 164, 174, 195, 234, 323

Значение (по Иксюлю) – 36, 37, 42, 47, 65, 66, 68, 310, 346

Значение (по Фреге) – 11, 44, 45, 47, 65, 147, 149, 310, 323

Зона Брока – 97, 107, 108, 111

Зона Вернике – 108

Игра беспорядка – 188, 196

Игра порядка (ролевая) – 174, 177, 188, 196

Игровая агрессия (псевдоагрессия) – 126, 127, 156–158, 173, 187, 286–288, 297, 306

Игровая мина – см. игровой сигнал

Игровой вызов – 127, 188, 190, 231, 297, 301, 302, 311

Игровой сигнал – 126, 127, 156, 157, 162, 173, 188, 222, 286, 297

Иллюзии восприятия – 7, 11, 68

Имитационные самоубийства – 132



- Имитация – 84, 97, 102, 161, 164, 168, 177, 214, 252, 280  
Имп-арт – 229  
Имплицатура – 238  
Имплицитный нарратор – 220, 221, 223–226, 280–285  
Инстинкты – 27, 34, 40–42, 52, 53, 56, 58, 65, 69, 75, 82, 92, 93, 101, 114, 154, 156, 160–164, 169, 170, 175, 320  
Интенциональность  
    нулевого порядка – 53  
    первого порядка – 53, 54, 65, 72, 92, 93, 95  
    второго порядка – 54, 72, 73, 80, 85, 86, 92–94  
Интердикция – 102, 103  
Интерпретант – 38–43, 47, 60, 65, 73, 75, 76, 78, 80, 86, 124  
    первого уровня (INT I, перцепт) – 42, 43, 46, 47, 65–68, 73, 75, 76, 78, 79, 92, 95  
    второго уровня (INT II, концепт) – 43–47, 61, 65–68, 73, 75, 76, 78–80, 83, 86, 92  
Интертекстуальность – 205, 216, 261, 271–278, 281  
Ирония – 199, 200, 209, 218, 223, 224, 236–240
- Каламбур** – 195, 198, 220, 253, 255, 264  
Капуцины – 107  
Карикатуры – 13, 208, 210, 211, 229, 230, 274  
Карнавал – 159, 170, 188, 199, 235, 241, 298, 303, 304, 307, 316, 330, 332  
Карнавализация – 116, 158, 171, 189  
Катарсис – 132, 133, 137  
Категоризация – 80  
Китообразные – 68, 95  
Клоунада – 33, 159, 193, 203, 207, 211–216, 306, 317  
Когнитивная модель референции – 51  
Когнитивная этология – 47, 48, 53, 55–57, 59, 61, 62, 91, 332, 342  
Когнитивное религиозоведение – 28, 34  
Колебательная теория смеха и юмора – 184–187, 201, 333  
Комедия – 136, 165, 185, 189, 191, 210, 215, 216, 220, 221, 225, 226, 250–252, 280, 281, 298, 311  
Комедия дель арте – 9, 300  
Комическая деградация – 211, 233, 269, 284, 307  
Комические дублеры – 215, 250, 252, 280  
Коммуникативные постулаты – 218, 219, 223–225  
Конструктивизм психологический – 119, 120  
Конструктивизм социальный – 116, 118, 121, 122  
Контрсуггестивная функция – 90  
Концепт – 12, 43–46, 52, 57, 61, 68, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 86, 92, 120, 125, 310  
Концептуальное смешение – 100  
«Короткое замыкание мысли» – 161, 194

- Косатки – 55  
Кошунство – 169, 170, 305, 306  
Креационизм – 17, 19–21, 146  
Кривая нормального распределения – 121  
Кроманьонцы – 102, 105  
Кульг предков – 30, 33  
Культурные модели – 114, 122  
«Культуры» животных – 86, 92–95  
Кумулятивная культура – 86, 107  
Куры – 48, 57, 58, 60, 88, 90, 91, 94
- Легисигнумы – 40, 83  
– иконические – 43  
– индексные – 77, 79  
Лемуры – 57, 58, 80  
Лизоцим – 159, 172  
Лобная покрывка – 111  
Логический механизм – 193, 203, 219, 263, 268, 272, 284, 302  
Ложные сигналы животных – 53, 72  
Локальная логика – 193, 203, 284  
Луговые собачки – 48, 58, 94
- Магия – 11, 103, 113, 117, 144, 166, 167, 169, 180, 181, 242, 303, 310  
Макаки – 57, 107, 161  
Макиавеллиевский интеллект – 54, 85  
Маори – 113–115  
Марксизм – 27, 44, 61, 64, 95, 101, 102, 116, 130, 198, 314, 319, 325  
Материнский инстинкт – 114  
Междометия – 77, 87, 103, 202  
Мемы – 31, 33  
Ментальные органы – 28, 29  
Ментальные репрезентации – 51, 52  
Метазнаки (сигналы сигналов) – 74, 75, 79, 86  
Метаотношение – 210, 214, 236, 290, 291  
Метапереживание – 133  
Метареппрезентация – 28, 54, 228, 229, 235, 236, 243  
Метауровень – 228, 232, 233, 242, 244, 249, 265, 280, 284, 285  
Метафора – 31, 53, 84, 119, 124, 150, 166–168, 170, 173, 180, 185, 239, 265, 266, 273, 274, 282, 287, 289, 300, 303, 304, 310  
Механизм блокировки – 194  
Микронезийцы – 118  
Миндалина – 113  
Минималистская программа – 69, 70  
Миры референции – 247–250, 252

- Митьки – 137  
Мифология – 28, 33, 34, 45, 158, 206, 235, 245, 246, 248, 254, 312, 315, 316, 319  
Модулярность – 28, 29, 85, 92  
Модус (лингв.) – 236, 238, 240, 248, 250, 256, 257, 259, 260  
Мозг – 8, 9, 19, 25, 26, 29, 32, 34, 80, 81, 83, 84, 87, 92, 95, 97, 108, 110, 111, 113, 120, 123–125, 151, 154, 155, 171, 174, 175, 185, 196, 208, 289, 312, 320–323, 326, 329, 334, 335, 340, 345–347  
Мозгосеть (brainet) – 83  
Монологическая проза – 233  
Монотипические таксоны – 57, 58  
Муравьи – 41, 88–90, 315  
Мыслительный тип – 77
- Нарративная стратегия** – 230, 231  
**Нарратология** – 220, 223  
**Насекомые** – 50, 69, 88, 95  
**Неандертальцы** – 101, 102, 106  
**Негативизм** – 163, 164, 169, 170, 173, 190, 191  
**Недобросовестный модус коммуникации** – 218, 219, 224–226, 296, 338, 341  
**Нейровизуализация** – 120  
**Нейротеология** – 29, 32, 34  
**Неупомянутый сказчик** – см. имплицитный нарратор  
**Нижнепалеолитическая технология** – 82, 97, 107, 108  
**Низшие обезьяны** – 58, 63–66, 69, 79, 81, 83, 89, 90, 93, 94, 107  
**Новая систематика** – 106  
**Номинативная функция** – 103, 142  
**Нонсенс** – 193, 203, 230, 234, 251, 255–258, 278  
**Ноосфера** – 86  
**Ноумен** – 37, 43, 44, 46
- Обсессивно-компульсивные расстройства (ОКР)** – 32  
**Общечная лексика** – 256, 258, 261, 264, 307, 319, 320  
**Общечные рисунки** – 197, 316, 323  
**Обучение III (по Г. Бейтсону)** – 86  
**Означаемое** – 43, 46, 174, 195, 220, 230, 245, 246, 253, 262  
**Означающее** – 46, 220, 230, 245, 246, 253, 262  
**Олдувайская технология** – 97, 107, 108  
**Онтология** – 140, 141, 147, 148, 150, 168, 171–175  
**Оп-арт** – 229  
**Остранение** – 77  
**Относительное местоимение** – 70, 313  
**Относительное предложение** – 70, 313  
**Отображение, уровни** – 7, 9, 11, 12  
**Отражение** – 8, 12, 41, 42, 45, 65, 214

- Парадигматическая классификация** – 82  
**Парадокс языковой непрерывности** – 80, 87, 313, 320  
**Параметр истинности** – 72, 145, 238, 248, 250, 259, 260  
**Парателическое состояние** – 191, 192  
**Параязык** – 139, 174, 179  
**Пародия** – 158, 186, 189, 202, 203, 206, 209–215, 222–224, 226, 230–235, 244, 249, 250, 252, 253, 255, 260, 262, 264, 265, 269, 278–281, 283–285, 289–291, 293, 298, 301, 305, 323, 324, 334  
**Парономазия** – 260, 264  
**Пафос** – 205, 206, 208–212, 214, 217  
**Пение птиц** – 55, 110  
**Первая сигнальная система** – 74–79, 85, 92, 102, 103, 124, 125, 195, 320, 321  
**Первичные моделирующие системы** – 210, 234  
**Перемещаемость** – 12, 73  
**Перцепт** – 12, 42–47, 52, 65, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 78–80, 92, 95, 120, 310  
**Песцы** – 72  
**Пещерная живопись** – 11, 12, 24, 101, 144, 310  
**Пирамидная система** – 174  
**Плач** – 76, 116, 133, 141, 152–154, 159–168, 170–175, 178–182, 184–186, 193, 194, 313, 317, 318, 337, 339, 340, 344  
**Плейстоцен** – 109  
**Политипические таксоны** – 57, 58  
**Понятие (по Ф. Соссюру)** – 43, 46, 59  
**Понятие (по Ч. Огдену и А. Ричардсу)** – 43  
**Попугаи** – 55, 89  
**Постмодернизм** – 115–117, 222, 245, 253, 261, 264  
**Постструктурализм** – 115, 119, 121, 198  
**Поэтическая функция языка** – 230, 245–249, 253, 325  
**Приветствие слезами** – 160, 173  
**Примирение у детей** – 13, 126–128  
**Принцип Берендса** – 160  
**Произвольность знака** – 43, 55, 60, 63, 81, 84, 140–142  
**Пропозиция (лингв.)** – 71, 72, 236–238, 240, 248, 250, 256, 257, 259  
**Протоязык** – 83, 86, 98, 100, 108–111  
**Псевдоправдоподобие** – 268  
**Психоанализ** – 128–130, 198, 203, 204, 206, 214, 243, 315  
**Психологические универсалии** – 33, 115, 116, 118, 119, 122, 153, 241, 245  
**Психофизическая проблема** – 123  
**Психофизический параллелизм** – 41, 42  
**Пуант** – 194, 219, 268–270, 276, 285  
  
**Разнонаправленное двуголосие** – 217, 222, 224–226, 232, 233, 318  
**Разрешение несообразности** – 193, 203, 268, 284, 302, 343  
**Реалистическая модель референции** – 51

- Регрессия – 203, 205, 206, 234  
Редукционизм – 31, 47–50, 54, 62, 64, 69, 73, 320  
Рекурсия – 69, 70, 82, 95, 99, 110  
Репрезентамен – 38, 39  
Референт (по Огдену и Ричардсу) – 43, 44, 46, 51  
Референтивная функция языка – 245–249, 253, 325  
Ритуал – 28, 32, 33, 68, 117, 127, 159, 166, 169, 170, 176, 177, 180–182, 234, 235, 306, 312, 316, 322  
Ритуализация – 126, 156, 170, 173, 175, 179, 181, 187  
Ритуальная клоунада – 33, 159, 327, 337, 347  
Русский формализм – 133, 134, 220–222, 224, 318, 323, 326  
Рыбы – 50, 56, 57, 68, 69, 89, 95
- Саги – 118, 119, 122  
Сальтационизм – 49, 68–70  
Самосознание – 68, 76, 204  
Сапиенсы – 33, 57, 58, 89, 99, 104–106, 109, 111, 214, 240, 254, 288, 329, 343  
Сатира – 22, 130, 191, 192, 199, 209, 212–216, 218, 226–228, 233, 234, 240, 252, 259, 268, 269, 274, 276, 278–280  
«Сатирикон» – 244, 259, 260, 289, 312  
Светлячки – 72  
Свобода воли – 122–125  
Святочно-масленичные обряды – 159, 169, 170, 243  
Семиозис – 43, 47, 83, 86  
Семиотический квадрат А. Греймаса – 78  
Семиотический треугольник – 43, 45–47, 51, 65–68, 75, 76, 78, 81, 83, 86, 125, 339  
Семиотический четырехугольник – 78, 124, 125  
Сентиментализм – 121, 122, 178  
Сигналы-символы – 56–59, 62, 63, 323  
Сигналы-стимулы – 56, 57, 95, 323  
«Сигнальная коммуникация» бактерий – 55  
Сигнификат – 45, 46  
Сила воли – 114, 122–125  
Синестезия – 77, 84, 103  
Синтагматически-метонимическая классификация – 82  
Системы логического вывода – 28, 30, 31  
Сказ – 220–222, 232  
Скрипты – 184, 186, 218–220, 227, 229, 240, 268, 284, 285, 301, 302, 307  
Слоны – 68  
Смех – 11, 13, 23, 76, 87, 116, 126, 127, 129–131, 136–142, 144, 152–175, 180–191, 193–197, 201, 202, 211–220, 230, 236, 240, 252, 254, 267, 279, 285–290, 292, 295, 296, 298, 299, 305, 307, 308, 311, 312–315, 317–319, 321, 322, 326–328, 330–336, 338–342, 344

- Смещенная активность – 154–156, 159–161, 164, 334, 336, 342  
Смысл (по Фреге) – 43, 44, 47, 323  
Снижающая несообразность – см. комическая деградация  
Совместная зона внимания (совместная интенциональность) – 54, 85, 94  
Солипсизм – 9, 309  
Сороки – 68  
Сосудистые реакции – 178  
Социальные релизеры – 156–161  
Способность к метарепрезентации (Theory of Mind) – 28, 54, 228, 229, 235, 236, 243  
Среда (по Я. фон Икскюлю) – 37, 65, 327, 342, 345, 346  
Стержневые аффекты – 120  
Стихи Матушки Гусыни – 137, 192  
Страх – 27, 73, 112–115, 123, 124, 130, 135, 137, 140, 159, 167, 168, 214, 299, 315, 340  
Стыд – 113, 130, 160, 178, 315  
Субъект, метафизический – 8, 9, 309  
Субъект, психологический – 8, 9  
Суггестивная функция – 103  
Сурки – 57  
Суслики – 57  
Сюжет – 33, 133, 134, 136, 205, 220, 226, 242, 245, 251, 254, 262, 270, 271, 281–283, 323, 324  
Сюрреализм – 130, 134, 237, 260
- Таитяне – 316  
Тамилы – 116  
Теизм – 19  
Телическое состояние – 191, 192  
Теория отражения – 8, 42  
Теория превосходства – 189, 232, 280  
Теория речевых актов – 121  
Теория цитации – 223–225  
Технологическая педагогика – 97  
Трагедия – 12, 133, 136, 137, 165, 210, 211, 221, 222, 226, 270, 280, 281, 325  
Трикстеры – 159, 212, 233, 235, 241–254, 280, 282, 288, 289, 302–304, 306, 312, 313, 316, 317, 321, 322, 325, 327, 330, 334, 337, 339, 341, 342  
Троичная модель – 39, 40, 42, 43, 47, 66, 81, 92  
Трудовая теория антропогенеза Ф. Энгельса – Л. Нуаре – 84, 96, 98  
Тупи – 116
- Улыбка – 76, 87, 126, 139, 141, 143, 144, 314, 333  
Универсальная Грамматика – 82  
Условный рефлекс – 40, 52, 53, 64, 67, 68, 73–75, 81, 92, 320

- Фабула** – 133, 134, 136, 245  
**Фантомные боли** – 67, 68  
**Фасад анекдотов и острот** – 128–131, 187, 296  
**Феномен (по И. Канту)** – 42–44, 46, 52, 65, 66, 70, 78, 316  
**Феноменология** – 65, 168, 171–175  
«Фонологическая способность» у животных – 55  
**Фреймы** – 100, 218, 219, 267, 268, 284, 291, 296, 299, 300, 329  
**Функционально референтные сигналы** – 48, 53, 55, 56, 58, 64, 75, 79, 81, 83, 328, 331, 337, 340, 343  
**Футуризм** – 246
- Хабилисы** – 101, 107, 108  
**Холенштайн-Штадель** – 100  
**Художественный тип** – 102
- Цирк** – 193, 209–213, 216, 304, 347
- Черный юмор** – 129–131, 192, 204, 213, 215, 219, 226, 230, 234, 236, 251, 260, 267, 268, 270, 276, 278, 313
- Шимпанзе** – 24, 25, 51, 58, 64, 65, 71, 75, 79, 82–86, 88, 90–97, 157, 163, 314, 316  
**Шимпанзе, голосовая коммуникация** – 64, 65, 84, 93  
«Шинель» – 134, 325  
**Шиншиллы** – 55
- Щекотка** – 127, 156, 172, 184–188, 195, 286, 288, 316, 317
- Эволюционная психология** – 26–28, 32–34  
**Эволюционное бегство** – 197, 203, 311, 317  
**Эволюционный груз** – 19  
**Эгоцентрическая речь** – 96  
**Экзакпация** – 70  
**Экспериментальная теология** – 32–34  
**Экспликатура** – 238, 240  
**Экстрапирамидная система** – 172, 174  
**Эмотив** – 121  
**Эмоции** – 48, 57, 76, 112–125, 315–318, 321, 322, 325, 326, 330, 332, 333, 336, 340, 342–344, 346  
**Эмоциональная заразительность** – 130, 132, 156, 157, 160, 161, 164, 166, 331, 333  
**Энактивизм** – 37, 317  
**Эпистемология** – 48, 140, 141, 147, 148, 150, 313  
**Эпохе** – 65

Эстетическая изоляция – 11, 134, 221, 222, 315  
«Этнические» анекдоты – 234, 235, 249, 251, 262, 280, 283, 285–288, 324, 329

Эффект Болдуина – 85

Эффект Вертера – см. имитационные самоубийства

Эфферентные импульсы – 168, 175

**Юродство** – 33

**Язык глухонемых** – 71

«Язык» пчел – 54, 55, 63, 73, 80, 88–90, 110, 314

Языковой орган – 29, 83, 85

Языковой Рубикон – 68–71, 74, 82, 96, 126, 127, 309, 313, 320

Ad hoc сигналы – 54, 90

FLB (faculty of language in the broad sense) – 69

FLN (faculty of language in the narrow sense) – 69

*Homo* – 25, 58, 106, 107, 109, 111, 159, 340, 346, 347

*Homo erectus* – 108

*Homo ergaster* – 106, 109

*Homo habilis* – см. хабилисы

*Homo sapiens* – см. сапиенсы

*Homo sapiens sapiens* – см. сапиенсы

IQ – 121

Merge – 69, 70, 83, 99, 109–111, 332, 347

Theory of Mind – см. способность к метарепрезентации



## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аверинцев С. С. – 120, 170, 171, 312  
Аддамс Ч. – 229–231  
Александров Г. В. – 199, 217  
Алексеев В. П. – 107, 312  
Алле А. – 223  
Альенде С. – 299  
Андрей Белый – 208  
Аптер М. – 191, 218, 220, 284, 326  
Арбиб М. – 54, 82, 84, 97, 108, 126  
Аристотель – 132, 136, 165, 184, 192, 215, 225, 285  
Аристофан – 190, 192, 235, 249  
Арутюнова Н. Д. – 250, 314, 317  
Архипова А. С. – 235, 267, 268, 270, 272–274, 279, 312  
Аттардо С. – 218, 219, 223–225, 231, 238, 268, 296, 301, 302, 326  
Афанасьев А. Н. – 258, 312  
Ахматова А. А. – 167
- Бадер А. Я. – 103, 312  
Балагуров В. Е. – 263  
Баратынский Е. А. – 200  
Барретт Дж. – 32  
Барретт Л. – 119, 120, 312  
Батай Ж. – 171  
Бахтин М. М. – 95, 116, 158, 159, 170, 171, 179, 180, 182, 188, 222–225, 232, 234, 241, 267, 285, 303, 305, 307, 312, 313  
Безруков С. В. – 298  
Бейтсон Г. – 86, 177, 296, 313  
Беккет С. – 214  
Белл К. – 28, 327
- Бенвенист Э. – 70, 313  
Бервик Р. – 69–71, 80, 83, 99, 110, 123, 327, 333, 338  
Бергсон А. – 13, 130, 136, 202, 204, 235, 267, 281, 282, 313  
Березкин Ю. Е. – 33, 244, 245, 254, 313  
Беркли Дж. – 44, 67  
Берн Р. У. – 54, 65, 84, 85, 157, 328, 333, 345  
Берн Э. – 177  
Бернштам Т. А. – 165–171, 180, 313  
Бикертон Д. – 64, 70, 73, 80, 82, 87–89, 91, 95, 96, 98, 99, 108, 110, 313  
Бирс А. – 260  
Битти Дж. – 195  
Блейк У. – 41  
Блок А. А. – 9, 297, 300  
Блок М. – 27  
Богуславский И. М. – 257, 313  
Бодрийяр Ж. – 131  
Брежнев Л. И. – 251, 252, 271, 280, 281, 287–291  
Брейль А. – 24  
Бретон А. – 130, 313  
Бродский И. А. – 37  
Броттман М. – 130, 328  
Брюсов А. Я. – 107, 312  
Буайе П. – 26–35, 144, 313, 318  
Бунак В. В. – 108, 313  
Бунюэль Л. – 134  
Бурдьё П. – 122

- Бурлак С. А. – 49, 50, 54–56, 58, 69, 73, 84, 85, 87–89, 108, 313, 314  
Бутовская М. Л. – 126, 158, 314, 317  
Бухов А. С. – 260, 312  
Бэбкок Б. – 158, 159, 241, 304, 305, 326  
Бэн А. – 269, 307, 326
- Вааль Ф. Б. М. де – 50, 51, 54, 68, 75, 88, 95, 127, 314, 340, 346, 347  
Вальтер Х. – 255, 261, 263–266, 314, 319  
Вежбицкая А. – 118, 120, 142, 332, 346  
Веккер Л. М. – 8, 314  
Веласкес Д. – 7, 9  
Вельмезова Е. В. – 13, 261, 314, 328, 339  
Вербицкая Л. А. – 293  
Виноградов В. В. – 222, 314  
Витгенштейн Л. – 8, 9, 55, 73, 145, 147, 151, 309, 314  
Вишняцкий Л. Б. – 13, 105, 106, 346  
Волошин А. С. – 294  
Волошин М. А. – 134, 135, 314  
Волошинов В. Н. – 154, 179, 222, 223, 314  
Воронцов Н. Н. – 107, 314  
Вулфенштайн М. – 131, 224, 347  
Выготский Л. С. – 26, 61, 70, 73, 79–85, 88–90, 92, 93, 95–98, 102, 103, 123, 132, 221, 314, 315
- Гайдар Е. Т. – 300, 304  
Гаман Р. – 11, 134, 221, 315  
Гартли Д. – 184–187, 201, 333  
Гегель Г. В. Ф. – 64, 109, 116, 124, 186, 188, 189, 192, 194, 197, 283, 315  
Геккер Э. – 185–187, 333  
Геннеп А. ван – 28  
Гете И. В. – 25, 98, 132, 200, 301, 325  
Гирц К. – 28, 118
- Гитлер А. – 115, 213, 215, 268, 274–277  
Гоббс Т. – 130, 189, 232, 280, 315  
Гоголь Н. В. – 9, 45, 134, 220, 222, 243, 298, 300, 301, 306, 313, 325  
Гольбах П.-А. – 26  
Гончаров И. А. – 161  
Горбачев М. С. – 271, 302  
Гоффман Э. – 177  
Грайс Г. П. – 93, 218, 219, 223, 225, 315  
Грачев П. С. – 303  
Греймас А. – 78, 332  
Григорьев В. Ю. – 292, 294, 304  
Груздев И. А. – 222, 315  
Гумбольдт В. фон – 54, 75, 76, 98, 142, 315  
Гуревич А. Я. – 169, 171, 315  
Гусинский В. А. – 292–295  
Гуссерль Э. – 43
- Давиденков С. Н. – 19, 32, 315  
Даль В. И. – 258, 265, 273, 312  
Дамасио А. – 121  
Данбар Р. – 98, 315  
Дандес А. – 130, 230, 315  
Дарвин Ч. – 17, 18, 20, 22, 24, 25, 47, 48, 50, 69, 70, 98, 152, 153, 155, 159, 160, 168, 173, 175, 204, 315  
Декарт Р. – 48, 49, 53, 184  
Дельвиг А. А. – 200  
Делюмо Ж. – 114  
Деннет Д. – 53, 54, 65, 85, 94, 95, 330  
Деррида Ж. – 121  
Джакендофф Р. – 49, 102, 103, 108, 110, 320, 334  
Джеймс (Джемс) У. – 12, 27, 42, 43, 108, 120, 153, 154, 168, 175, 176, 179, 315  
Дидро Д. – 176  
Дикон Т. – 29, 74, 82, 83, 85, 86, 91–93, 95, 96, 102, 108, 156, 159, 161, 194, 196, 329

- Дисней У. – 197, 202, 204, 205, 207, 217, 243, 318, 328  
Добровольская В. Е. – 167, 172, 181, 315  
Докинз Р. – 19, 26, 31, 34, 154, 272, 329  
Д'Ор – 260, 261, 264, 312  
Дорн А. – 70  
Дорошевич В. М. – 199  
Достоевский Ф. М. – 21, 222, 232, 233, 297, 301, 313  
Дроздов А. – 292  
Дуглас М. – 28  
Дуэйхи Э. – 245, 253, 330  
Дэвидсон И. – 100, 338  
Дэвис К. – 235, 247, 251, 267, 270, 271, 273, 276, 278, 280, 281, 287, 288, 329  
Дювернь А. – 292  
Дюкро О. – 223, 330  
Дюркгейм Э. – 28, 31
- Евреинов Н. Н. – 9  
Ельцин Б. Н. – 235, 262, 273, 277, 292, 293, 297, 300, 302–305  
Ермаков И. Д. – 243  
Ермакова О. П. – 238
- Жан Поль (И. П. Рихтер) – 183, 189, 190, 195, 210, 316  
Жирар Р. – 171  
Жириновский В. В. – 298, 300, 304, 307  
Жолковский А. К. – 223, 316
- Забродин В. В. – 204, 211, 316  
Земцовский И. И. – 181  
Зольгер К. – 183  
Зюганов Г. А. – 300, 302, 303, 307
- Иван Грозный – 135, 137, 211, 289  
Иванов Вяч. Вс. – 159, 197, 198, 212, 316  
Иванова Т. Г. – 181
- Ивлева Л. М. – 159, 170, 181, 316  
Иероним, св. 175  
Иисус Навин – 16  
Икскуль Я. фон – 36, 37, 40–42, 46, 47, 57, 65, 66, 68, 81, 110, 326, 327, 342, 345, 346  
Ильющенко А. Н. – 293  
Иоанн Лествичник – 168  
Иоанн Мосх – 268, 316  
Иов, праведник – 23, 24
- Йеркс Р. – 79, 90, 347  
Йордан Б. – 294
- Каждан А. П. – 26  
Кант И. – 7, 32, 42–44, 46, 65, 130–132, 134, 183–197, 214, 279, 288, 301, 303, 310, 316, 317, 334  
Кантор Т. – 177  
Карамзин Н. М. – 233  
Карасев Л. В. – 173  
Кафка Ф. – 214  
Кеннеди Дж. С. – 287  
Кереньи К. – 241, 242, 316  
Келер В. – 90, 163, 316  
Кизинг Р. – 27  
Кимура Д. – 84, 334  
Кириенко С. В. – 273, 304  
Киселев Е. А. – 294  
Китон Б. – 214  
Клейман Н. И. – 215, 216, 316  
Клинтон Б. – 304  
Клюканов И. Э. – 13  
Кляйн Р. – 109, 334  
Козырев А. В. – 304  
Кольридж С. – 230  
Комар В. – 117, 119  
Копейкин К. В. – 15  
Коперник Н. – 20  
Корбаллис М. – 69, 84, 329  
Коржаков А. В. – 304  
Коротчаев А. В. 104, 319  
Космидес Л. – 27  
Кошелев А. Д. – 13

- Крамер С. – 276  
Крейдли Г. Е. – 13, 138–152, 256, 318  
Крикманн А. – 259, 266–268, 271, 285–291, 299, 335, 338  
Крипке С. – 248, 249, 318  
Кристиансен М. – 83, 328  
Кропачев Н. М. – 293  
Кулидж Ф. – 101, 329  
Курасава А. – 117  
Кьеркегор С. – 185, 318
- Латц К. – 118  
Латц Т. – 166, 337  
Лашенко С.К. – 171, 181, 182, 318  
Лебедь А. И. – 298  
Леви Д. – 283, 289  
Леви-Строс К. – 19, 28, 48, 241, 326  
Левин А. В. – 292  
Левин С. – 287  
Левин Ю. И. – 256, 258, 264, 318  
Легман Г. – 130  
Леду Дж. – 121  
Лейбниц Г. В. – 21, 41  
Лейхаузен П. – 155, 336  
Ленин В. И. – 115, 181, 199, 202, 244, 247, 268, 271, 273, 280, 289, 312  
Леонардо да Винчи – 117  
Леонтьев А. А. – 103, 319  
Лернед Б. – 79, 347  
Лефевр В. А. – 125  
Литовкина А. Т. – 255, 336  
Лихачев Д. С. – 233, 319  
Лич Э. – 28, 159, 336  
Лонгинов М. Н. – 22–24  
Лоренц К. – 156, 175, 319  
Лотман Ю. М. – 158, 159, 169, 319  
Лоусон Э. Т. – 28, 336  
Лужков Ю. М. – 298, 302, 304
- Магритт Р. – 7, 9, 44, 68, 228  
Майндесс Х. – 136, 163, 338  
Майр Э. – 106, 337  
Макашов А. М. – 302, 303
- Маккоули Р. Н. – 28, 336  
Малиновский Б. – 28  
Мамгрен К. – 222, 337  
Манин Ю. И. – 242, 319  
Манн Т. – 219  
Марков А. В. – 104, 319  
Маркс К. – 24, 61, 62, 102, 180, 319  
Марлер П. – 56, 337, 343  
Маршак С. Я. – 137  
Маяковский В. В. – 260  
Мейерхольд В. Э. – 168, 176, 177, 181  
Мелаид А. – 117, 119  
Мелетинский Е. М. – 159, 206, 242, 312, 319  
Мельес Ж. – 136  
Мельниченко М. А. – 235, 267, 268, 270, 272–274, 279, 299, 312  
Менцель Э. – 88, 94, 338  
Мидер В. – 255, 266, 336, 338  
Микельанджело – 117  
Микоян А. И. – 235, 272, 273, 283  
Миттеран Ф. – 296  
Миягава С. – 110, 338  
Мокиенко В. М. – 255, 261, 263–266, 314, 319, 320  
Молотов В. М. – 235, 272, 273  
Моне К. – 12  
Морреалл Дж. – 158, 220, 286, 287, 338  
Мосс М. – 28, 117, 160, 167, 177, 320  
Моцарт В. А. – 233  
Мусолини Б. – 115, 215  
Мюллер И. – 36  
Мюллер М. – 68–70, 309, 320
- Набоков В. В. – 246, 253  
Назарова М. П. – 212  
Неклюдов С. Ю. – 244  
Немцов Б. Е. – 235, 273  
Никитенко А. В. – 298  
Николай I – 298  
Николелис М. – 83, 320  
Новодворская В. И. – 306

- Ноубл У. – 100, 338  
Нуаре Л. – 96, 97, 338  
Ньютон И. – 21, 195
- Огден Ч.** – 43, 44, 46, 51, 66, 339  
Орбели Л. А. – 76, 320  
Остин, Джейн – 178  
Остин, Джон – 121, 122  
Островский А. Н. – 9
- Павел**, апостол – 23  
Павленко П. А. – 199  
Павлов И. П. – 73–77, 82, 101–103, 156, 320, 321  
Падучева Е. В. – 193, 256, 318, 320  
Панов Е. Н. – 49, 62, 63, 67, 87, 88, 320  
Партингтон А. – 237, 238  
Пепперберг И. – 55  
Пере Б. – 260, 330  
Петровский В. А. – 13, 122–125  
Пиаже Ж. – 85  
Пикассо П. – 12  
Пинкер С. – 27–29, 34, 49, 93, 95, 320  
Пинский Л. Е. – 222, 281, 321  
Пиранделло Л. – 169, 340  
Пирс Ч. С. – 37–43, 47, 51, 52, 54, 59–61, 66, 72–74, 77, 79, 82, 174, 326, 330, 339, 342, 344  
Пичул В. В. – 292  
Плампер Я. – 112–123, 318, 319, 321, 340  
Платон – 10–12, 185, 310  
Плеснер Х. – 141, 153, 162, 166, 185, 340  
Погодин М. П. – 26, 322  
Поджо Браччолини Дж. Ф. – 205  
Поршнев Б. Ф. – 76, 85, 92, 101–103, 156, 162, 312, 314, 319, 321  
Потебня А. А. – 76, 256, 321  
Примаков Е. М. – 293, 302, 303  
Провайн Р. – 152, 157, 160, 190, 194, 335, 340, 341  
Пройшофт З. – 179  
Пропп В. Я. – 139, 180, 181, 197, 206, 321  
Путин В. В. – 262, 271, 293–295, 297, 306, 312, 321  
Пушкин А. С. – 178, 199, 200, 233, 243, 255, 291, 297, 301, 321  
Пырьев И. А. – 199, 200, 324
- Рабле Ф.** – 303, 307, 313  
Радин П. – 242, 282, 316, 321, 325  
Радклифф-Браун А. – 28, 297, 341  
Рамачандран В. – 68, 77, 84, 96, 98, 103, 321, 341  
Раскин В. – 157, 186, 190, 218–220, 231, 268, 288, 296, 301, 302, 326, 329, 341, 345  
Рассел Б. – 147  
Рассел Р. – 155, 342  
Ревонсуо А. – 8, 321  
Редди У. – 121, 122  
Резников А. – 255, 260–262, 264, 341  
Резникова Ж. И. – 48, 55, 59, 69, 88, 95  
Репин И. Е. – 134, 135, 137, 314  
Реформатский А. А. – 77, 322  
Рибо Т. – 175, 176  
Рильке Р. М. – 46, 77, 102  
Риццолатти Дж. – 64, 96, 121, 132, 322  
Ричардс А. – 43, 44, 46, 51, 66, 339  
Робинсон Л. – 127, 342  
Рогинский Я. Я. – 103–105, 109, 111, 322  
Розенвейн Б. – 116  
Ройланд Э. – 100, 341  
Руссо Ж.-Ж. – 162  
Рэнгем Р. – 91, 94, 347  
Рюмина М. Т. – 182
- Савонарола Дж.** – 199  
Савченкова Н. М. – 129  
Сайфарт Р. – 48, 59, 328, 343

- Салли Дж. – 127, 157, 187, 188, 231, 288, 297, 301, 302, 344  
Самохвалов В. П. – 32, 322  
Свифт Дж. – 203, 292, 295, 298, 306  
Себеок Т. – см. Шебёк Т.  
Сезанн П. – 12  
Сейнтъенс В. – 153  
Селезнев Г. Н. – 302  
Семенов Ю. И. – 107, 322  
Сепир Э. – 179  
Сеченов И. М. – 176  
Сёлли – см. Салли  
Силк Дж. – 50, 51, 343  
Синигалья К. – 64, 96, 108, 132, 322  
Скиннер Б. Ф. – 53, 73, 74, 337, 339, 343  
Скобелев М. Д. – 114, 123  
Скотт-Филлипс Т. – 55, 62, 343  
Слободчиков К. – 48, 343  
Смирнова А. А. – 237  
Сократ – 10, 185, 235, 249, 250  
Солженицын А. И. – 148  
Соловьев В. С. – 23  
Сорокин В. Г. – 260, 261, 322  
Соссюр Ф. де – 43–46, 59, 75, 328  
Спенсер Г. – 194, 269, 307, 322  
Спербер Д. – 223, 344  
Сталин И. В. – 112, 115, 199, 235, 249, 251, 262, 267–281, 283, 284, 288, 299, 312, 321, 335  
Станиславский К. С. – 168, 175–178  
Станюкович М. В. – 45  
Старовойтова Г. В. – 306  
Стейнберг С. – 208  
Степанов Ю. С. – 43, 45, 66, 322  
Степашин С. В. – 302, 303  
Стернс К. – 116, 344  
Стернс П. – 116, 344  
Стьернфельт Ф. – 72, 329, 344  
Тарантино К. – 301, 307  
Таттерсол И. – 99, 107, 322, 327, 345  
Твен М. – 283, 301  
Тейяр де Шарден П. – 25, 105, 322  
Тертуллиан – 16, 17, 249  
Тинберген Н. – 155, 156, 160, 345  
Толстая Т. Н. – 237  
Толстой А. К. – 22–24  
Толстой Л. Н. – 25, 301, 303, 306  
Толстой Ю. К. – 293  
Том Р. – 192  
Томаселло М. – 54, 85, 86, 93–96, 322, 327, 345  
Томкинс С. – 119  
Тризенберг К. – 220, 345  
Трубецкой Н. С. – 77  
Туби Дж. – 27  
Тынянов Ю. Н. – 210, 232, 233, 322  
Тэрнер В. – 28, 159, 304, 322, 345  
Тэрнер М. – 100, 331  
Тэтчер М. – 296, 299  
Тютчев Ф. И. – 26, 322  
Уайльд О. – 223  
Уилер Б. – 48, 63, 64, 67, 346  
Уилкинс У. – 82, 84, 108, 347  
Уилсон Д. – 223, 344  
Уинн Т. – 101, 329  
Уоддингтон К. – 85  
Уолпофф М. – 106, 108, 347  
Уорф Б. – 179  
Урысон М. И. – 107, 322  
Успенский Б. А. – 158, 159, 169, 319, 322  
Уэйкфилд Дж. – 108, 347  
Февр Л. – 115, 117, 322  
Филлипс Д. – 132, 340  
Фирсов Л. А. – 76, 86, 323  
Фитч У. Т. – 48, 51–53, 64, 71, 72, 75, 84, 89, 95, 96, 98, 106, 318, 323, 331, 333  
Фишер Дж. – 48, 52–54, 63, 64, 67, 331, 346  
Фодор Дж. – 28, 29, 331  
Фоконье Ж. – 100, 331  
Франклин Б. – 102

- Франциск Ассизский – 23, 56, 167  
Фреге Г. – 11, 43–47, 66, 68, 147, 149, 310, 323  
Фрейд З. – 13, 32, 128–131, 161–163, 194, 204, 213, 234, 258, 284, 296, 310, 323, 332  
Фрейденоберг О. М. – 104, 158–160, 166, 180, 182, 202, 210, 233, 252, 278, 280, 305, 306, 323  
Фридлунд А. – 179  
Фридман В. С. – 48, 49, 55–64, 72, 87, 89, 95, 314, 323  
Фриш К. фон – 63, 88  
Фрэзер Дж. – 28, 160, 323  
Фуко М. – 119, 121, 122
- Хайерс К. – 305, 334  
Хакамада И. М. – 306  
Хармс Д. – 233  
Хатчеон Л. – 238  
Хаузер М. – 69, 71, 333, 337  
Хемпельманн К. – 220, 333  
Хеншильвуд К. – 104, 105, 333  
Херфорд Дж. – 49, 54, 67, 91, 94, 108, 326, 334  
Хобайтер К. – 65, 84, 332, 333  
Хогарт У. – 226–229, 233, 280  
Хокарт А. М. – 160, 181, 333  
Хоккет Ч. – 12, 49, 73, 101, 333  
Хомский Н. – 28, 29, 54, 69–71, 73, 74, 80, 83, 95, 98, 99, 103, 109–111, 323, 327, 337, 339  
Хоф Я. ван – 179
- Цубербюлер К. – 55, 65, 91, 329, 343, 347
- Чапаев В. И. – 247–251, 282, 283, 289  
Чаплин Ч. – 197, 203, 204, 213–215, 217, 323  
Чаушеску Н. – 271, 296, 299  
Чейф У. – 169, 194, 268, 279, 328  
Черномырдин В. С. – 298
- Честертон Г. К. – 201, 263, 305, 306, 328  
Чехов А. П. – 17, 37, 136, 176, 216, 259, 293  
Чини Д. – 48, 59, 328, 340, 343  
Чубайс А. Б. – 235, 237, 238, 273, 283, 303, 304  
Чуковский К. И. – 179, 259, 260, 323  
Чуприкова Н. И. – 103, 323
- Шагин Д. В. – 137  
Шебёк Т. – 38, 39, 71, 333, 343  
Шевченко Л. В. – 300  
Шеер М. – 122, 343  
Шендерович В. А. – 9, 292–307, 323, 324  
Шепарц Л. – 108, 343  
Шиблихина К. М. – 236–240  
Шиллер Ф. – 12, 121, 132–134, 136, 137, 187, 220, 221, 310, 324  
Шкловский В. Б. – 77, 198, 221, 280, 324  
Шлегель А. – 252, 324  
Шлейхер А. – 68  
Шостакович Д. Д. – 198  
Шпитцер Л. – 223, 344  
Шрейдер Ю. А. – 146, 150, 151  
Шумяцкий Б. З. – 215
- Эванс К. С. – 48, 56, 331, 337  
Эйзенштейн С. М. – 13, 69, 134, 182, 186, 189, 196–217, 316, 324, 325, 327, 328, 331  
Эйк Я. ван – 7, 9  
Эйхенбаум Б. М. – 132–136, 220–222, 232, 325, 326  
Экман П. – 119, 154, 330, 336  
Эко У. – 38, 46, 159, 230, 325  
Элиаде М. – 28  
Элюар П. – 260, 330  
Энгельс Ф. – 24, 25, 96, 97, 107, 199, 319, 325  
Эпикур – 184  
Эсхил – 249, 250

---

**Ю**дин Ю. И. – 206, 236, 325

Юкскюль – см. Икскюль

Юнг К.-Г. – 180, 205, 206, 242, 243,  
325

**Я**влинский Г. В. – 302

Якимов В. П. – 107, 325

Якобсон Р. О. – 77, 245–248, 325

Ярославский Е. М. – 26



Научное издание

*А. Г. Козинцев*

ЯЗЫК — РЕАЛЬНОСТЬ — ИГРА — СМЕХ  
(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ)

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой  
Художественное оформление переплета С. Жигалкина  
Корректор О. Круподер

Подписано в печать 26.10.2023. Формат 60×90 1/16.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Times.  
Усл. печ. л. 23. Тираж 500. Заказ №

Издательский Дом ЯСК  
№ госрегистрации 1147746155325  
Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)  
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «ИТДГК “Гнозис”»  
Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)  
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 499 255-77-57  
[itdgkgnosis@gmail.com](mailto:itdgkgnosis@gmail.com)  
Оптовый отдел  
Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 499 793-58-01  
[sales@gnosisbooks.ru](mailto:sales@gnosisbooks.ru)  
[www.gnosisbooks.ru](http://www.gnosisbooks.ru), [vk.com/gnosisbooks](https://vk.com/gnosisbooks)