

УДК 13: 82.01

Виктор Левченко

ОСТРОУМИЕ И ЮМОР: СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ И ЭСТЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ В ЭПОХУ МОДЕРНА

У статті розглядаються гносеологічні та соціальні причини смислового переформатування концептів «дотепність» і «гумор» в епоху раннього Європейського Модерну. Дослідження здійснено на аналізі філософських і естетичних текстів французьких і англійських мислителів XVI–XVII століть.

Ключові слова: *сміх, дотепність, гумор, історія ідей, Європейський Модерн.*

В статье рассматриваются гносеологические и социальные причины смыслового переформатирования концептов «остроумие» и «юмор» в эпоху раннего Европейского Модерна. Исследование осуществлено на анализе философских и эстетических текстов французских и английских мыслителей XVI–XVII веков.

Ключевые слова: *смех, остроумие, юмор, история идей, Европейский Модерн.*

The article is dedicated to epistemological and social causes of concepts «wit» and «humor» semantic reformatting in the early European Modernity. Research is based on the analysis of the philosophical and aesthetic texts of French and English thinkers of the XVI–XVII centuries.

Keywords: *laughter, wit, humor, history of ideas, European Modernism.*

Мыслители эпохи Европейского Модерна предложили совершенно новый по сравнению с предшествовавшими эпохами подход к философскому осмыслению проблематики смеха и смешного. С одной стороны, их позиции основывались на античных (начиная с Аристотеля) антропологических установках в выявлении природы смешного, исходя из, подобного предшественникам, стремления построить общую концепцию человека. С другой стороны, глубокий интерес к гносеологической проблематике, поиск оснований и выявление границ и возможностей разных познавательных способностей – разума, опыта, веры – определяли и опосредствовали те демаркаторы, в рамках которых и выстраивалось отношение этих мыслителей к смеху¹.

Соответственно, при этом важным и необходимым моментом такой антропологии было стремление выявить возможности в обнаружении таких воспитательных основ по формированию человеческого в человеке, которые являются общими и античной пайдеей, и раблезианско-монтеневскому идеалу воспитания, и комплексу качеств, составляющих

неотменные и характерные свойства английского джентльмена. Например, О. Хома и Э. Чухрай убедительно обосновали связь между возникновением гелологической (смеховедческой) проблематики во французской мысли XVI–XVII веков и решением фундаментальной темы, касающейся поисков оснований философского знания (см.: [10]).

Разумеется, все эти исследовательские интересы имеют общие традиции. Ведь аристотелевское понимание чувства юмора как такового из его списка добродетелей, которое делает комфортным и гармоничным сосуществование человека в мире людских отношений (см.: [1, с. 323]), было привлекательным для многих дальнейших рефлексий на эту тему и, собственно, заложило определенную традицию в понимании педагогического значения юмора.

При этом очень важным является обращение к истории и археологии знания, выявление того, как понятия и термины, значимые для современного понимания проблем, приобретали новые значения, выращивали в себе новые смыслы. В связи со всем вышеперечисленным, определенно важным является рассмотрение того, как происходило становление понятия «юмор» в философии эпохи Модерна. Само слово «юмор» именно в это время начинает приобретать те значения, с которыми в настоящее время в основном оно и ассоциируется. При этом в начале Нового времени оно все же скорее понимается как определенное человеческое настроение или душевное состояние. Обозначивается по преимуществу при этом его связь с телесностью и выявляются подчеркнута соматические черты (так французское слово *«humeur»* означает скорее какое-то вещество, влагу, чем настроение или характер, хотя и их тоже). Противопоставление и обнаружение связи между остроумием как производного от активности ума и юмором как индивидуальной склонности к радостному и добродушному проживанию собственного состояния и положения в мире объясняется через общие моменты в дискуссиях между сторонниками эмпирических и рационалистических установок в философии. Именно в трактате Шефтсбери *«Sensus communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour»* осуществляется попытка сгармонизировать это различие, как будет показано в дальнейшем.

Подчеркнутый интерес, проявляемый к коммуникативной стороне философствования и, вообще, поиск правил коммуникаций, способствующих существованию и функционированию так называемого «приличного общества», выразился в интересе творцов мировоззрения Нового времени к остроумию, переставшего быть исключительно гносеологическим понятием, а приобретшим этическую панорамность и

объемность. Так, например, скептические установки Мишеля Монтеня приводили его не только к отказу от претензий достигать абсолютную истину, но и к оценке таких претензий как разновидности «интеллектуального шарлатанства». Равнодушие к таким потугам сопровождается для него и близким ему по духу мыслителям выстраиванием противоположной по собственным целям деятельности, ориентированной на доброжелательность, отказ от завышенных ожиданий и преувеличенной амбициозности. Для людей того времени и их гармоничного общения, как подчеркивалось Монтенем и последующими за ним скептической и эмпирической линиями в развитии философии, необходима была скорее не истина, а непринужденность светской беседы. Соответственно, и заявление какой бы то ни было позиции как единственно правильной и «истинной» является скорее проявлением «невоспитанности». Поэтому-то и меняется требование к характеру философского дискурса и смеховое начало вводится Монтенем в его «Опытах» в предметное пространство философствования. Радость и шаловливость отмечаются им как его необходимые атрибуты. В этом смысле показательным является рассмотрение им связи этих качеств с особыми формами протекания философских размышлений. «Глубоко ошибаются те, кто изображает ее (философию – В. Л.) недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающими страх. Кто напялил на нее эту обманчивую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного, чуть было не сказал – шаловливого. Философия призывает только к праздности и веселью. Если перед вами нечто печальное и унылое – значит философии тут нет и в помине. [...] Отличительный признак мудрости – это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность. [...] это она успокаивает душевные бури, научает сносить с улыбкой болезни и голод не при помощи каких-то воображаемых эпициклов, но опираясь на вполне осязательные, естественные доводы разума» [8, с. 178]. И хотя для рационалистической традиции, допустим картезианской, серьезность поиска ясных и отчетливых оснований нашего знания была само собой разумеющимся условием нашего познания, работа по критике и устранению предрассудков сопровождалась, например, у Декарта или Мальбранша, достаточно активным использованием смеховых средств.

И хотя при этом шутка, веселье и радость допускаются как методические средства, но, тем не менее, они остаются маргинальными в этом качестве и по своей форме не являются такими, что позволяют

разыскивать истину. Это и приводило к тому, что смех представлялся, например, Декарту как феномен, относящийся к области телесной субстанциальности и, соответственно, имеющий исключительно природу механистически-спазматическую. Таково и его определение смеха, который, согласно Декарту, заключается «в том, что кровь, идущая из правой полости сердца, через артериальную вену, внезапно наполняет легкие и заставляет воздух, находящийся в них, несколько раз сжиматься; этот воздух выходит через горло, где производит нечленораздельный сильный звук» [3, с. 533]. В связи с этим смех как целостный феномен, по своей природе относимый в целом к сфере существования физической («протяженной») субстанции, т. е. «материи», и незначим для презентации своего Я, которое, как известно, относится к сфере проявлений мыслящей субстанции.

Но, возвращаясь к основной тематике философии Нового времени, а именно определению познавательных средств и качеств человека, дающих возможность, собственно, также и определения природы самого человека, можно обнаружить следующую тенденцию. В основной терминологии и базовых понятиях начинаются в это время проявляться пластичность многих понятий, многозначность («полисемантичесность») которых позволяла выявлять применительно к исследуемым задачам достаточно широкую предъявленность смысла.

Действительно, наряду с ясностью и отчетливостью как необходимыми характеристиками мышления в решении различных интеллектуальных задач рассматривается и такое качество как его острота («остроумие»), позволяющее эффективно проникать в суть вещей, т. е. доходить до их сути. Недаром и Джамбатиста Вико, и Энтони Эшли Купер Шефтсбери – такие довольно разные по своим исходным позициям, но однозначно противостоящие картезианскому рационализму как в варианте Декарта, так и в варианте Мальбранша, мыслители – в качестве основного работающего в этих целях понятия используют не *ratio*, а *ingenium*, зачастую эквивалентный английскому *wit* или немецкому *Witz*, что в частности на русский переводится как «юмор» (подробный терминологический анализ этих терминов см.: [9]). Это провидение будущего, обнаружение универсального при сохранении конкретности отдельной вещи через активное использование как метафоричности, так и других познавательных средств, связано с употреблением *wit* или *Witz* в философских сочинениях классиков эпохи Модерна².

Wit в это время обозначает такую познавательную возможность и активность ума, которая делает возможным для идей становиться источником удовольствия, наслаждения и переживания прекрасного.

Именно в этом смысле обнаруживается связь между *wit* и *humour* как настроением или душевным состоянием, зависящим, в свою очередь, от определенной телесной жидкости (согласно традиции, идущей от времен Гиппократ и Галена, повлиявшей на методологические поиски Нового времени, которые, как не парадоксально это, ее и прикончили). *Wit* как критическая способность ума взаимосвязана во многом с приятностью общения с другими людьми, как позднее было отмечено Шефтсбери.

Такое отношение к остроумию (*Wit*), характерное для дискурса второго графа Шефтсбери, базируется на английской традиции размышлений о естественном остроумии (*natural wit*), например, у Томаса Гоббса и Джона Локка. Для последних *wit* являлся таким индивидуальным свойством разума, когда он может выходить за рамки схематики мышления и находить сходства и подобия в несходном и неподобном. При этом необходимо соблюдение постоянного баланса между интеллектуальной и эмоциональной составляющими нашего ума. Характеризуя эту проблему, Гоббс в «Левиафане» особенно подчеркивает этот момент. «Точно так же в явно игривом настроении ума и в знакомом обществе человек может играть звуками и двусмысленными значениями слов, и это очень часто случается при соревнованиях, исполненных необычайной фантазии, но в проповеди, или публичной речи, или перед незнакомыми людьми, или перед людьми, которых мы обязаны уважать, не может быть жонглирования словами, ибо его сочли бы сумасбродством, и разница тут тоже лишь в отсутствии рассудительности» [2, с. 54], – пишет он. И продолжает, «что там, где не хватает ума, дело заключается не в отсутствии фантазии, а в отсутствии рассудительности. Поэтому суждение без фантазии есть ум, но фантазия без суждения умом не является» [2, с. 54]. Остроумие (*wit*), несмотря на, во многом, детерминированность телесными качествами человека, приобретает этим самым человеком благодаря системе воспитательных средств, такой своеобразной «заботе о себе» (если воспользоваться этой античной реминисценцией в «герменевтике субъекта» у М. Фуко). Эти значения *wit* и вызвали у А. Гутермана, переводчика «Левиафана», необходимость использования при переводе этого термина слова «благоприобретенный». Гоббс в своей оценке *wit* отмечает следующее: «Что же касается благоприобретенного ума (*wit*) – я разумею благоприобретенного путем метода и обучения, то таковым является лишь разум (*reason*), имеющий своей основой правильное употребление речи и создающий науку. [...] Причины этих различий ума кроются в страстях, а различие страстей обуславливается отчасти различным строением тела, а отчасти различным воспитанием. В самом деле, если это различие проистекало бы от строения мозга и

других органов ощущения, будь то внешних или внутренних, то люди различались бы в отношении их зрения, слуха и других ощущений не меньше, чем в отношении их фантазии и рассудительности. Источником указанного различия являются поэтому страсти, которые различаются в зависимости не только от телосложения людей, но также от их привычек и воспитания» [2, с. 55].

В рамках этой же традиции противопоставляются остроумие (*wit*) и способность суждения (*judgment*) как необходимые друг другу и взаимодополняющие друг друга моменты единой стратегии понимания (*understanding*, переводимо в традиционных переводах на русский как «разумение»), в знаменитом трактате Джона Локка «Опыт о человеческом разумении». Суждение по своей природе аналитично и отвечает за различительные способности разума. В отличие от него остроумие является синтетической способностью разума быстро и, как постоянно подчеркивается, с удовольствием соединять мысли.

Локк отмечает, что «остроумие заключается главным образом в подборании идей и быстром и разнообразном соединении тех из них, в которых можно найти какое-нибудь сходство или соответствие, чтобы тем самым нарисовать в воображении привлекательные картины и приятные видения. Способность суждения, наоборот, состоит в совершенно другом – в тщательном разъединении идей, в которых можно подметить хотя бы самую незначительную разницу, чтобы тем самым не быть введенным в заблуждение сходством вещей и из-за наличия общих черт не принять одну вещь за другую» [6, с. 205]. При этом затруднения, возникающие у человека в процессе попыток выражения суждений, определяются и зависят не только от «тупости» (как называет такую причину Локк) или от определенных недостатков наших органов чувств. Классик английского эмпиризма подчеркивает важность для способности выносить верные и правильные суждения и остроты ума (остроумия), упражнений или внимания разума. Все эти факторы в своей совокупности приводят к «притупленности» и «расстроенности» способности суждения и невозможности для нашего ума проводить четкую процедуру различения.

Остроумие же указывает на то, что носитель его является яркой индивидуальностью, и специфическими способами проявления остроумия являются, в частности словесная игра и склонность к шуткам и розыгрышам. В отличие от строгости тех форм, в которых явлена рассудительность, занимательность и прелесть остроумия, делающего его привлекательным для многих людей, проявляются через активное использование метафоры и намеков. Ведь «красота остроумия понятна с первого взгляда и не надобна работа мысли, чтобы исследовать, какая в

нем содержится истина или какой заключен смысл. Ум, не вглядываясь пристальнее, остается довольным приятностью картины и живостью воображения» [6, с. 205–206].

Вот это переключение остроумия (*wit*) на веселость, шутки, розыгрыши, целеустремленности его на приятность и хорошее расположение духа и произвело сближение его впоследствии с другим важным концептом, а именно с юмором. Для продолжателей традиций Гоббса–Локка юмор прежде всего – это общее состояние ума, душевное переживание радости, включающее в свое содержание игривость и непрерывающийся смех. Именно эти черты проявились в творчестве того мыслителя, который и произвел переворот в окончательном сближении остроумия и юмора, а именно Шефтсбери.

Для него остроумие (*wit*) и юмор (*humour*) однозначно объединяются в одну целостность разума, направленного на поиск истины. При этом здесь мы встречаемся с известным просветительским концептом истины разума, понимаемой как свет разума. А так как меланхолия не способствует решению всевозможных просветительских задач, то ярким свидетельством проявления света истины выступает смех. Как в связи с этим отмечает Шефтсбери: «Правда же, как следует предположить, выносит всякий свет, и само смешное есть такой свет или естественная среда, в которой надлежит осматривать вещи, чтобы вполне узнавать их. Смех – это один из важных способов проверки, благодаря ему мы можем различать достойное осмеяния во всех вещах этого мира» [11, с. 276]. Достижение света истины становится возможным через игру остроумия и юмора, выстраиваемой как радостный обмен идеями, в процессе которого остроумие совершенствуется нами самими, а юмор, по выражению английского мыслителя, оттачивает себя сам. Причем этот юмор должен быть «тонким», а не грубым, который характерен для бурлеска и буффонады. Последний получает расцвет в условиях несвободы. «Если людям запретить серьезно говорить о некоторых предметах, они будут говорить о них иронически. Если им вообще запретить говорить о таких предметах или если они действительно почувствуют опасность таких разговоров, то они станут вдвойне маскироваться, облекаться в одежды таинственности и говорить так, что трудно будет понимать или ясно истолковывать их тем, кто склонен причинять им вред. И вот тогда насмешка входит в моду и достигает своих крайностей. Дух преследования породил дух иронии, а отсутствие свободы несет ответственность за отсутствие подлинных нравов, за порчу или дурное употребление изящной шутки и юмористического

умонастроения» [11, с. 282]. Вырастающий из концепции Шефтсбери образ «a man of great humour» отличается шутливостью, а не шутовством, изяществом, а не грубостью, и повлиял на дальнейшее развитие просветительской и раннеромантической философии смеха.

Примечания

- ¹ Некоторые приближения к этой теме были сделаны мною в статье [5].
- ² Связь такого понятия Модерна как «*ingenium*» (врожденная разумная обдарованность человека) для объяснения смеха и остроумия была позднее продемонстрирована Жан-Полем (Иоганном Паулем Рихтером) в его «Приготовительной школе эстетики». Вообще-то является одним из базовых понятий его учения о смехе (см.: [4; 7]).
1. Аристотель. Большая этика / Пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // Аристотель. Сочинения в 4-х томах.– Т. 4.– М.: Мысль, 1983.– С. 295–374.
2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах.– Т. 2.– М.: Мысль, 1991.– С. 3–590.
3. Декарт Р. Страсти души / Пер. с франц. А. К. Сынопалова // Декарт Р. Сочинения в 2-х томах.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 481–572.
4. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики / Пер. с нем. Ал. В. Михайлова.– М.: Искусство, 1981.– 448 с.
5. Левченко В. Метафизические размышления о смехе // Дόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 6. Мова, текст, культура.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004. – С. 231–235.
6. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А. Н. Савина // Локк Дж. Сочинения в 2-х томах.– Т. 1.– М.: Мысль, 1985.– 621 с.
7. Михайлов А. В. «Приготовительная школа эстетики» Жан-Поля – теория и роман // Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики.– М.: Искусство, 1981.– С. 7–45.
8. Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах / Пер. с франц. Г. Г. Кудрявцева.– Т. 1.– М.: Голос, 1992.– 384 с.
9. Пон А. *Ingenium* / Пер. с франц. О. Хоми // Европейський словник філософії: Лексикон неперекладностей, під ред. Б. Кассен.– Т. 2.– К.: Дух і літера, 2011.– С. 108–132.
10. Хома О. И., Чухрай Э. И. Серьезность как этика и внутренний смысл картезианства: маргинализация смеха в философии XVII века // Дόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху.– Одеса: ООО Студія «Негоціант», 2003. – С. 52–59.
11. Шефтсбери Э. Э. К. *Sensus communis*, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа в письме другу / Пер. с нем. Ал. В. Михайлова // Шефтсбери Э. Э. Эстетические опыты.– М.: Искусство, 1975.– С. 273–330.