

Павел Барковский

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СМЕХА КАК МИМЕТИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ

Исследуя в диалоге «Филеб» природу удовольствия, Платон также поднимает важный вопрос о сущности смешного, в особенности в применении к тому смеху, который вызывает у нас комедия. При этом выражается эта сущность, как обычно, устами Сократа чрезвычайно антиномически: «А разве тебе неизвестно, что и в комедиях наше душевное настроение также не что иное, как смесь печали и удовольствия?» [2, с. 54]. Природа смешного заложена, по мнению Платона, в завладевшем человеческими душами пороке, корень которого лежит в фундаментальном незнании себя – своих истинных сил, добродетелей и преимуществ. Если речь идет о людях сильных и могущественных, то их незнание чревато, скорее, бедами и несчастьями для ближних, а потому, как правило, смех не вызывает, но когда речь идет о людях слабых, то это их незнание оборачивается своей комической стороной. Поскольку же незнание представляется злом для человека, то, по сути, смех, который оно вызывает, является злорадным и несправедливым. При этом подобное злорадство оправдано, как считает Платон, лишь по отношению к врагам, но как в таком случае объяснить смех по отношению к друзьям, ведь нашу радость вызывают их злосчастья, иными словами, не возбуждает ли нас чувство зависти? На это Платон заключает: «смеясь над смешными свойствами друзей, сочетая удовольствие с завистью, мы смешиваем удовольствие со страданием. Ибо мы раньше уже согласились, что зависть есть страдание души, смех же – удовольствие, а в этих случаях то и другое бывает у нас одновременно» [2, с. 57]. Безусловно, здесь выражается общая нелюбовь Платона ко всему комическому, основанная на «некоем постоянном разладе между поэзией и философией», эмоциональностью и рассудительностью, но здесь важно, что сущность смешного выводится из внутреннего конфликта самого человеческого существа, созерцающего чужие несчастья.

В своем исследовании «Диалектическая этика Платона» в разделе, посвященном интерпретации «Филеба», Г.-Г. Гадамер отмечает всю важность этой, поставленной Платоном проблемы, переводя ее в язык экзистенциальных категорий. По сути, отмечает Гадамер, то чувство соперничества и зависти, которое является сердцевиной злорадного смеха в комедии, появляется как раз в отношении друзей и знакомых, с которыми у нас нет вражды, именно потому, что здесь мы нацелены не на то, чтобы перевести чужое несчастье себе на пользу, а озабочены фундаментальной конкуренцией. Эта конкуренция возможна между людьми с равными экзистенциальными возможностями (например, людей одной профессии)

и в целом характеризует совместное бытие людей, так как в ее рамках обнаруживается забота о том, чтобы оказаться первым (*Voraussein*) перед лицом другого, не остаться позади в некой онтологической игре с одинаковым шансом на успех. Несчастье врага радует, поскольку его можно обратить себе во благо. «Злорадство, напротив, основывается на конкуренции, и этот его фундамент не следует попросту определять через то, что мы «обычно» (относительно счастья друга) завистливы и в соответствии с этим сейчас злорадуем над его несчастьем, однако наше злорадство само является формой проявления той самой основополагающей конкурентной заботы, которая выражается по отношению к счастью друга как зависть. *Безмерность смеха*, по сути, основана на *подспудном голосе страдания* (*Unterstimmung von Schmerz*), и равным образом на заботе быть прежде другого. Как раз потому, что в злорадном смехе эта забота облегчается и забывается, смех этот столь безразмерен» [5, S. 134]. Анализ принципа удовольствия в комедии, предпринятый Платоном, Гадамер относит по этой причине не только к сфере сугубо эстетических проблем, но объявляет «существенным вкладом в разработку аналитики бытия», поскольку «здесь вовсе не возникает различия между простым бытием зрителя театральной игры и восприятием реальных, неиграющих персон, а также их судьбами» [5, S. 134]. По сути, это означает, что зрительский смех над событиями комедии обнажает фундаментальный характер межчеловеческих взаимоотношений, построенных на чувстве соперничества, желании быть лучшими и первыми среди равных. Таким образом, анализ смеха вскрывает то, как видимым образом проявляется и выказывается первичная человеческая забота о самовыражении и самоутверждении.

Это означает, что существует также более обширная проблема того, как можно интерпретировать поведение человека и понимать, что находит свое выражение в том или ином его поступке. Основная задача, в таком случае, – сфокусировать внимание на *принципиальной возможности понимать человеческое поведение*, в особенности в отличие от психологических механизмов его объяснения.

Как кажется, определенные элементы стратегии ответа можно обнаружить в теории истолкования Э. Бетти. Поскольку для него понимание – это деятельность, ориентированная на субъект, то по отношению к идеальной объективности ценностей оно может осуществляться двояким образом: в теоретическом плане, как синтетический процесс усвоения субъектом собственных эмоциональных переживаний или исторически обусловленной действительности, данной ему в виде предмета опыта; в практическом плане, как направленный на достижение субъективных целей процесс деятельности, при котором объективности могут изменяться в угоду преследуемой цели. Вместе оба

данных вида деятельности составляют единый синтетический и надстраивающийся над своими частными модификациями процесс объяснения, проработки и преобразования опытного материала в формы искусства, познания и практической деятельности.

Участие субъекта выражается в том, что он является опосредующим звеном между идеальным «в-себе-бытием» ценностей и реальной объективностью смысловых образований, поскольку он пресуществляет (в одновременном христианском значении осуществления и преобразования) идеальное в реальном бытии, тем самым, создавая присутствие ценностей в феноменальном мире, которое дает себя узреть лишь в его действиях и свершениях не только в рамках телеологического процесса деятельности, но и эйдогенетического процесса художественной способности к воплощению, а также эвристического и диалектического процесса познания. В соответствии с этими тремя основными видами человеческой деятельности Э. Бетти выделяет три основных типа смысловых форм в качестве предпочтительного предмета понимания, каждый со своими специфическими функциями. Инополярность его подхода по отношению к гадамеровскому задается, в первую очередь, трактовкой процесса понимания как отношения одного духа к другому через посредство объекта, но область понимания при этом значительно расширяется: «от бегло проговоренного слова до неизменного источника и вплоть до памятника, от письма и до конвенционального знака, до шифра и искусственного символа, от артикулированного, повествовательного, дедуктивного, поэтического, вплоть до неартикулированного, фигуративного и музыкального языка, от объяснения и до немых жестов, до личного поведения, от физиогномики до картины поз в целом и до стиля ведения жизни, все, что противостоит нам со стороны другого духа, обращает наше чувство и разуму сообщение, которое жаждет понимания» [3, S. 43]. По этой причине можно различать: а) произведения искусства и мысленные образы, образующие сами по себе связное и прочное единство и выполняющие апофатическую (выразительную) функцию; б) символы, фрагменты и знаки, указывающие на вневходимую и превосходящую их объективность или на некое единство, которое они образуют в совокупности, выполняющие семантическую или высказывающую функцию (значения); в) приспособления и структуры, подчиняющиеся телеологии практической жизни, которая спровоцировала намеренное или бессознательное создание подобных орудий с их телеологической функцией. Таким образом, *в качестве предмета понимания здесь могут быть выделены не только и не столько текст или иная форма дискурсивного, и не только произведение искусства или иная форма образного, но и в целом человеческое поведение: как материализованное*

в определенных социальных структурах и продуктах, имеющих характер приспособлений, и направленное на закрепление и трансляцию определенного опыта, так и сохраняемое лишь в воспоминании поведение, даже не нацеленное на то, чтобы сделать ход мыслей распознаваемым для иных людей.

Причем для Э. Бетти в качестве *предмета понимания* выступает именно *смысловая форма*, а не сам смысл, поскольку работа понимания возможна лишь с тем, что представлено видимым образом, а представляемый смысл является в таком случае его целью и результатом. Смысловая форма задается через то, что она есть «форма» в самом широком смысле, «а именно как единообразная взаимосвязь воспринимаемых элементов, которая способна сохранять отпечаток того, что она создала или воплотила (например, лицо человека); далее термин «смысловая» следует схватывать следующим образом: посредством формы нам должен стать распознаваем иной дух, отличный от нашего и с ним, однако же, весьма схожий, коль скоро он обращается к нашему чувству и разуму» [3, S. 44]. Здесь имеют значение два весьма важных положения: 1) акцент на формальной составляющей позволяет *расширить границу предмета понимания на совокупность достаточно большого числа феноменов*, с которыми человек так или иначе сталкивается в повседневной жизни и которые образуют то, что обычно принято именовать понятием «*культура*»; 2) понимание не непосредственным образом имеет дело со смыслом, а занято его феноменальным проявлением, поэтому *собственным предметом понимания* всегда является некий *культурный продукт, артефакт или действие* и лишь опосредованно – репрезентируемое ими смысловое отношение (в первую очередь это касается идеального смысла таких понятий, как «совесть», «справедливость» и т. д.).

Кроме того, Бетти полагает, что «для того, чтобы стать предметом истолкования, объективации духа, нет необходимости раскрываться в смысловой форме, которая полностью дана в восприятии» [3, S. 77], она может быть выражена в образах воспоминаний. Это дает возможность включить в круг понимаемого также довольно эфемерные проявления человеческого поведения, не нашедшего закрепления в формах репродуктивного искусства, формах практического назначения (например, совокупности профессиональных способов поведения, необходимых для эффективного выполнения некоторой работы) или в социальных образованиях как исторически транслируемых формах поведения.

При этом закономерен вопрос, насколько теория понимания останется отличной от психологии и не окажется ли одна частью другой или наоборот. В какой-то степени этот вопрос поднимался еще В.

Дильтеем в «Идеях описательной и аналитической психологии» (1895), в контексте разведения объясняющей, аналитической психологии, которая сводит объяснение психических явлений к их приведению к физиологическому фундаменту, ограничивая психическое некоторым набором отдельных элементов, и понимающей, описательной психологии, которая трактует душевную жизнь как единое целое в ее взаимосвязи и занимается именно описанием психического как такового. Для В. Дильтея, также ориентированного на понимание человеческого поведения, трактовка поступка как предмета понимания представлялась очевидной в силу того, что «подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл» [4, S. 291]. В своих «Набросках к Критике исторического разума» [1] В. Дильтей выделяет две основных формы понимания: элементарные, логическая форма которых – заключение по аналогии, и высшие, приводящие к постижению взаимосвязи целого, исходя из данных проявлений жизни согласно индуктивному выводу. Причем понимание в таком случае движется в герменевтическом круге между целым связности жизни и единичным проявлением этой связности, отдельным переживанием, насколько понимание, по В. Дильтею, всегда имеет своим предметом единичное. Если переживание представляет из себя простой, непосредственный и преимущественно нерелективный акт экзистенции, то его выражение уже имеет некоторую приоритетную связь с жизнью, из которой возникает любое переживание, так как, поднимаясь из глубин, неосвещенных сознанием, оно несоизмеримо богаче любой интроспекции. Согласно дильтеевской концепции, адекватное понимание в таком случае достижимо только на основе перенесения себя на место другого, такого вчувствования в чужую психическую жизнь, которое бы открыло ее в целостности всех проявлений. Возможен ли иной вариант ответа?

Представление некоторого переживания, его выражение воспринимаемым образом отличает подобный тип переживаний от таких не находящихся своего внешнего выражения, о присутствии которых позволительно судить лишь косвенным образом, набрасывая на человеческое поведение сеть типизирования (как, например, произвольные и нервные движения в стрессовых ситуациях соотносят с переживанием страха или ощущением опасности в зависимости от долговременных наблюдений за поведением человека и свойственными ему реакциями, что выражалось, по-видимому, В. Дильтеем в понятии связности жизни). Коль скоро подобные предполагаемые переживания сами еще нуждаются в достаточном подтверждении, и это собственно входит в задачу психологии, теория понимания должна сосредоточиться на **понимании вынесенного вовне поведения как манифестации и представления** (также и в театральном смысле) **для другого** – реального

или воображаемого. В сущность подобного представления входит то, что, по мнению Г. Гадамера, удачно передавало греческое понятие мимесис (μίμησις) как такое действие, при котором актер ведет себя так, как будто он является кем-то другим, подражает кому-то. Это подразумевает определенное перенесение внимания с самого действующего на нечто иное, на определенным образом оформленное действие, будь то театральное действо или игра для другого как исполнение определенных социальных ролей, что находит отражение в знаменитой шекспировской формуле: «Весь мир – театр, а люди в нем – актеры». При этом понимание самого играющего отходит на второй план, а собственным предметом понимания становится представление как оторвавшееся от производшей его субъективности действие, рассчитанное на восприятие и открывающее возможности различных прочтений (правда, нельзя утверждать, что косвенным образом речь здесь не идет о понимании другого).

Понимание в данном случае может и не предполагать обязательного описания поведения другого в словах как его вербальную интерпретацию, но включение в игру, подыгрывание чужой игре также позволяет быть охарактеризовано как особый случай понимания, как если бы в подобной импровизации схватывание сути действия выражалось артикулированным образом. Участие субъекта выражается в том, что он является опосредующим звеном между идеальным в себе бытием ценностей и реальной объективностью смысловых образований, пресуществляя (в одновременном христианском значении осуществления и преобразования) идеальное в реальном бытии, тем самым создавая присутствие ценностей в феноменальном мире, которое дает себя узреть лишь в его действиях и свершениях не только в рамках телеологического процесса деятельности, но и эйдогенетического процесса художественной способности к воплощению, а также эвристического и диалектического процесса познания.

Таким образом, *понимание поведения других людей есть понимание «миметического» поведения, чья функция – представление.*

Остается, однако, открытым вопрос о том, насколько исчерпывающим образом можно данный тип поведения подвести под категорию понимания, не затрагивая иные аспекты человеческой деятельности. Так, например, если исходить из телеологической составляющей поведения как деятельности, которая предполагает осознанное или неосознаваемое преследование определенных целей, то в качестве предмета понимания предлагается уже скорее не само действие, а стоящий за ним замысел, его цель. Тогда понимание предполагает нахождение смысла человеческого поступка, где под поступком подразумевается «намеренное поведение». Что, впрочем, дает знание предполагаемой цели поступка: оно определяет сферу возможностей, которую имел перед собой

определенным образом поступающий как пункт напряжения между его реализованными и нереализованными намерениями. Осуществление намерения приводит к одновременному открытию новых возможностей и отсечению ряда имевшихся, что вводит свободу действия как открытость свершения и его перспективы. Тем не менее, действующий не всегда в состоянии проанализировать и эксплицировать все открывающиеся посредством его поступков возможности, можно даже утверждать, что это недоступно ему в принципе. Отсюда следует, что знание цели, того, ради чего действие совершается, не задает полностью понимание самого действия, так как описывает лишь установку действующего сознания. Хотя оно, безусловно, помогает предсказывать динамику субъективной деятельности человека, подобное понимание цели затмевает вопрос о том, какое в целом пространство возможностей открывается с любым действием как для внутримировых вещей, так и для других людей.

Понимание целей чужого поведения не означает автоматического их принятия, содействия им или воспрепятствования, оно может обернуться простым игнорированием чужого целеполагания как такового. То, что опускается в телеологической трактовке поступка – это возможность его различного осуществления. Даже преследуя одну и ту же цель, человек может реализовывать ее по-разному (это вводит в игру диалектику цели и средств), поэтому возможность этого различного выражения поведения репрезентирует человеческое отношение к происходящему (например, свое несогласие можно выразить через критику, иронию, прямой саботаж и т. д.). Последнее есть уже отношение для другого, рассчитанное на чужую ответную реакцию, в конечном итоге на представление самого себя, вынесение вовне, создание собственного образа, мимесис. Причем определенное соответствие театральной игре достигается здесь за счет того, что человек не обязан придерживаться однажды выбранного образа, но может по-разному презентировать себя подобно смене театральных масок. В таком случае уже не имеет никакого значения, является ли действие осознанным или неосознанным преследованием определенных целей или простым претерпеванием, пассивным участием в чужой игре или «игре судьбы»: человек манифестирует сам себя, даже не будучи инициатором действия, не совершая поступков вовсе (как представляется, схожий смысл заложен в понятии юридической ответственности).

Тогда понимание чужого поведения включает в себя не только в достаточной степени окказиональный момент осознания человеком целей своего действия, но и прослеживание характера его саморепрезентации, а также воссоздание-создание того открывающегося поля возможностей, что предоставляет человеческий поступок в момент его свершения для ответного поведения другого, которое и будет являться здесь пониманием в собственном смысле. Момент целеполагания окказионален потому, что

нередко посредством действий человека реализуются вовсе иные цели, чем им самим предполагаются. Именно на это указывал М. Вебер в своей классификации различных типов поведения, в которой ценностное, аффективное и традиционное поведение предполагают, что в их основе лежит не преследование субъективного замысла, а следование морально-этическим или иным аксиологическим установкам, неосознанным инстинктам или преследующей собственные надындивидуальные цели культурной традиции.

Таким образом, отталкиваясь от понимания комедийного смеха, мы приходим к фундаментальному характеру самого человеческого самопонимания, которое оказывается в первую очередь направленным на те формы репрезентации себя, которые характеризуют миметическое поведение человека, т. е. раскрывающее его сущность в подобии театральной игры, где человек сталкивается с непредсказуемым результатом и своеобразием опыта вынесения себя вовне. Смех в этом плане также можно рассматривать как непосредственную форму самовыражения, обнажающую основания человеческого отношения к собственному бытию и бытию другого.

1. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
2. Платон. Филеб // Платон. Собр. соч. в 4 т. – Т.3. – М.: Мысль, 1994. – С.7–78.
3. Betti E. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. – Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967. – 771 S.
4. Dilthey W. Gesammelte Schriften: 19 Bde. – Stuttgart 1914 ff. – VII. Bd.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften – Leipzig, Berlin: B.J. Teubner, 1927. – XII, 380 S.
5. Gadamer H.-G. Platos dialektische Ethik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke: 10 Bde. – Tübingen: Mohr, 1992-9. – Bd.V. Griechische Philosophie – 1.–2. Auflage – 1999. – S.3–163.