

ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.72

Н.Н. Емельянова

ФИЛОСОФИЯ СМЕХА В ЛАБИРИНТАХ КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В статье содержится анализ философии смеха как критической рефлексии относительно основ человеческого бытия в его трагикомическом измерении. Путем компаративного анализа философских концепций от античности до наших дней выявляется позитивная роль философии смеха. Демонстрируя условность и дискурсивность истины, схватывая противоречия индивидуальной и социальной жизни, философия смеха реализует возможности и нужды инакомыслия. В целом, философия смеха в контексте критического мышления иллюстрирует не столько трагичность бытия, сколько способность человека к ее бесконечному преодолению.

Ключевые слова: философия смеха, критическое мышление, сомнение, ирония, игра, человеческое бытие, экзистенциальное, истина, заблуждение.

Философия как любовь к мудрости захватывает глобальный горизонт разнообразных областей исследования. Изучая проблему взаимоотношения человека и мира, философская мысль погружается в многослойные аспекты бытия, пытаясь познать не только явление, но и сущность. В основе любого философствования всегда лежит сомнение в однозначности тех или иных истин. Философская рефлексия, основанная на критическом мышлении, демонстрирует сплав идей, в котором глубинное неожиданно проявляется на поверхности, серьезное гармонично сочетается со смешным, а трагическое пластично переходит в комическое. Так появляются философия жизни, философия любви, философия страха, философия смеха. Собственно говоря, трагикомическое измерение реальности подспудно присутствовало в истории развития мировой философской мысли от ее космоцентрических истоков до парадоксальных изысков постмодерна. Как у Демокрита «смеющегося», так и у Гераклита «плачущего» исходным было ироническое отношение к образу мышления современников, к стереотипам обыденного сознания. Далее мы наблюдаем это у Зенона, софистов, Сократа, Диогена, Аристотеля, а также – практически у всех известных западных и отечественных мыслителей (П. Абеляра, Р. Декарта, Г. Сковороды, Ф. Ницше, Р. Барта и многих других). Понятно, что тематика философского смеха не вписывается в позитивистское умонстроение, хотя и здесь не все так однозначно: жесткое деление мыслителей на приверженцев рационализма и иррационализма подчас не выдерживает критики.

Философия смеха исследовалась такими авторами, как М. Бахтин, А. Бергсон, А. Голозубов, Л. Карасев, Г. Курлов, Д. Лихачев, К. Маласаев, а также К. Кушель, М. Фуко, У. Эко и др. В их трудах рассматриваются различные аспекты так называемой «смеховой культуры» человечества. Однако данная тема представляется неисчерпаемой по обилию заложенных в ней смыслов. Целью данной работы является выяснение позитивной роли философии смеха как критической рефлексии относительно основ человеческого бытия в его трагикомическом измерении. Решить эту задачу поможет компаративный анализ

філософських концепцій смеха в контексте критического мышления от античности до наших дней.

В истории философской мысли возникали различные теории, объясняющие феномен смеха. Так, авторы теории превосходства (Аристотель, Т. Гоббс) полагали, что чаще всего смех вызывается обнаружением забавного или абсурдного в поведении других людей. Приверженцы теории несоответствия (Б. Паскаль, А. Шопенгауэр) считали, что смех порождается противоречием между нашими ожиданиями и реальностью. Авторы теории разрядки (Г. Спенсер, З. Фрейд) были убеждены, что смех освобождает энергию, вытесненную социальными табу. Представители социологической теории (А. Бергсон, П. Бергер) подчеркивали роль смеха как средства социальной адаптации людей в условиях несовпадения существующих культурных норм.

Очевидно, все теории содержат момент истины, и все же наиболее приемлемой представляется теория несоответствия: смех порождается диспропорцией между нашими ожиданиями и действительностью, не стремящейся обеспечивать человеку комфортное существование. По остроумному замечанию Р. Акутагавы, человеческая жизнь похожа на коробку спичек: обращаться с ней серьезно – смешно, обращаться несерьезно – опасно [13, с. 184]. Неудивительно, что смех становится философским оружием (и одновременно орудием) в деле осмысления реальности и возможного противодействия ей. Смех освобождает человека, делает его сильнее и пробуждает надежду на преодоление зла, которое, «смеясь над собой, слабеет и перерождается, уходит в небытие» [5, с. 209]. Смеющемуся подвластны и бунтарские порывы, и метафизическая отстраненность, позволяющая выстраивать в интеллигентном мире экзистенциальные проекты. Метафизика смеха выражает тягу человека к преодолению своей извечной раздвоенности и составляет существенную часть философской рефлексии, которая содержит в себе сомнение, противоречие, поиск ответов на глобальные вопросы человеческого бытия.

Термин «катарсис», введенный Аристотелем в его учении о трагедии, означал душевную разрядку, которую испытывает зритель в процессе сопереживания. Однако в дальнейшем этот термин приобрел более широкое содержание и стал обозначением глубокого личностно-экзистенциального очищения. Если трагический катарсис давал картину человеческого величия, то комический катарсис провоцировал на самоиронию. Даже в Средние века, ознаменованные преследованием свободомыслия, сохранялась традиция философского смеха, содержащего избыточность смыслов и обеспечивающего многогранность понимания истины. В этой связи большой интерес представляет философско-теологический аспект смеховой культуры, в котором соединяются культурология и богословие, этические и эстетические категории. По мнению А. Голозубова, это отношение между религией и культурой в точке пересечения двух взаимосвязанных процессов: с одной стороны, сакрализация мирского и карнавального, новое понимание секулярности, с другой, карнавализация сакрального – слова, мифа, ритуала. Поэтому субъектами теологии смеха являются не столько теологи, сколько творцы философских парадигм и художественных ценностей [4, с. 14].

Религиозная философия смеха возникает как священная мистерия из абсурдности изложения библейских событий. Неслучайно Г. Сковорода, будучи глубоко религиозным философом, насмешничал не только по поводу неразумности человека, но и по поводу «видимой природы» Священного Писания: «очень смешным» казалось ему создание мира, отдых после трудов божьих, раскаяние и ярость Его [14, с. 370].

Борьба разумного и неразумного начал в человеке, равно как и борьба просвещенного ума с догматическим мышлением, получила талантливое отображение в философском романе У. Эко «Имя розы», посвященном таинственным событиям, происходящим в средневековом монастыре. Продолжительная полемика опирающегося на силу разума

Вильгельма и фанатика веры Хорхе относительно допустимости философского смеха высвечивает диаметрально противоположные взгляды на истину. Спор ведется вокруг концепции Аристотеля, изложенной во второй части «Поэтики» – книги, обладающей, по мнению Хорхе, ядовитой силой. Дело в том, что Аристотель рассматривает склонность к смеху как добрую, чистую силу, причем смех у него имеет познавательную ценность. Смех обучает людей посредством остроумных загадок и неожиданных метафор; он показывает вещи не такими, каковы они на самом деле, понуждая внимательнее рассмотреть данный предмет; именно так добывается истина. Но почему же эта книга внушает Хорхе такой ужас? «Потому что это книга Философа. ... Каждое из слов Философа ... в свое время перевернуло сложившиеся представления о мире. Но представления о Боге ему пока не удалось перевернуть. Если эта книга стала бы предметом вольного толкования, пали бы последние границы» [20].

Для Хорхе смех – это распущенность человеческой плоти, отдушина для плебеев, дозволенная церковью во время ярмарок и карнавалов. «Но тут... пересматривается функция смеха, смех возводится на уровень искусства, смеху распахиваются двери в мир ученых, он становится предметом философии и вероломного богословия...» [20]. Смех освобождает простолудина от страха перед дьяволом, потому что на празднике дураков дьявол тоже выглядит дураковатым, а значит – управляемым. Однако эта книга может посеять в мире мысль, что освобождение от страха перед дьяволом – это наука; она может указать ученым особые уловки ученого остроумия – и тем узаконить переворот. Закон может быть утверждаем только с помощью страха, а благодаря этой книге смех утвердил бы себя как новый способ уничтожать страх, в том числе – страх перед смертью. Нельзя допустить, чтобы от имени Философа искусство смеха было преподнесено как своеобразное острое оружие, а риторика убеждения вытеснилась риторикой осмеяния. Смех – это источник сомнения, и, если искусство осмеяния станет неотъемлемым правом мудрецов, у блюстителей веры не найдется оружия против богохульства. «Существуют границы, за которые переходить нельзя» [20], – беснуется Хорхе.

Показательны возражения, которые выдвигает Вильгельм: «Дьявол – это не победа плоти. Дьявол – это высокомерие духа. Это верование без улыбки. Это истина, никогда не подвергающаяся сомнению. Дьявол угрюм, потому что он всегда знает, куда бы ни шел – он всегда приходит туда, откуда вышел» [20]. Угрюмости дьявола противостоит улыбка Бога – воплощенного Евангелия любви. «Бог сам смеется над тем, кто падает в яму, приготовленную для другого» [5, с. 215].

Желание избавиться от опасной книги Философа приводит к грандиозному пожару, в котором гибнет не только фанатик веры, но и громадная библиотека христианства. Это означает для Вильгельма угрозу уничтожения знаний, являющихся защитой от Антихриста, который, как это ни парадоксально, способен родиться из чрезмерной любви к Господу, из любви к истине. Но единственные полезные истины – это орудия, которые потом отбрасывают: «Хорхе боялся второй книги Аристотеля потому, что она, вероятно, учила преобразовать любую истину, дабы не становиться рабами собственных убеждений. Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, – учить смеяться над истиной, *учить смеяться саму истину*, так как единственная твердая истина – что надо освободиться от нездоровой страсти к истине» [20]. По удачному определению К. Кушеля, «смех – это высекание искры Люцифера. В таком смехе человеческие существа становятся господином собственной судьбы» [21, р. 32.] Пути авторитаризма и фанатизма в романе У. Эко противопоставляется путь мировоззренческого плюрализма. Ученик Вильгельма, от имени которого ведется повествование, отмечает в своем учителе дивную смелость ума, позволявшую сочетать страсть к истине с опасением, что истина на самом деле не то, чем кажется в данный миг, ибо краса космоса является не только в единстве разнообразия, но и в разнообразии единства.

Действительно, одним из симптомов разрушения окаменевших истин является их осмеяние. За игрой мысли прячется постижение мудрости, которую гностики называли играющей Софией. Неслучайно в неоплатонизме наблюдается понятийное совпадение категорий игры и логоса, а будничная жизнь рассматривается как пониженная эманация Первоигры, истинным проявлением которой может стать лишь всемирная трагедия. Паскаль, противопоставивший Спинозовскому девизу «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать» собственное кредо «Искать, стеная», утверждал, что иметь сомнение – это несчастье, но искать в сомнении – нерушимый долг, ибо всякое заблуждение граничит с истиной: «Истина так нежна, что, чуть только отступил от нее, впадаешь в заблуждение; но и заблуждение это так тонко, что стоит только немного отклониться от него, и оказываешься в истине» [11, с. 238]. Точно так же в творчестве С. Кьеркегора романтические мотивы переплетаются с испугленно-горьким сарказмом. Высмеивая жизнь высшего света и салонов, он иронизирует по поводу шумных развлечений, которые делают людей далекими от высочайших духовных искушений, но зато помогают им удерживать на расстоянии одинаковые мысли и участвовать в пустяжных конфликтах. Прекрасное, существующее в форме игры, становится атрибутом иллюзорного бытия, а эстетическая стадия существования приводит философа к осознанию коренящейся в ней трагичности. На вопрос: «Куда же направляется в наше время человек?» С. Кьеркегор дает уничтожающе-презрительный ответ: «К земной сообразительности, к мелкой расчетливости, к ничтожеству и низости, ко всему, что делает сомнительным божественное происхождение человека» [7, с. 38].

Далее негативная диалектика Адорно и Маркузе, построенная на критике конформистской логики, ищет выход в создании аутентичного языка отрицания как *Великого Отказа* от правил игры, в которой играют фальшивыми косточками [9, с. 221-224]. Эта мысль находит продолжение у представителей постмодернизма, отвергающих устойчивые правила игры. Философия смеха получает интенсивное развитие, так как ироническая позиция становится плановым типом отношений. Постмодернистское философствование представляет собой своеобразную игру иронии, участниками которой становятся текст и его интерпретатор. Преодоление современности теперь становится ироническим жестом, сознательно отбрасывающим героика. Философам доставляет удовольствие деполитизировать то, что представляется политическим, и политизировать то, что таковым не является. По Ж. Бодрийяру, апокалипсис уже произошел, но не вовне, а внутрь, в виде взрыва наоборот; в результате реальность стала совокупностью знаковых феноменов, история – мифом, а политика – игрой и почвой для авантюры. Стремясь к комфорту, иронизирует автор, постмодерный человек создает вокруг себя пространство, наполненное социальными коннотациями комбинаторики и престижа: современный домовладелец, утомившись от всех этих усилий, милостиво сучает в кресле, которое уютно сочетается с формами его тела [2, с. 52].

Трансформация массового сознания предопределяет и метаморфозы юмора, который теряет острый характер. Постмодерн, справедливо считает Ж. Липовецки, покончил с эпохой сатиры, а юмор стал похож на мыльные пузыри. «Нынешнему юмору больше не нужна интеллигентность и утонченность. Необходим комический эффект с поправкой на уровень аудитории, отвергающей всякое неравенство» [8, с. 207].

Постсовременная философия представляет собой самокритическую работу мысли, попытку понять, до каких границ возможно мыслить иначе. Испытание и изменение себя в игре истины – вот живая плоть философии как аскезы, то есть самоупражнения мысли. В этой связи интересны рассуждения В. Подороги, исследующего постмодернистские идеи М. Фуко, в том числе – подоплеку его философского смеха, вызванного непостижимым для европейского мышления способом изложения текста (в данном случае речь идет об алогичном перечислении живых существ в китайской энциклопедии), – смеха,

символизирующего предел мысли и высвечивающего хрупкость любой догмы порядка. Смех философа, считает автор, становится способом, каким мы вдруг получаем дистанцию по отношению к нам самим. «Но разве Фуко одинок в своем смехе, разве мы не слышим, как смеются другие? Достаточно вспомнить о «смехе» Ницше, который дает «начало» многим его книгам, телесно-мимическом жесте, сопровождающем его труд над переоценкой ценностей» [12, с. 15].

Действительно, смех Ф. Ницше имеет экзистенциальную подоплеку и сопутствует философу на протяжении всей его трагической мыслительной работы. Наиболее характерным в этой связи представляется смех Заратустры и тех персонажей, которые его окружают. Первый смех в этом повествовании – это смех толпы, изумленно внимающей Заратустре на базарной площади. Не понимая его речей о *последнем* человеке, люди смеются, но в их смехе – лед, ибо, смеясь, они ненавидят Заратустру. Они смеются над ним, нашедшим свой собственный путь, потому что искренне считают, что он потерял дорогу. Он же, рассуждая о превращениях духа, хочет, чтобы человек был способен осмеять свою мудрость. Сам Заратустра в сердце своем смеется над мудрецами, витийствующими с кафедры добродетели, ибо уверен, что не стоит прислушиваться к проповедникам смерти. «Кто поднимается на высочайшие горы, тот смеется над всякой трагедией сцены и жизни» [10, с. 36.]. Смехом высоты смеется Заратустра в лицо проповедникам равенства, ибо жизни нужна высота, а, значит, – нужны и ступени. Жизнь для него не только прекрасна в своей трагической непостижимости, она еще и насмешлива, как непостоянная женщина. «Не сидим ли мы всегда за большим столом насмешек и игр?» [10, с. 254].

Что же представляет собой смех Заратустры? Это метафизический смех, одновременно страшный и очистительный, смех над гробницами мрачной мудрости прошлого. В этом смехе – великая скорбь, разрывающая сердце провозвестнику сверхчеловека; поэтому Заратустра и плачет, и смеется. Он смеется, окруженный чудовищами, и плачет, окруженный друзьями. В его смехе – тоска и горечь, в его слезах – гнев и безумная надежда. Но радость глубже скорби, и ложной называется истина, у которой нет смеха. Поэтому бодрствующая мудрость Заратустры требует смеха и летит к танцующим богам. Насмехаясь над всеми бесконечными мирами, она делает смешными святых и учит надеяться на совершенное: «Учись смеяться над собой, как надо смеяться! О высшие люди, сколь многое еще возможно!» [10, с. 254.] Смех над собой сметает, как сор, истлевшие слова; это смех созидающей молнии, в котором даже зло признано священным.

Воля Ф. Ницше стремится к сильным, победоносным и веселым – к смеющимся львам. Те, кого он условно называет высшими, еще недостаточно сильны и недостаточно благородны. Должен прийти некто, который заставит их смеяться – так, как смеялся молодой пастух, внявший совету Заратустры и избавившийся от черной змеи. Преображенный и просветленный, он смеялся так, как никогда еще на земле не смеялся человек: «О братья мои, я слышал смех, который не был смехом человека, – и теперь пожирает меня жажда, желание, которое никогда не стихнет во мне. Желание этого смеха пожирает меня: о, как вынесу я еще жизнь? И как вынес бы я теперь смерть! – Так говорил Заратустра» [10, с. 138.].

Призывая высших людей учиться очищающему смеху, философ требует от них мужества *amor fati*. Обращаясь к Богочеловеку, который добровольно принял мученическую смерть, Ф. Ницше упрекает его в страстном желании смерти. Ненависть тех, кто называл себя добрыми и праведными, обрекла Христа на неизбывную скорбь. «Зачем не остался он в пустыне и вдали от добрых и праведных! Быть может, он научился бы жить и научился бы любить землю – и вместе с тем смеяться» [10, с. 65.]. Чтобы любить жизнь, надо научиться смеяться, и Ф. Ницше ассоциирует смех с выздоровлением человека. Заратустра – смеющийся прорицатель – учит тому, что все хорошие вещи приближаются к своей цели долгим путем, и все хорошие вещи смеются. «Этот венок смеющегося, этот венок из роз: я

сам надел на себя этот венок, я сам признал священным свой смех» [10, с. 255.]. Заратустра бросает свой венок людям, чтобы они научились смеяться *выше* самих себя. Но под этим венком угадываются острые шипы; венок из роз так же мучителен, как терновый венец. Аллегория, которая отчетливо просматривается в данном фрагменте, еще раз свидетельствует об экзистенциальной тяге Ф. Ницше к светлому и трагическому образу Спасителя.

Заметим, что впоследствии к образу Иисуса Христа обратился российский «ницшеанец» Леонид Андреев, осуществивший некую героизацию личности Иуды. Желая внести живые краски в образ Христа, он изображает Его хохочущим над забавными рассказами Петра. Двойственность Иуды постоянно подчеркивается описанием его внешности, сочетающей уродство и человечность, мертвенность и подвижность, слабость и мужественность. Шутовство Иуды, его лживость и постоянное злословие перемежаются с метафизическими порывами, слезами отчаяния и нежной заботой о Спасителе. Подобно Заратустре, Иуда хочет пойти в пустыню и оповестить зверей о предательстве людей, убивших своего Бога. «Сегодня я видел бледное солнце. Оно смотрело с ужасом на землю и говорило: «где же человек?» Сегодня я видел скорпиона. Он сидел на камне и смеялся и говорил: «где же человек?». Я подошел близко и в глаза ему посмотрел. И он смеялся и говорил: «где же человек, скажите мне, я не вижу!» [1, с. 309-310].

Логика вечного возвращения диктует неумолимый ход событий, и жизнь вновь тоскует по смеющимся львам, вместо которых миром ценностей правит «вечно возвращающаяся» хохочущая толпа. Неудивительно, что трагический смех Ф. Ницше, дистанцирующий человека от самого себя и одновременно прокладывающий путь к самопревосхождению, получает отзвук в смехе М. Фуко. *Смерть* Бога, провозглашенная Ф. Ницше, продолжается *смертью* человека, убившего Бога: «Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ошутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей» [19, с. 486]. Лицо богоубийцы разорвано смехом; но этот трагический смех – не что иное, как предсмертная агония, знаменующая возвращение масок. Это маска культурного европейца, который, как когда-то сказал М. Унамуно, несет в своей душе трагическую Инквизицию: «Это чудовищный смех, смех над самим собой, раздающийся у меня внутри. Это мой разум, который смеется над моею верой и презирает ее» [17, с. 278].

Впрочем, М. Унамуно иронически оценивает ницшевскую концепцию вечного возвращения, видя в ней то ли трагикомедию, то ли комитрагедию, а в общем – жалкую пародию на бессмертие души. Эта концепция, по его мнению, не учитывает одной досадной детали, а именно того, что человек, живущий бесконечное число идентичных жизней, не помнит себя ни в одном из существований: «Шутка, как видите, но не менее смешная, то есть не менее трагическая, чем шутка Ницше, шутка льва, который смеется. Отчего же смеется лев? Я думаю, от ярости, ибо его не может утешить то, что он уже был тем же самым львом прежде и будет им впредь» [17, с. 111].

Отдавая должное остроумию испанского философа, заметим, что смех льва, сам по себе парадоксальный, ибо лев смеяться не может, символизирует у Ф. Ницше просветленное состояние освобожденного духа, осознавшего безграничные возможности своей воли к самопреодолению. Оценка М. Унамуно лишний раз свидетельствует о сомнительности упрощенно-прямолинейного подхода к экзистенциальным по своей сути проблемам, ибо такой подход обедняет и вульгаризирует их метафизический смысл. В то же время, показательной является и характеристика автором «шутки льва» как смешной, **то есть** трагической. Все-таки М. Унамуно, тяготеющий к философии жизни, уловил амбивалентность вечного возвращения, соединяющего в себе и пародийность неполноценного человеческого существования, и трагичность его повторения, и даже

інтерпретацію его властного превосхожденія, мифологізованого в ярості смеючогося льва.

Проблема истинного и неистинного существования была также в центре внимания украинских мастеров слова, внесших свою лепту в игровой элемент смеховой культуры. Так, Г. Сковорода, сатирически изобличая позорные обычаи общества, погрязшего в невежестве и жадности, расценивал лицедейство в земном театре жизни как отступление от благодати божественного чудотворного театра. Н. Гоголь, создавший карикатурный образ черта, свел демоническое к профанному, «приземлив» дьявола и сделал его мелким животным, а через полтора столетия европейские постмодернисты объявили человека «животным поверхности» наподобие клеща или блохи. Сам Н. Гоголь признавался, что все, над чем он смеялся, становилось слишком печальным. Примечательно, что со страшным смехом «Мертвых душ» А. Герцен связывал (наравне с деятельностью Белинского и Грановского) возникновение нигилистического склада мыслей: «К этому времени принадлежат первые зарницы нигилизма – зарницы той совершеннейшей свободы от всех готовых понятий, от всех унаследованных обструкций и завалов, которые мешают западному уму идти вперед со своим историческим ядром на ногах...» [3, с. 348].

О. Кобылянская, которой смолоду было присуще трагическое мироощущение, характеризовала жизнь как «безглуздый, жалюгідний фарс» [6, с. 154]. Леся Украинка сравнивала судьбу писателя с судьбой *Mädchen für alles*, так как, сколько бы он ни брал на себя, никто не предложит ему отдохнуть [15, с. 14]. В период трудной болезни ей приходится сказать *a la Ніцше*: «*Мама, ich werde dumm!*...» (мама, я становлюсь дурным), и добавить: «*Та нехай же він з великого ума зійшов, а я ж з якого?*» [16, с. 372]. Самоирония Леси, свидетельствующая о ее поистине прометеевском мужестве, давала ей возможность находить равновесие в кажущейся дисгармонии и смятение – во внешней упорядоченности. И. Франко, провозглашая вечную память XIX столетия как веку колоссальной борьбы и вместе с тем – веку большого фарисейства, устами своего героя Зенона протестует против науки, которая якобы эмансипировалась от догм и пошла рыться в мелочах: «*Певне, повинходила міліони хробачця, старих черепів та сотки порозбиваних планет. А що нам із того? Чи, знаючи се все, ми робимося мудріші? Ні, ми робимось хіба мішками, в які напаковано всякого сміття, а для життя, для дійсної життєвої боротьби ми нездалі!*» [18, с. 295-296]. Горькая ирония, заключенная в этих словах, направлена и против человеческой бездеятельности, и против бездушной механизации ума, пребывающего в так называемых «старых черепах».

В целом, метафизика смеха как воплощение философской рефлексии иллюстрирует не столько трагичность бытия, сколько способность человека к ее бесконечному преодолению. Критическое мышление, исследующее возможные варианты и способы существования истины, подчеркивает ее условность и дискурсивность, ее изначальную интенцию на соотнесенность с чем-либо уже известным, ставшим феноменом оценочного сознания. Готовой, законченной, чистой истине философия смеха противопоставляет вечно живое стремление к ней, связанное с множеством ошибок и заблуждений. Такой тип мышления нацеливает на философский диалог, не имеющий ничего общего с ворчливостью и угрюмостью, учит возвышаться и над узостью мышления, и над «скучными» качествами человека. К проблемам человеческого существования такая философия подходит не с позиции уныния и осуждения, а с точки зрения принятия и творческой решимости.

События нашего времени обнаруживают многомерность культурных практик и философских оснований. Мы стоим на распутье между вышедшим из игры прошлым и еще не состоявшимся будущим, между страхом небытия и смехом надежды; но любое распутье предполагает дальнейший выбор пути. Жить, сомневаться и философствовать означает всегда быть в ценностном поиске. Блуждая в лабиринтах критического мышления, реализуя

возможности и нужды инакомыслия, философия смеха дает нам необходимое экзистенциальное пространство для бесконечного самоосуществления.

Список использованной литературы

1. Андреев Л. Н. Иуда Искариот // Андреев Л. Н. Избранное. – М.: Современник, 1982. – С. 258-314.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр / Пер. с фр. и сопроводит. ст. С. Зенкина. – М.: Рудомино, 1999. – 222 с.
3. Герцен А. И. Еще раз Базаров // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Ред. коллегия: В. П. Волгин и др. – Т. 20. – Кн. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 335-350.
4. Голозубов А. В. Теология смеха как феномен западной культуры / А. В. Голозубов. Монография. – Харьков: ТО «Эксклюзив», 2009. – 468 с.
5. Карасев Л. В. Философия смеха / Л. В. Карасев. – М.: РГГУ, 1996 – 222 с.
6. Кобилянська О. Ю. Щоденники / Слова зворушеного серця: Щоденники; Автобіографії; Листи; Статті та спогади / О. Ю. Кобилянська. Упоряд., передм. Ф. П. Погребенника. – К.: Дніпро, 1982. – С. 17-194.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат., коммент. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева / Вступ. ст., общ. ред., сост. С. А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 15-112.
8. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки: Пер. с франц. В. В. Кузнецова. – СПб.: «Владимир Даль», 2001. – 331 с.
9. Маркузе Г. Розум і революція // Зарубіжна філософія ХХ століття. – У 6 кн. – К.: Довіра, 1993. – Кн. 6. – С. 219-227.
10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 302 с.
11. Паскаль Б. Письма к провинциалу // Лабиринты души / Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Симферополь: «Реноме», 1998. – С. 209-408.
12. Подорога В. А. Выражение и смысл / В. А. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.
13. Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах / Сост.: В. Н. Назаров, Г. П. Сидоров. – М.: Политиздат, 1989. – 605 с.
14. Скворода Г. Кільце // Скворода Григорий. Твори: У двох томах. – Т. 1 / Перекл. М. Кашуби; Передм. Олекси Мишанича. – К.: «Обереги», 1994. – С. 359-412.
15. Українка Леся. До І. Я. Франка. 13-14 січня 1903 р. // Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – Т. 8. – К.: Вид-во «Наукова думка», 1979. – С. 11-20.
16. Українка Леся. До О. П. Косач (сестри). 2 липня 1897 р. // Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – Т. 10. – К.: Вид-во «Наукова думка», 1978. – С. 372-373.
17. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов; Агония христианства / М. Унамуно. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
18. Франко І. Я. На склоні віку. Розмова вночі перед новим роком 1901 // Франко І. Я. Збір. творів: У 50 т. – Т. 45. / Упорядн. та комент. В. С. Горського, В. Д. Литвинова, Г. М. Чабан. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 286-299.
19. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
20. Эко У. Имя розы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://book-online.com.ua/read.php?book=5821>.

21. Kuschel K.-J. *Laughter: a theological essay* / Karl-Josef Kuschel. – N.Y.: Continuum, 1994. – xxi, 150 p. Kuschel K.-J. *Laughter: a theological essay* / Karl-Josef Kuschel. – N.Y.: Continuum, 1994. – xxi, 150 p.

Стаття надійшла до редакції 17.11.2014

Н.М. Ємельянова

ФІЛОСОФІЯ СМІХУ В ЛАБІРИНТАХ КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

У статті міститься аналіз філософії сміху як критичної рефлексії відносно засад людського буття в його трагікомічному вимірі. Шляхом компаративного аналізу філософських концепцій від античності до сьогодення виявляється позитивна роль філософії сміху. Демонструючи умовність і дискурсивність істини, схоплюючи протиріччя індивідуального та соціального життя, філософія сміху реалізує можливості й потреби інакомислення. В цілому, філософія сміху у контексті критичного мислення ілюструє не стільки трагічність буття, скільки здатність людини до її нескінченного подолання.

Ключові слова: філософія сміху, критичне мислення, сумнів, іронія, гра, людське буття, екзистенційне, істина, помилка.

N.M. Yemelyanova

PHILOSOPHY OF LAUGHTER IN THE LABYRINTH OF CRITICAL THINKING

The article tackles upon as a critical reflection with regard to the human existence in its tragicomic dimension. The positive role of the philosophy of laughter is determined by the comparative analysis of philosophical concepts from antiquity to the present day.

The game of philosophical thought is being investigated as well as tragicomic dimension of the reality existing implicitly through the history of the world philosophy from its cosmocentric origins to the paradoxical frills of postmodernism is under analysis. The most reasonable theories among those which explain the phenomenon of laughter is the theory of non-compliance. According to it laughter is generated by a disproportion between our expectations and the reality.

The theological aspect of the culture of laughter is considered on the basis of the plot of the novel «Name of the Rose» by Umberto Eco, where to find the truth they throw the path of religious fanaticism and philosophical doubt, authoritarianism and ideological pluralism together. It is emphasized that the philosophy of laughter is being intensively developing within the postmodern discourse, where the irony becomes the planned type of relationship.

There is the comparative analysis of the metaphysics of laughter by Fr. Nietzsche and M. Foucault. It allows us to conclude that effective symptom of petrified truth being destructed is their derision. Finished and absolute truth is contrasted with the eternal desire to know it with a lot of mistakes and errors. The problem of the true and the untrue existence is also illustrated by the works of Ukrainian word-men who have made their own contribution to the game element of the culture of laughter. It is argued that the critical thinking to explore possible options and ways of human existence reveals not only its tragedy but a person's ability to overcome it. The philosophy of laughter wandering in a maze of critical thinking realizes the needs of dissent and it gives us the necessary existential space for endless self-realization.

Key words: philosophy of laughter, critical thinking, questioning, irony, the game, the human existence, the existential, truth, delusion.