

СМІХ ЯК АНТРОПОРЯТІВНИЙ ЧИННИК ТА ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА КРИТИЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Першу спробу теоретично доторкнутися до феномену сміху я зробив восени 1996 року на перших Філософських читаннях, присв'ячених пам'яті Павла Копніна. **Але є перш за все певна екзистенціальна передумова такого звертання до цієї проблеми.** Увесь попередній відтинок життя моя причетність до цієї сфери була радше “практичною”: у шкільні роки таланило на вчителів яскравої гуморної вдачі (художник і географ Г. С. Турчак та мово-літературознавець Ю. Й. Середенко – присвята їм міститься у моїх книжках. “Человеческое мироотношение: данность или проблема?” – 1993 р; “Людина. – Екзистенція. – Історія. – 1996 р.), в університетські роки таку ж вдачу вгледів у свого наукового наставника І. В. Бичка, у попередника на посаді голови студентського наукового товариства, аспіранта А. С. Канарського, з яким часто спілкувався, та у кураторів СНТ В. О. Босенка й В. В. Колобкова. Щовесняні студентські “Дні науки” містили, поряд з теоретичною, чималу гуморну потугу (у шістдесят сьомому дожартувалися до того, що партбюро заборонило робити конференцію під Марксовою тезою “Досі філософи лишень пояснювали світ, проблема ж у тому, аби змінити його” – “Що це ви замірилися змінювати?! – і ми мусили “переїхати” до малої актові зали Академії наук, де зібралися разом з Інститутом філософії). Насичене гумором середовище, про яке багато чув ще на студентській лаві, я застав, прийшовши з неї до шойно згаданого інституту – директорствував тут тоді вже наступник П. В. Копніна “гегельянець” В. І. Шинкарук, але атмосфера зберігалася й була нам дуже до снаги (навіть такий жорсткий “істматівець”, як В. І. Куценко, направлений сюди “інстанціями” для ідеологічного зміцнення, часто визнавав “Ваш галльський гумор переконує, завдячуючи метафорі, багато швидше, ніж теоретичне доведення”). “Московські” вітри доносили до нас оповіді про витівки гострословів О.З інов'єва, та Е. Ільєнкова, тбіліські – про директора тамтешнього Інституту філософії, потомка грузинських князів Н. Чавчавадзе, ростовські – про іскристого В. Давидовича, з Одеси віяло теплим вітром гумору А. Уйомова. **Такою була екзистенційна передумова пізнішої рефлексивної зацікавленості питанням про сміх.**

Отож на вже згаданих “Копнінських читаннях”, розмірковуючи щодо обставин, які допомагали прогресивним українським філософам-шістдесятникам витворювати й підтримувати за несприятливих політико-ідеологічних умов “атмосферу проблемності” (відомо, що терміни “проблема” та “гіпотеза” – ключові у філософжиткові П. Копніна), я висловив припущення, що гострота світобачення й світовідчування, притаманна інтелектуалам Копнінового кола, дуже часто живилася гумором, іронією, а то й сатирою (Анатолія Канарського взагалі в ті часи називали “Вольтером української естетики”). Відчуття гумору я схарактеризував як “субліформу” інтелектуальної свободи за умов, котрі її унеможливають. Воно забезпечувало наявність *інтервалу поміж мисленником та антимисленнєвим середовищем, який сприяв критичній рефлексії* [Див.: 13].

У зв'язку з цим послався на вельми промовисту особливість тоталітаризму, підмічену ще одним з представників молодшого покоління вітчизняних шістдесятників – Вадимом Скуратівським: тоталітаризм є концентрованою відсутністю гумору. Тож мабуть гуморна вдача, навіть якщо її носій не заторкує соціально-економічних, політичних та ідеологічних реалій, є ще й принципово антитоталітарною. (Яскравий приклад, що його пригадують старожили провідної науково-дослідної філософської установи України – коли П. Копнін, її керівник з 1962 по 1967 рік, оглядаючи чергову інститутську стіннівку “За творчу думку”, в якій не було на нього карикатури, зробленої М. Поповичем, казав усім – “погана газета”).

Того, хто схильний кваліфікувати дану характерологічну й культурологічну особливість як непричетну до справи філософування, відсилаємо до вельми прикметного

спостереження у “Антропології з прагматичної точки зору” Імануїла Канта: про дотепність як вияв мисленнєвої свободи, а серйозну “здатність судження” – як те, що може ту свободу обмежувати. Кенігсбергський філософ писав: “Перша – то квітка юності, друга – достиглий плід старості. Хто поєднує високу ступінь того й іншого в однім витворі власного духу, є *прозорливим*” (§55). Прикметно також, що феномен рефлексії віднесено у “Критиці чистого розуму” не до царини суто пізнавальної, а до “стану душевності”, у якому ми насамперед ладнаємося знайти суб’єктивні умови, за яких можемо досягти понять [Див.: 6, с. 195], а в “Антропології...” розглянуто як фактори, що сприяють “культури душі” та її “дієтиці” навіть “безцільну гру” (§ 14) та “мистецтво розваг” (§47).

З наведеними думками чільного представника класичної філософської традиції перегукуються розмірковування посткласика Ф. Ніцше, до якого такий прихильний сучасний філософський постмодерн. У “Веселій науці” знаходимо вдале порівняння інтелекту більшості людей з “громіздкою, підозрілою, скрипучою машиною, завести котру – суцільна тяганина (Перша книга, § 327), в той час як доконечно потрібна “майже епікурейська схильність до пізнання” (§ 375), схожого на сонячну і таку, що легко здійсється, “дополудневу пісню” – вона не злякає, а привабить навіть цвіркуна (§ 383). Ніцше вважає, що “сміятися над собою (а то є, зауважу, найвищий вияв гуморної вдачі – *V.T.*) так, як варто б сміятися аби висміятися *за всією правдою*, “збагнувши безмежність свого мушачого або жаб’ячого убозтва”, – для цього досі “кращим людям бракувало відчуття правди, а найталановитішим геніальності” (§ 1). Сміх та веселу мудрість, як і трагічне, не без підстав віднесено тут до “необхідних засобів” збереження людського роду. Не менш фундаментальною є заувага, що ці засоби самозбереження діють за схемою “припливу та відпливу” (§ 1).

“Весела мудрість” на часі щоразу, як щезає довір’я до життя й останнє стає *проблемою*. Адже тоді любов до життя вельми нагадує любов до жінки – але, зауважує Ніцше, – такої жінки, котра викликає у нас ревності й *сумніви* (Цит. праця – § 3).

Характеризуючи родорятівні функції гумору і передіраючи в майбутньому той тип світовідношення, коли “сміх поєднується з мудрістю”, Ніцше не без підстав нагадує примітні епізоди з історії європейської культури, коли “коротка трагедія” зрештою переходила завжди в “довічну комедію існування”, нагадуючи слова Есхіла про “хвили незліченного сміху”, які повинні ще розвертисся “над найвеличнішим із трагіків” (§ 1). Дослідники давньої літератури зафіксували що, починаючи з трагедій Еврипіда, герої котрого вже мало різняться од звичайних людей його часу, з’являється спокуса *комічного пародіювання трагедії*. На повну силу таке пародіювання забуяло у так званій Середній комедії: зокрема, у грецького комедійного поета Менандра сцена “впізнання” покинутими дітьми своїх батьків (і батьками дітей) запозичена з Еврипідової трагедії, звідкіль вона потрапила у Аристофанову комедію “Кокал”, яка не дійшла до нас [Див.: 12, с. 65, 75]. Подальша ж історія людства засвідчує, що “припливи та відпливи” трагедії й комедії відбуваються... в один і той самий час. Особливо прикметним стало найдраматичніше двадцяте століття. **Тому звертання до проблеми значущості і ролі сміху у житті людини в даній статті виявляється вельми актуальним. Стаття має на меті проаналізувати функцію сміху як чинника спасіння людини у трагічному контексті історичного буття, коли комічне і трагічне переплітаються в неймовірний клубок людського існування, а також його пізнавальні можливості.**

Приміром, досвід першої світової війни народжує не тільки літературу “втраченого покоління”, але й “швейкизм”, котрий нещадно висміює передумови цієї втраченості. Прикметно, що якраз з 1914 року упродовж півтора-двох десятиліть з’являються не тільки “У наші часи”, “Фієста” й “Прощавай, зброе!” Е. Хемінгуей та “На західному фронті без змін” і “Три товариші” Е. М. Ремарка, але й “Пригоди бравого вояки Швейка” Я. Гашека, а у кінострічках Чарлі Чапліна (від “Заробляючи на життя”, “Блудяги”, “Роботи” до “Імігранта”, “Собачого життя”, “На плече”, “Малюка”, а також “Вогнів великого міста” й

“Нових часів) виясковано трагікомізм (рівно як і комітрагізм) людського існування. Досвід “соціалістичного тоталітаризму” отримав своє комітрагічне зображення у відомому сатиричному романі І. Льфа та Є. Петрова. Не стали винятком і фашизм та друга світова війна – їхньою трагікомічною (=комітрагічною) візитівкою стають “Великий диктатор” Чарлі Чапліна (1941) та “Внутрішній досвід” Жоржа Батая – книгу “складено” 1941-1942 рр. переважно із текстів, видрукуваних 1936 року, а сюжет, котрий нас цікавить, сконцентрований у розділові, який має назву “Предтеча страти (або комедія)”, де запроклямовано “безмежну царину сміху” – як наріжну особливість людського існування. Ж. Батай кваліфікує зміст цієї глави як “звіт щодо комедії”, котру він удавав і котра “виливається в трагедію – як і навзаєм”.

Акцентуючи на невикорінюваній амбівалентності людського світо- й самовідчування, французький мисленник робить принциповий антропореклексивний висновок щодо закоріненості світу в амбівалентність людського способу буття. “Всезагальний сміх має на думці відсутність справжньої туги, проте ніщо, окрім туги, не зможе народити сміху” [2, с. 182]. Чи не прихована тут світоглядова опозиція щодо всуціль песимістичного світовідчування, продекларованого самою назвою опублікованого 1938 р. роману Ж.-П. Сартра. “Нудота”?

Справді, “Нудоту” (та дотичні до неї екзистенціалістські візії людини і світу) поєднує з “Внутрішнім досвідом” відчування кожним із нас основоположної недостовірності свого місця у світі (де ми перебуваємо, залишаючись абсолютно сторонніми). “Ніщо не виправдовує існування” – цю головну ідею Сартр втілює у персонажеві, світо- й самовідчування котрого є “екстремальним випадком” прозріння щодо *невикорінюваності туги – як фундаментальної властивості людської реальності* [1, с. 28-31].

Песимістичному прозрінню Антуана Рокантена Ж. Батай протиставляє прозріння оптимістичне. *Усвідомлення малої надійності всього у світі, а то й потаємної відсутності будь-якої достеменною надійності, вивільнює” пародійність сміху на всій тривалості людського життя, що випала на нашу долю.* “Коли група людей заходиться сміхом, спричиненим якоюсь безглуздою фразою або неухвалним жестом, крізь неї пробігає струм напруженого сполучення. Кожне відособлене існування виходить за свої межі завдячуючи образіві, що в нім виказують себе заблудження зашкарублї відособленості. Існування у якомусь пориванні виходить із себе, одразу відкриваючись заразливості течії, котра лине йому навстріч – охоплені сміхом люди схожі на морські хвилі, поки лунає сміх, між людьми немає жодних перегородок, вони – нерозливвода” [2, с. 181-182]. Як бачимо, сміх постає тут свого роду онтологічною передумовою нового різновиду гуманізму – того, що виникає тільки віч-на-віч з абсолютною неугаразденістю й загадковістю буття.

Сміх репрезентує в данім разі вельми специфічну іпостась людського досвіду – “досвід-межу”. Відтак, він є альтернативним не тільки щодо Сартрової “туги” й “нудоти”, але й щодо К’еркегорівського “відчаю”. (Пам’ятається, саме через “досвід-межу” характеризував гуморну здатність свого рідного народу М. Мамардашвілі: “гадаєте, грузин сміється від радості? Ні, він сміється, коли, здавалось би, повна безвихідь!”) У передмові до цитованої книжки Ж. Батай кваліфікує її саме як своєрідну оповідь про відчай: “світ дано людині яко загадку, котру належить відгадати..., правду кажучи, я сягнув самісінької межі в розв’язанні проблем, новизна й незорість котрих доводили мене до екстазу” [2, с.12-13]. Такий межосміховий досвід уможлиблює не тільки екзистенційне порятунання свого носія, але й когнітивне. Ж. Батай наголошує на тому, що *сміх відкрив перед ним поле співпадань даних “усезагального емоційного пізнання” – та даних дискурсивного розуму!*

Чому таким пізнавально-значущим є сміх? Для цього варто зіставити його з відчаєм. Останній у своїх не сакральних виявах не сприяє тому, аби його носій “дистанціювався” від ситуації, яка викликає у нього цей стан (своєрідне дистанціювання описане у “Хворобі до смерті” С. К’еркегора щодо сакральних виявів страху, жаху,

нарешті, відчаю, котрий кваліфіковано у щоденникові як такий, що “розвиває у людині її найвищі сили” – Див.: 14, с. 19). Сміх же є наслідком певного відсторонення, дистанціювання від небажаної ситуації. “Певного” – не означає “малозначущого”, бо ж наслідком відсторонення стає у даному разі “перевертання” смислової ієрархії: жахливе стає смішним, а отже позбавляється жахливості: смішним, зауважує Ж. Батай, є те, чого я не в силах подужати [Див.: 2, с. 127], а етолог К. Лоренц у праці “Так зване зло” кваліфікує сміх як розвинутішу форму тваринних “ритуальних вітань” – як переорієнтовану загрозливу повагу, переорієнтовану агресію. Чи не постає в даному разі сміх як не сакральне alter ego сакрального відчаю? І чи не пов’язана та alter ego-вість з тим, що сміх є наслідком специфічного погляду людини на світ та на саму себе: італійський письменник Луїджі Піранделло (початок його літературної діяльності – поетична збірка з прикметною назвою “Радісний біль”) у есеєві “Гуморизм” (1908) влучно поіменував той погляд як “відчуття протилежного”? Приміром, світ гоголівських “Мертвих душ” – то, за влучною кваліфікацією М.Бахтіна, “світ веселого пекла”, яке вельми нагадує світ четвертої книги Ф. Рабле “Гагрантюа і Пантагрюель”. Схоже “веселе пекло” бачимо у “Дванадцяти стільцях” та “Золотому теляті”.

Пізнавальна значущість сміху спричинена, на мою думку, тим, що його передумовою є своєрідна “редукція” – принаймні, у тій її іпостасі, котру зафіксовано “Картезіанськими роздумами” М. Мамардашвілі. Редукція чиниться у даному разі заради досягнення певного “метафізичного нульового стану”. То є стан ніби якоїсь “іншоїстоти”, яка першим (ніби марсіанським) поглядом дивиться на наші земні ворушіння і когітації. Йдеться про свого роду кінцевий пункт метафізичної межі світу, де усі факти і стани рівноправні й рівнобайдужі, всі – рівновипадкові, як і їх смислова ієрархія й субординація. [Див.: 9, с. 28]. У “Лекціях про Пруста” здатність до такого бачення доведена до застигання у позиції мисливського “божого пса” перед кожною річчю, яка не привернула б уваги нормальної пересічної людини [9, с. 228]. Але чи не означає така здатність, поміж іншим: здатність зіставити – незіставлюване, поєднати – непоєднуване, порівняти – непорівнюване тощо. А найістотніше: чи таке вже альтернативне те, що в данім разі поєднується? Можливо, поєднується щось із “своїм іншим”?

До речі, Гегель, у “Науці логіки” кваліфікуючи протилежність як те, що містить у самому собі *одне та його інше, себе та своє протилежне* (§ 120), застерігає, що такою її бачить тільки спекулятивне мислення. “Розсудкові” ж взаємозумовленість протилежностей здається настільки парадоксальною, що він не хоче “сприймати її всерйоз” (§ 88). – *А якщо не всерйоз?* Чи не оце саме маємо, коли дивимося на щось парадоксальне “очима” сміху або перевертаємо звичну ієрархію й субординацію?!

Можливо, в цьому разі стає “спекулятивнішим” сам розсудок (здоровий глузд, житейський реалізм тощо)? Можливо він, як Берлага у І. Ільфа та Є. Петрова, чинить це “не заради істини, а заради правди”? Можливо, є якась “екзистенційна правда”, котра важить для нас більше, аніж найвишуканіший спекулятивно-діалектичний дискурс та істина, отримана завдячуючи йому?

Для того, аби дати відповідь на ці питання, нам доведеться ще раз повернутися до закоріненості сміху в амбівалентність людського способу буття, до його екзистенційних витоків.

Розпочнемо з буденної сміхової ситуації. Чоловік сидить на стільці. Потім він встає, аби щось сказати. Коли він збирається сісти знову, хтось позаду нього тихенько прибирає стільця. Замість сісти, чоловік падає. Ті, хто за цим спостерігають, сміються. – Здавалось би: до чого тут амбівалентність людського способу буття?

У антропологічних розмірковуваннях Еліаса Канетті [5] співвіднесено антропостверджувальний зміст кількох “позицій людини”, на котрі ми вийшли у наведеному прикладі: стояння, сидіння, падіння, лежання. *Стояння* втілює відчуття людської само-стійності (воно закорінене, мабуть, у спогаді про те, як у дитинстві ти

вперше сам став на ноги). Той, хто підвівся, завершив певне зусилля, і він став таким великим, як це для нього можливо взагалі; хто стоїть уже довго, немовби втілює цим певну ідею опору та власної непорушності. Стояння справляє враження ще не використаної енергії, воно – центральна позиція, з якої можна змінити позу чи почати якийсь рух. *Сидіння* імітує верхову їзду або сидіння на троні, який прадавньо стояв на підкорених тваринах чи людях, що мусили носити володаря. Кожен, хто сидить, тисне на щось безпорадне і нездатне активно виявляти протидію (=на щось, позбавлене само-стояння). *Лежання* репрезентує “роззброєння” людини. Той, хто лежить, часто викликає відчуття безпорадності, він ні в чому не вільний, він припадає до всього, до чого тільки можна (щоправда – він може раптово підхопитися, перейшовши з низького положення до найвищого). Людина може лежати тому, що відпочиває, або тому, що дуже хотіла б устати, проте – не може. Відтак, що символізує *падіння*? Воно символізує хоча б тимчасову *втрату спроможності* (до само-стояння).

Чи може така символізація викликати сміх? У наведеній абзацом раніш побутовій ситуації так і сталося. Відбулося це, скоріш за все, тому, що оголилася така принципова антропологічна обставина, як негарантованість людської самодостатності: тільки-но я відсовую стільця – достатність поважного пана поступається місцем остаточної його недостатності, – зауважує Ж.Батай.

Чи не стикаємося ми тут з фундаментальною антропологічною колізією? Людина – несамодостатня істота. Але вона прагне подолати це почуття несамодостатності. У витворюваній людьми “світоглядівій композиції” вся влада належить центрові, який робить нищими довкільні елементи. Центр стає самодостатнім. У дитини ілюзію достатності спочатку викликають батьки. Згодом – відносно міцні соціальні об’єднання. Сміх викликає все, що, претендуючи на достатність, розписується у своїй недостатності. Це може бути і батько, і центр, і інша людина. *Сміх викликає будь-що, що невиправдано зазіхає на самодостатність.*

Пікантність окресленої антропологічної колізії – в тому, що вона стосується людської особливості, котра, за влучним спостереженням Анрі Бергсона, є *найбільш поверхневою* – та, водночас, *найбільш глибокою* [Див.: 3, с. 141]. Послуги, які люди надають цій антропологічній властивості, є найбільш нещирими з усіх послуг, проте саме вони залишають по собі найтривалішу вдячність. Як така, ця властивість навряд чи є вадюю, але однак всі вади збираються навколо неї та, підсилючись, намагаються перетворитися на засіб задовольнити її.

Найменування цієї антропологічної властивості – пиха. Межі її побутування: від буденних приватних ситуацій – до будь-яких форм публічного життя та будь-яких виявів культури, включно до культури філософування.

Сміх – то особливий вияв екстатичності людської істоти, він засвідчує міцну вітальність свого носія. Недарма, вислідковуючи свого роду феноменологію сміху, Петер Слотердаjk убачає започаткування Веселої Науки ще в Діогена Синопського, котрий чи не першим зафіксував “перетворення серйозності фальшивого життя на фальшиву серйозність філософії” [11, с. 517]. В антифілософських жартах Діогена справді можна побачити своєрідний кіничний екзистенціалізм – критичний екзистенціалізм сатиричної свідомості, яка, зорієнтована водночас на природу й розум, перетинає простір серйозно представленої європейської філософії, успішно конкуруючи з різновиявами “неповороткого дискурсу”. (Зауважимо, що тут здоровий глузд успішно конкурує із спекулятивним мисленням – як тільки воно збивається на пихатість.) Відтак, Весела Наука, започаткована Діогеном, є виявом послідовного реалізму, який зугарний сміятися “тотальним, без спазм, сміхом, що наче страшний звір роздирає ілюзії та позерство” [11, с.150]. Свого роду візитівкою такого реалізму я вважаю відому “сміхову транскрипцію” наріжного принципу філософії прагматизму у безсмертних “Пригодах бравого вояки Швейка”, антропорятівна потуга котрої здається мені неперевершеною: “*як би там не*

було, яось-таки було, бо ж ніколи не було, щоб геть ніяк не було". Стосується наведене здоровоглуздіє минулого, сучасного чи майбутнього – в кожному разі воно вселяє у світоуявлення людини реалізм, оптимізм, здатність до хоч якогось само-стояння.

Коли ж в одному гуморному висловлюванні "буттєвісність" стверджується аж чотири рази – це відкриває перспективу вибудувати свого роду життєстверджуючий квадрат (за аналогією із "квадратом афектів" у "Трактатові щодо людської природи" Д. Юма), ліва сторони котрого – "приємне буття", права – "неприємне буття", верх – "стосовно Я", низ – "стосовно іншої особи". Прошу розглядати пропоновану мною перспективу як свідчення можливості щопліднішої взаємодії "когітальної" та "ріретальної" (від "rire" – сміятися) здатностей людини.

Наведені міркування щодо сміху дають можливість **дійти певних висновків**, що, може, сміх – то екзистенційно-рефлексивна іпостась невіддільного од cogito картезіанського сумніву. Іпостась, котра не поступається, а нерідко й перевершує сумнів рефлексивно-спекулятивний, або, принаймні, випереджає його – як передумова зафіксованої Кантом здатності суб'єкта світовідношення до продуктивної уяви, закорінена у парадоксальності людського способу буття, у його фундаментальній несамодостатності.

1. Alberes R. – M. Jean-Paul.Sarte/ Paris/ Ed/ Unsversitaires. 1964.
2. Батай Ж, Внутренний опыт. СПб. 1997.
3. Бергсон А. Сміх. – К., 1994.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наук логики. – М., 1974.
5. Канетті Е. Маса і влада. – К., 2002.
6. Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2001.
7. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр.соч. В 6 тт. – Т. 6.
8. Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми. – К., 2000.
9. Мамардашвили М.К. Лекции о Присте. – М., 1995.
10. Ницше Ф. Веселая наука //Соч. В 2 тт. – Т. 1. – М. 1990.
11. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. – К., 2002.
12. Соболевський С. И. Аристофан и его время. – М., 1957.
13. Табачковський В. Г. Павло Копнін очима молодшої генерації філософів-шістдесятників // Філософські читання пам'яті Павла Капніна (4-5 жовтня 1996 року). – К., 1996.
14. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.