

cal, and culturological material. That is why they can be seen not as just a way of easier presentation of the complex material, but also as a method of creating a new scientific and cultural context.

Keywords: humor, paleontology, popular science.

References

- Gabdullin, R. (2013) *Doistoricheskaya zhizn* [Prehistoric Life], Moskva: OLMA, 303 p.
- Dikson, D. (2017) *Posle cheloveka. Zoologiya buduschego* [After a Man. Zoology of the future], Moskva: KoLibri, Azbuka-Attikus, 240 p.
- Eskov, K. Yu. (2012) *Udivitel'naya paleontologiya: istoriya Zemli i zhizni na ney* [Amazing paleontology: the history of the Earth and life on it], Moskva: ENAS-KNIGA, 312 p.
- Zhuravlev, A. (2006) *Do i posle dinovavrov* [Before and after dinosaurs], Retrieved December 19, 2018, from <https://www.litmir.me/br/?b=154702&p=18>
- Zhuravlev, A. (2015) *Parnokopyitnyye kityi, chetyrehkryilyye dinovavryi, begayushchie chervi...* *Novaya paleontologiya: realnost, kotoraya udivitel'nee fantaziy* [Artiodactyl whales, four-winged dinosaurs, running worms ... New paleontology: a reality that is more amazing than fantasies], Moskva: LomonosovЪ, 288 p.
- Ivahnenko, M. F. (2001) *Tetrapodyi vostochno-evropeyskogo plakkata pozdnepaleozoyskogo territorialno-prirodnogo kompleksa* [Tetrapods of the East European plackat of the Late Paleozoic territorial-natural complex], Perm, 200 s. Retrieved December 19, 2018, from https://books.google.com.ua/books?id=N524Vah8MRAC&pg=PA15&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false
- Ivahnenko, M. F., Korabelnikov, V. A. (1987) *Zhivoe proshloe Zemli* [Living past of the Earth], Moskva: Prosvet, 255 p.
- Nel'gov, A. (2017) *Drevnie chudovishcha Rossii. Paleontologicheskie istorii dlya detey i vzroslyih* [Ancient monsters of Russia. Paleontological stories for children and adults], Moskva: Mann, Ivanov i Ferber, 144 p.
- Orlov, Y. A. (1989) *V mire drevnih zivotnyih*, [In the world of ancient animals] Moskva: Nauka, 163 p.
- Yakovleva, I., Yakovlev, V. (1983) *Po sledam minuvshogo* [In the wake of the past], Moskva: Detskaya literatura, 319 p.
- Fortey, R. (2008) *Life: An Unauthorized Biography*, London: The Folio Society, 380 p.

Стаття надійшла до редакції 19.03.2019.
Стаття прийнята 20.04.2019

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.1\(31\).186351](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.1(31).186351)

УДК 111.852:82.09

Євгенія Буцикіна

«ТРАНСГРЕСИВНИЙ СМІХ» ЖОРЖА БАТАЯ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ

У статті розглянуто поняття «смiх» у творчості Жоржа Батая як чуттєво-естетичну реакцію на випробовування «меж світу»; а також як метод філософування в рамках критики філософії Модерну (діалектики пана і раба Г. В. Ф. Гегеля). Здійснено аналіз концепції «стриманої та загальної економік» Жака Дерріда, у межах співставлення класичного філософського дискурсу («пан» Гегеля) та його «висміювання» Батаєм («суверен»). Окреслено ключові трактування Батаєвого «смiху» в сучасній естетичній та соціально-філософській думці.

Ключові слова: смiх, Батай, низьке, комічне, трансгресія, діалектика, модерн, пост-модерн, естетика.

Великі трагедії на початку ХХІ століття, зокрема – теракт 11 вересня 2001 року, спричинили переживання жителями усього світу нового, специфічного досвіду. Нехай цей досвід й опосередковано медіа, шокуюча картина падіння веж-близнюків змусила багатьох безпосередньо відчути момент, що розділяє історію людства на «до» та «після», випробовує межі прийнятної і дозволеного та змушує переоцінити і встановити нові границі між «сакральним та профанним, добрим та злим, нормою та патологією, здоровим глуздом та божевіллям, піднесеним та низьким, центром та периферією тощо» [Foucault 1963: 2]. Той тип комплексного переживання, який містить у собі етичну, естетичну та гносеологічну складові, французький мислитель ХХ століття Жорж Батай назвав «внутрішнім досвідом», а його послідовник Мішель Фуко окреслив як досвід «трансгресії»: «Трансгресія – це жест, звернений до межі; там, де на тонкому зламі лінії, миготить відблиск її початку, можливо, також уся тотальність її траєкторії, навіть саме її джерело. ... Межа і трансгресія зобов'язані один перед одним щільністю свого буття; немає межі, через яку абсолютно неможливо переступити; з іншого боку, буде марною будь-яка трансгресія ілюзорної або примарної межі. І чи існує взагалі межа без цього жесту, що блискавично долає та відкидає її?» [Jenks 2003: 754–755].

Дослідники ХХІ століття (Т. Бордан, К. Дженкс, О. Кирилюк, Д. Олльє, В. Табачковський, Л. Трехейр та ін.) і тепер продовжують звертатися до даної гілки філософського дискурсу саме через необхідність описати та проаналізувати межовий досвід як окремої людини, так і людства в цілому, що не мав прецедентів у минулому, але, водночас, виявляє засадничі аспекти людського світовідчуття та вибудовування свого Я в тотальній

гетерономності пізнаваного світу.

Зокрема, окремим моментом у сучасному процесі реактуалізації ідей Ж. Батая постає звернення до концепту сміху (*rire*), який має двовимірне тлумачення: 1) сміх як чуттєво-естетична реакція на випробовування («меж світу»); 2) сміх як метод філософування в рамках критики філософії Модерну. Ця двовимірність вбачається вже у подвійному значенні самого поняття у французькій мові: «*rire*» водночас позначає й іменник «сміх» (безпосереднє переживання), і інфінітив «сміятися» (теоретична настанова, метод). Відповідно, метою даної статті є аналіз концепту сміху у двох зазначених сенсових вимірах, що дозволяє нам також виокремити сміх як ключовий концепт у межах сучасної естетичної теорії, а також окреслити нову структуру естетичного знання в умовах розмиття меж, встановлених класичними естетичними категоріями: трагічне і комічне, піднесене і низьке, прекрасне і потворне.

Жорж Батай визначає свою філософію сміху як філософію «не-відання» (*non-savoir*): «... невідома природа сміху постає не як випадковість, але як недостатність інформації, або завдяки повному зануренню, ми ніколи не пізнаємо остаточно, проте саме невідоме змушує нас сміятися» [Bataille and Michelson 1986: 90]. Цей підхід Батая до досліджуваного предмету є визначальним: сміх позначений як сутнісна реакція на те, що ми принципово не можемо пояснити раціонально, і зокрема – реакція на межовий досвід, досвід переживання неможливого. Такий досвід можна грубо охарактеризувати як сукупність спонтанних реакцій в ситуації, що могла призвести до смерті, але не призвела. Саме це суперечливе переживання меж власного буття шляхом їхнього безпосереднього випробування ми називаємо трансгресивним. Аналіз даного переживання Батаєм призводить до його опису як принципового «не-відання», відповіддю на яке з необхідністю постає чуттєво-естетична реакція сміху.

Однак сам сміх, у межах даної настанови, вже не є елементом естетичного переживання комічного, адже останнє має необхідно спиратися на наявність суб'єкт-об'єктного стосунку. Під час сміху, як його уявляє Ж. Батай, суб'єкт звернений сам до себе, передусім через неможливість описати сукупність переживань «внутрішнього» досвіду. Адже цей досвід концептуалізується як ірраціональний, тобто такий, що не можна пізнати і помислити в модерній гносеологічній настанові: проявами такого досвіду, за Батаєм, постає смерть, екстаз, ритуал, жертвоприношення, еротизм, сакральне.

Окрім цього, трансгресивний характер «внутрішнього» досвіду дається в знаки як принципова надлишковість: надлишок (*excès*), або «проклята частина» постає ключовим концептом у філософії досвіду французького

мислителя. Надлишковість, на думку Батая, – це сутнісна характеристика людини. Звертаючись до роботи «Нарис про дар» соціолога Марселя Мосса, Батай наголошує на тому, що не вигода або накопичення є основою розвитку людини і суспільства, економічної, політичної, еротичної та естетичної сфер їхньої діяльності, а саме надлишковість, розтрата, яка передусім постає в актах дарування. Сміх також є вираження цієї розтрата, адже фізіологічно процес сміху – це ніщо інше, як розтрата енергії, через різке, повторюване виштовхування повітря та вигукування. Це та сама надлишкова реакція на непорозуміння, на несподіване, неправильне, приховане, що раптово «осяює». Тут буде доречною метафора М. Фуко: сміх як форма трансгресивного досвіду є блискавкою серед нічного неба, яка «перекреслює» темряву, що була байдужою до цього, але водночас «підкреслює» її, заново визначаючи темряву в її темрявості. В теоретичній настанові Ж. Батая надлишковість сміху постає як така, що дозволяє здійснити критику попередньої філософії як філософії принципового знання про досліджуваний предмет: «Знання вимагає певної стабільності пізнаних речей. Поле пізаного, принаймні в одному значенні, є сталим і дозволяє нам впізнати в ньому самих себе, у той час як невідоме не надає нам жодної підстави для власної стабільності, не зважаючи на його нерухомість. Стабільність, напевно, існує, проте самі лише межі зрушення нечіткі. Невідоме завжди і очевидно є тим, що неможливо передбачити» [Bataille and Michelson 1986: 89]. Позаяк сміх це реакція на непередбачене й, найголовніше, на непередбачуване, за логікою Ж. Батая, в умовах принципової непередбачуваності нашого досвіду в ситуації вибудовування світовідношення та світовідчуття, сміх має постати методом філософування.

Як зазначає австралійська дослідниця Л. Трехейр, опертям для цієї вибудови постає теорія пізнання І. Канта, зокрема – протиставлення ноуменів та феноменів. Ноумен є такою річчю, тобто об'єктом пізнання, яку неможливо схопити у чуттєвому досвіді, вона не є об'єктом нашої чуттєвої інтуїції, проте постає об'єктом позачуттєвим, робить цю інтуїцію можливою, тобто можливим перетворення «ніщо» у «щось» [Trahair 2001: 157]. Натомість, «ноумен» Ж. Батая не покладає початок знання, але проголошує його кінець. Не-відання артикулюється французьким мислителем як ствердження умов досвіду. Він позначає цю настанову як «зісковзування в прірву» (*mise-en-abime*), тобто прийняття непізнаваного як точки відліку вибудови аналізу власного досвіду, що в сучасному дискурсі позначається як «анти-інтелектуалізм» (Лібертсон). Проголошуючи зміну настанови, Ж. Батай заразом впроваджує критику теорії пізнання І. Канта як констатації наявності апріорної можливості пізнання феномену, а також діалектики Г. В. Ф. Гегеля. Ж. Батай проголошує, що суб'єкт в антитезі є

радикальною пасивністю. Його гетерономія вибудовується як чиста пасивність у світі без активності: таку настанову обумовлюють ідеї «смерті Бога» Ф. Ніцше (і, відповідно, його проголошення смерті модерного філософського дискурсу), а також концепт «несвідомого» З. Фрейда (який витискає кантівський ноумен і набуває трансцендентальної значливості). У такий спосіб, «не-відання» вивертає попередній дискурс і застосовує сміх як субверсивний інструмент.

Варто зазначити, що філософські ідеї Г. В. Ф. Гегеля (перш за все, його діалектику пана і раба) Ж. Батай засвоїв крізь призму тлумачення А. Кожева, нео-гегельянця російського походження, який читав лекції за «Феноменологією духу» у Парижі в 30-ті роки ХХ століття. Його студентами були також Ж.-П. Сартр, А. Бретон, М. Бланшо та інші видатні мислителі та літератори Франції. А. Кожев переосмислював ідеї Гегеля в контексті філософії Ф. Ніцше і З. Фрейда, феноменологічної настанови, а також нових загрозливих часів – курс лекцій завершився напередодні розв'язання II Світової війни. Це спровокувало специфічне віддзеркалення філософської системи Г. В. Ф. Гегеля в творчості Ж. Батай, яке можна позначити як «криве дзеркало»: свідомо викривляючи ідеї німецького філософа, Батай здійснив спробу сформувати нову, альтернативну систему, впровадження якої передбачає несерйозність та висміювання.

Такому висміюванню підлягає тотальна «філософія знання». Гегелівське поняття досвіду (Enfährung) збігається з пізнанням свідомістю самої себе. Діалектика розкриває логіку цього пізнання. За Гегелем, досвід – це діалектичний рух самопізнання, що переплітається із внутрішнім рухом і трансформацією пізнаваного об'єкта, відображає та уможливорює становлення Абсолютного Духу в дійсності. Натомість, батаєвський досвід сміху є втілення не-знання (не-відання) та його внутрішнього, особистісного переживання. Слід враховувати те, що немає нічого поза цим досвідом (немає самосвідомості) і, відповідно, маємо констатувати «радикальну пасивність суб'єктивного».

Ж. Батай впроваджує свою «філософію сміху», не аналізуючи причини та перебіг сміху як такого (він не погоджується з підходом до розгляду сміху А. Бергсона в його однойменній роботі). Висміювання Батаєм Гегеля опирається на модерністську диспозицію, йдеться про те, що філософія Гегеля починається з ніщо (негативність людини – «ніч в умовах світла») і закінчується ніщо: «... ця негативність людини, яка дана в смерті в силу того, що смерть добровільна (адже людина ризикує життям без необхідності, без біологічних на те підстав), все одно є принципом дії. Справді, для Гегеля Дія – це Негативність, а Негативність – Дія» [Bataille 1988: 327]. У цій негативності абсолютне знання, на яке претендує суб'єкт модерного філософського

дискурсу, за Батаєм, – є досягненням стану абсолютної непізнаваності. Ж. Батай неприховано «висміює» Гегеля, позначаючи стан божественності його суб'єкта як «трагі-комічний»: коли суб'єкт стає сувереном, Бог посідає місце регента: «Одна історія владна завершити те, що є, завершити в розгортанні часу. Таким чином, ідея вічного і нерухомого Бога виявляється – в цій перспективі – лише тимчасовим завершенням історії, на кшталт пережитку в очікуванні кращих часів. Тільки завершена історія і дух Мудреця (Гегеля), в якому історія виявила повне розгортання буття, а потім завершила це виявлення, а також тотальність його становлення займають суверенне положення, яке Бог посідає лише тимчасово, як регент» [Bataille 1988: 329]. Подібне співвідношення людини-«Мудреця» та божественного здійснюється шляхом звернення до смерті (саме перемога над страхом смерті є центральним моментом в прочитанні Гегеля Кожевим): однак якщо Гегель вибудовує філософську концепцію за законами трагедійного, то Батай пише свою комедію-відповідник. Адже для останнього усвідомлення суб'єктом власної смертності є підґрунтям для вибудовування трансгресивного досвіду у його варіативності – мислитель виокремлює та аналізує, зокрема, досвід свята, еротизму, сміху, сп'яніння та жертвоприношення. Так це коментує український дослідник О. Кирилюк: «... тінь смерті, що невідступно супроводжує цю швидкоплинну радість, наполегливо нагадуючи про себе в її кульмінаційній точці, змушує людину поглянути на весь цей процес як на те, що не уводить її від смерті, а, навпроти, наближає до неї. Через це ті органи, котрі дають людині можливість відчувати невблаганну неминучість останньої, органи, які покликані відтворити істот, подібних до батьків, але водночас і сприяти усуненню їх з життя, можуть стати предметом заперечення через насмішку» [Кирилюк 2003: 65].

Трагічність смерті в Гегеля – це диспозиція, самість суб'єкта, що набуває змісту за умов відчуження Іншого в усвідомленні смерті – так виглядає діалектика пана і раба: «Пан пов'язаний із рабом опосередковано через незалежне буття, бо саме цим утримують раба; це його ланцюг, від самоусвідомлення якого він у боротьбі не може абстрагуватись і через те виявляє свою залежність, засвідчує, що його незалежність полягає у формі речовості. Але пан – це влада над цим буттям, бо він засвідчив у боротьбі, що вважає його за щось негативне; оскільки пан – це влада над буттям, а те буття – це влада над іншим, то в цьому силіогізмі цей інший підпорядкований йому» [Гегель 2004: 141–142]. Цей взаємозв'язок постає (і в подальшому встановлюється А. Кожевим в ролі центрального) як боротьба страху перед фізичною смертю та звернення до смерті як засобу віднайдення меж самосвідомості і, таким чином, свободи.

Ж. Батай, у свою чергу, перетворює діалектику пана і раба у діалектику

домінування – служіння, звертаючись до «низького», еротичного дискурсу Д. А. Ф. де Сада, який розгортався в межах та паралельно офіційному Модерному дискурсу. «Суверен» Батая протиставляється «Пану» Гегеля як такий, що не вибудовує себе через антитезу рабству як страху смерті у скасуванні (*Aufhebung*), таким чином залишаючи раба як рівноправного в межах діалектичного взаємостосунку. «Суверен» Батая позбавлений цієї системності, він постає і реалізується у власному реготі як альтернативному способі світовідношення.

Таке протиставлення філософій Гегеля (Модерн) і Батая (модернізм) осмислює уже в ситуації Постмодерну Жак Дерріда: в роботі «Від стриманої економіки до економіки загальної» він порівнює дві філософії як економіки, повертаючись до початкового впливу на Ж. Батая роботи М. Мосса. Тим самим, Дерріда здійснює своєрідну систематизацію та те саме скасування (*Aufhebung*) двох антитетичних позицій.

З одного боку, Дерріда виокремлює економіку утримання Г. В. Ф. Гегеля: тезою постає продукування, антитезою – витрати, а результатом скасування є зиск. Класична економіка спирається на філософський дискурс Модерну із його настановою на позитивний характер людської свободи. Тут ми маємо задане значення, встановлену цінність та обмін, що знаменує ствердження абсолютного суб'єкта: «*Aufhebung* розуміється всередині кола абсолютного знання, воно ніколи не виходить за межі його замкнутого простору, ніколи не підвищує в невизначеності тотальність дискурсу, праці, сенсу, закону тощо. Оскільки гегелівське *Aufhebung* ніколи не підводить, нехай навіть утримуючи її, завуальовану форму абсолютного знання, воно цілком належить до того, що Батай називає “світом праці”, тобто заборони, сприйманої як такої і в своїй тотальності. (...) Гегелівське *Aufhebung*, отже, належить до стриманої економіки і виявляється формою переходу від однієї заборони до іншої, колообертом заборони, історією як істиною заборони» [Derrida 1967: 405].

З іншого боку, французьким філософом виокремлюється загальна економіка Ж. Батая: тезою постає принципова відмова від значення, від знання (відання), антитезою – розтрата, що посідає центральне місце. Результатом скасування (підваження) постає вияв значення у «вибуху сміху» (*éclat du rire*): «...Отже, лише порожню форму *Aufhebung* Батай може використовувати для того, щоб за аналогією позначити те, що ніколи раніше не було здійснено: трансгресивне співвідношення, що зв'язує світ значення зі світом нісенітниць. Цей зсув парадигматичний: внутрішньо-філософське, спекулятивне *par excellence* поняття змушене увійти в письмо, щоб позначити такий рух, який, власне, виходить за межі будь-якої можливої філософемі, складаючи її надлишок» [Derrida 1967: 405]. Таким чином, Дерріда

протиставляє «панування» і «суверенність» (тобто, розтрату самості) як пошук смислу (в опозиції до смерті) і жертвоприношення смислу (у висміюванні страху перед смертю).

Ж. Дерріда осмислює «операцію суверенності» Ж. Батая як встановлення господарювання, проте сама суверенність є по суті симуляційним дублюванням цього встановлення. Якщо Батай проголосив сміх як суверенність суб'єкта у стосунку до страху смерті як Іншого (варто сміятись над цим), то вже саме Дерріда означає сміх філософа як суверенний сміх над діалектикою Гегеля. Їх обох приваблює концепт сміху, що відображає мить суверенності в незнанні, в переживанні неможливого. Трансгресія стимулює *Aufhebung*, приєднує світ сенсу до світу безсенсовості. «Комічна операція» симулює діалектичне скасування та виробляє надлишок і тим самим реанімує текст Гегеля: це дозволяє Дерріда відновити письмо за умов встановленої батаєвської загальної економіки. Діалектичний взаємозв'язок «сєнс – нєнсєнс – комічне» він називає «комічною операцією» Батая, яка дозволяє вийти філософському дискурсу на рівень «високого письма» (*une lumière majeure*), в основі якого покладена відмінність (*différence*).

Сьогодні ми маємо можливість вбачати новий виток у даному дискурсі: сучасні дослідники філософських ідей Ж. Батая критикують його разом із Ж. Дерріда як таких, хто у «висміюванні» Гегеля лише доповнив і підтримав його філософську систему. Так, Т. Корн зазначає, що таке вибудовування дискурсу нагадує партію в шахи: Батай поставив «суверена» (негативність) як антитезу до гегелівського «пана», тим самим здійснивши та реалізувавши становлення Абсолютного Духу. Якщо Гегель грає, а Батай лише «змішує карти», то це не означає, що партія не відбулася [Cohn 1995: 90]. Дослідник Дж. Лібертсон зазначає, що Ж. Дерріда суперечить сам собі: «Суверенність (сміх, трансгресія, комунікація у неможливому) не перериває діалектику, суверенність тихо задає нові умови та бере участь у діалектичному затвердженні. ... Суверенність не приносить в жертву значення, проте стверджує його у своїй жорстокості, подібно до того, як бажання вкорінене в знання. ... Суверенність є поступальним, спокійним знанням межі (*limit*), що окреслює дискурс та визначає рух розуму як такий» [Libertson 1995: 223].

Таким чином, ми не можемо стверджувати однозначно, хто сміється над ким: чи Батай «висміює» Гегеля, чи навпаки. Сміх як «комічна операція» Батая, врешті решт, не може бути досягнутий як самостійна система філософії, проте як процес вивертання, необхідний і доречний в межах історії західної філософії.

Таку комічну надлишковість Жорж Батай впровадив не лише у своїх

теоретичних текстах, але й у літературній творчості, а також в літературно-критичних працях. Зокрема, видатною є його робота «Література і зло» (1957), в якій французький мислитель методично схоплює надлишковість, виражену за допомогою образів зла в творах Д. А. Ф. де Сада, Е. Бронте, Ф. Кафки, Ж. Жене та інших.

Окрім того, «сміх» Ж. Батая сьогодні трактується в багатьох вимірах і сенсах: на індивідуальному (реакція на раптову загрозу смерті) та соціальному (трансформація комічного) рівнях, у мистецтві та в житті. Можемо прослідкувати наслідування ідей щодо комічного Аристотеля (ефект комічного справляє недостатнє страждання героїв) та І. Канта (ефект комічного справляє невинуватість тривалого очікування, ніщо замість чогось). Те, що М. Фуко, звертаючись до спадку Ж. Батая, називає «мовчазним сміхом філософа», можна визначити за аналогією із нестриманим сміхом підлітків – принципове, анархічне незнання, що несе в собі глибину і найповнішу ширість світовідчуття. Адже сьогодні ми спостерігаємо послідовне розмиття та диверсифікацію можливих ідентичностей, що відображає розмиття великих нарративів. Коли в один день всі ЗМІ повідомляють про загибель відомого журналіста від рук спецслужб країни-ворога, а наступного – про його «воскресіння», найбільш природньою реакцією буде саме нестриманий «підлітковий» сміх. Проте важливо перетворити його на «мовчазний сміх філософа», тобто озброїтися ним у відповідь на виклики світу. Як зазначає український філософ В. Табачковський, «...сміх постає тут свого роду онтологічною передумовою нового різновиду гуманізму – того, що виникає тільки віч-на-віч з абсолютно неугаразденістю й загадковістю буття» [Табачковський 2003: 92].

Окрім естетичної, етична частина аргументу Ж. Батая полягає в тому, що сміх є найвищою формою соціальної етики. Коли ми сміємося з іншими, ми поділяємо наше найглибше, раціональне буття дуже інтимним способом. Як зазначає дослідник Т. Бордан, «Коли ми приймаємо наше існування як таке, що не є важливішим, ніж існування інший, тоді абсолютно можливо постає витрата на задоволення та добробут іншого, які, як ми сподіваємось, ніколи не може бути достатньо чітко витворені у спільному сміху тих, хто до нього долучений. Сміх – це формування спільноти та спільності» [Bordun 2013]. Таким чином, сміючись, ми встановлюємо зв'язок поза нашою чистою утилітарністю, поділяючи мить, яка підтверджує нашу смертність і наш зв'язок із світом.

Список використаної літератури

Гегель, Г. В. Ф. (2004) *Феноменологія духу*, з нім. пер. П. Тарашук; наук ред.

- пер. Ю. Кушаков. Київ: Основи, 548 с.
- Кирилюк, О. (2003) *Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся*, в: *Добча / Докса. Збірник наук.праць з філософії та філології*. Вип. 7. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху, Одеса: ООО Студія «Негоціант», сс. 59–71.
- Табачковський, В. Г. (2003) *Сміх як антропорятівний чинник та як особлива форма критичної рефлексії*, в: *Добча / Докса. Збірник наук. праць з філософії та філології*. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху, Одеса: ООО Студія «Негоціант», сс. 139–148.
- Bataille, G. (1988) *Hegel, la mort et le sacrifice*, in: *Bataille G. Oeuvres complètes* XII, Editions Gallimard, pp. 326–348.
- Bataille, G. and Michelson, A. (1986) *Un-Knowing: Laughter and Tears October*, in: *Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-Knowing* (Spring, 1986), Vol. 36, pp. 89–102. Retrieved March 21, 2019, from: http://www.jstor.org/stable/778556?read-now=1&refreqid=excelsior%3A62412d550f6857f477532e93d8892c0&seq=1#page_scan_tab_contents
- Bordun, T. M. (2013) *Georges Bataille, Philosopher of Laughter* (March 1, 2013). Modern Languages and Literatures Annual Graduate Conference. Paper 1. Retrieved March 21, 2019, from: <http://ir.lib.uwo.ca/mlgradconference/2013Conference/MLL2013/1>
- Corn, T. (1995) *Unemployed Negativity (Derrida, Bataille, Hegel)*, in: *On Bataille: Critical Essays*, ed. by L. A. Boldt-Irons, Albany: Sunny Press, pp. 79–94.
- Derrida, J. (1967) *L'Écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 439 p.
- Jenks, C (2003). *Transgression*: Routledge, 205 p.
- Foucault, M. (1963) *Préface à la transgression*, in: *Critique: Hommage à Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195–196*, pp. 751–769.
- Libertson, J. (1995) *Bataille and communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire*, in: *On Bataille: Critical Essays*, ed. by L. A. Boldt-Irons, Albany: Sunny Press, pp. 209–232.
- Trahair, L. (2001) *The comedy of philosophy: Bataille, hegel andderrida*, Angelaki, 6:3, pp. 155-169. Retrieved March 21, 2019, from: <http://dx.doi.org/10.1080/09697250120088003>

Евгения Буцькина

«ТРАНСГРЕССИВНЫЙ СМЕХ» ЖОРЖА БАТАЯ В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Статья посвящена рассмотрению понятия «смех» в творчестве Жоржа Батая в качестве чувственно-эстетической реакции на испытания

«границ мира»; а также в качестве альтернативного метода философствования в контексте критики философии Модерна (диалектики господина и раба Г. В. Ф. Гегеля). Осуществляется анализ концепции «сдержанной и общей экономик» Жака Деррида, в рамках сопоставления классического философского дискурса («господин» Гегеля) и его «высмеивание» Батаем («суверен»). Определяются ключевые трактовки Батаевского «смеха» в современной эстетической и социально-философской мысли.

Ключевые слова: смех, Батай, низкое, комическое, трансгрессия, диалектика, модерн, пост-модерн, эстетика.

Yevheniya Butsykina

GEORGES BATAILLE'S "TRANSGRESSIVE LAUGHTER" IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHY CRITICISM

The article is devoted to investigation of the "laughter" notion in the works of Georges Bataille as sensual and aesthetical reaction on the "world limits" experience; as well as method of philosophizing in the context of the Modern Philosophy critique (master–slave dialectic by G. W. F. Hegel). The concept of "restrained to general economy" by Jacques Derrida in the context of comparing classical philosophical discourse ("master" by Hegel) and Bataille's "laughing" at it ("sovereign") analyzed. The key interpretations of Bataille's "laughter" within the framework of modern aesthetical and socio-philosophical thought observed. The analysis of laughter in two meaning dimensions is provided, which allows us to distinguish laughter as a key concept within the framework of modern aesthetic theory as allowing us to find a new structure of aesthetic knowledge in conditions of blurred boundaries established in the form of classical aesthetic categories: tragic and comic, sublime and low, beautiful and ugly. "Laughter" is analyzed as interpreted in many dimensions and meanings nowadays: individually (reaction to the sudden threat of death) and socially (transformation of the comic), in art and in common life. The connection of Bataille's notion of "laughter" and Aristotle's meaning of comic (the effect of the comic is insufficient hero suffering) and I. Kant's one (the comic effect makes unjustified long-standing expectations, nothing instead of something).

Keywords: laughter; Bataille, low, comic, transgression, dialectic, modern, postmodern, aesthetics.

References

Hegel G. W. F. (2004) *Fenomenologija duhu* [The Phenomenology of Spirit], z nim. per. P. Tarashhuk; nauk. red. per. J. Kushakov, Kyiv: Osnovy, 548 p.

- Kiriljuk O. (2003) *Pro odnu kumednu televizijnu zastavku, abo chomu Hristos nikoli ne smijavsja*, in: *Дóџа / Doksa. Zbirnik nauk.prac z filosofii ta filologii*. Vyp. 7. Gnoseologichni j antropologichni vymiry smihu, Odesa: OOO Studija «Negociant», pp. 59–71.
- Tabachkovskij V. G. (2003) *Smih jak antroporjativnij chinnik ta jak osobлива форма критичної рефлексії*, in: *Дóџа / Doksa. Zbirnik nauk. prac z filosofii ta filologii*. Vyp. 3. Gnoseologichni j antropologichni vimiri smihu.– Odesa: OOO Studija «Negociant», pp. 139–148.
- Bataille, G. (1988) *Hegel, la mort et le sacrifice*, in: *Bataille G. Oeuvres complètes* XII, Editions Gallimard, pp. 326–348.
- Bataille, G. and Michelson, A. (1986) *Un-Knowing: Laughter and Tears October*, in: *Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-Knowing* (Spring, 1986), Vol. 36, pp. 89–102. Retrieved March 21, 2019, from: http://www.jstor.org/stable/778556?read-now=1&refreqid=excelsior%3A62412d550f6857f4777532e93d8892c0&seq=1#page_scan_tab_contents
- Bordun, T. M. (2013) *Georges Bataille, Philosopher of Laughter* (March 1, 2013). Modern Languages and Literatures Annual Graduate Conference. Paper 1. Retrieved March 21, 2019, from: <http://ir.lib.uwo.ca/mlgradconference/2013Conference/MLL2013/1>
- Corn, T. (1995) *Unemployed Negativity (Derrida, Bataille, Hegel)*, in: *On Bataille: Critical Essays*, ed. by L. A. Boldt-Irons, Albany: Sunny Press, pp. 79–94.
- Derrida, J. (1967) *L'Écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 439 p.
- Jenks, C (2003). *Transgression*: Routledge, 205 p.
- Foucault, M. (1963) *Préface à la transgression*, in: *Critique: Hommage à Georges Bataille. Aout-Septembre 1963, 195–196*, pp. 751–769.
- Libertson, J. (1995) *Bataille and communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire*, in: *On Bataille: Critical Essays*, ed. by L. A. Boldt-Irons, Albany: Sunny Press, pp. 209–232.
- Trahair, L. (2001) *The comedy of philosophy: Bataille, hegel and derrida*, Angelaki, 6:3, pp. 155-169. Retrieved March 21, 2019, from: <http://dx.doi.org/10.1080/09697250120088003>

Стаття надійшла до редакції 14.03.2019.

Стаття прийнята 22.04.2019