

Марина Столяр

ФІЛОСОФІЯ СМІХУ ТА ГУМОРУ В СУЧАСНОМУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Огляд книги: Amir, L. (2014). *Humor and the Good Life in Modern Philosophy*: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. Albany: State University of New York Press.

Складно назвати таку сферу діяльності чи спілкування, де би не знайшлося місця для сміху й гумору. Як пише Артур Бергер, гумор «прокрадається в усі виміри нашого життя і пхає свого великого носа... навіть туди, де його не хочуть» [Berger 1993: 1]. Однак у сучасних історико-філософських рефлексіях сміх посідає місце десь на маргінезі. У *Стенфордській енциклопедії з філософії* тезі про «погану репутацію» теми сміху навіть присвячено окремий параграф з наведенням низки причин відповідного *genomtee* [Morreall 2016]. Лідія Амір у книзі «Гумор і добре життя в модерній філософії...» [Amir 2014] також наводить деякі пояснення з цього приводу: 1) гумор визнається легковажним, а філософія має бути серйозною; 2) гумор є ірраціональним, тоді як філософія – втілення раціональності; 3) гумор має справу зі двозначною семантикою, філософія ж прагне визначеності й уникає суперечностей; 4) гумор є спонтанним і веде до неконтрольованої реакції – сміху [ibid.: 2]. Філософія ж, – як розгалужений інтелектуальний дискурс під постійним контролем як індивідуального розуму, так і різноманітних соціальних і культурних норм раціональності, – є виявом багаторівневої раціональності. Усі ці фактори негативно налаштовують «фахову» свідомість: сміх та гумор не мають своєї частки у високому й почесному покликанні філософії [ibid.] і, відповідно, не є актуальними темами історико-філософського дискурсу. Лідія Амір вважає таку настанову безпідставною. Її книга переконливо репрезентує можливість глибоких історико-філософських досліджень у царині сміху й гумору.

У рік виходу книга дістала кілька рецензій в англomовних журналах з *практичної філософії* та *релігієзнавства* [Luisa de Paula 2014: 347-352; Naglund 2014: 211]. Що ж до історико-філософського (зокрема українського) дискурсу, то в його межах праця Л. Амір, наскільки мені відомо, ще не обговорювалася. Це – добра нагода актуалізувати проблематику сміху в комунікативному полі вітчизняних історико-філософських досліджень. Адже тема радості, духовного сміху відома ще з часів «любомудрія» Київської Русі, і ця тема звучить лейтмотивом у вченні Григорія Сковороди – «батька» української філософії. Також не треба забувати про важливу роль сміхового дискурсу

© М. Столяр, 2018

у філософських практиках українських шестидесятників [Крымский 2012: 141-145; Столяр 2011: 120-126]. Як згадував Мирослав Попович, «гумористичний стиль спілкування», сміхова культура «допомагали всім нам вижити» [Крымский 2012: 385-386]. Звичайно, ідеться не про фізичне виживання, а про буття як філософів у європейському сенсі цього слова.

Книга Л. Амір складається зі *Вступу і трьох Розділів*. У *Вступі* авторка формулює мету праці: дослідження ролі гумору як чинника доброго життя [good life] людини» [Амір 2014: 1]¹.

Зміст праці Лідії Амір розкривається на перетині двох аспектів дослідження: 1) вивчення теорій сміху в історії філософії і 2) аналізу гумору як фактору, що формує високу якість людського життя. При цьому *історико-філософський дискурс посідає у книзі центральне місце*. Авторка спирається на своє бачення *всієї* історії філософії крізь призму концепту «The Good Life» у його зв'язку із феноменом сміху, оскільки вважає: практично всі філософи цікавилися цією темою [ibid.: 2]. Та, усе ж, на її думку, до XVIII ст. філософи досить рідко визнавали за гумором або іншою сміховою формою достатньо важливу роль у людському житті [Амір 2014: 3]. Відтак дослідниця зосереджує основну увагу на аналізі вчень британського філософа XVIII ст. Ентоні Ешлі Купера, третього графа Шефтсбері, і данського мислителя XIX ст. Серена К'еркегора. Ці філософи, з точки зору Л. Амір, не лише зачепили, але й першими докладно опрацювали в різноманітних аспектах тему позитивного впливу сміху та гумору на людське життя.

Перший розділ праці присвячено концепції сміху Шефтсбері, в межах якої осміяння виступає своєрідним засобом перевірки на істинність («Shaftesbury: Ridicule as the Test of Truth»). У *другому розділі* йдеться про перетин філософії та гумору як досягнення найвищої якості й філософії, і гумору, розкривається філософічність гумору й гумористичність філософії з погляду К'еркегора («Kierkegaard: Humor as Philosophy at its Best»).

Хоча К'еркегор і посилається на Шефтсбері, легітимізуючи у філософській творчості тему сміху, вчення данського мислителя, як доводить Л. Амір, переважно спирається на праці філософа, теолога й літературного критика XVIII ст. Йогана Георга

¹ Центральний концепт книги – Good Life – перекладається дослівно як «добре (або блага) життя». Саме такий переклад є усталеним. На нашу думку, у такому перекладі ми отримуємо аксіологічно невизначене словосполучення. Що ж до філософської семантики, то в контексті всієї книги «the Good Life» було б доцільніше перекласти як «достеменно людське буття», адже йдеться про досягнення людиною особливої, *найвищої* якості життя.

Ми вважаємо, що саме поняття *достеменного людського буття* виражає спрямованість філософських пошуків Шефтсбері, Гамана і К'еркегора, для яких відповідна семантика в принципі не може виражатися в словах, що їх можна використовувати в побутових практиках. Достеменність передбачає наявність інтенції трансцендентного, і ця інтенція є виразнено специфікованою. Цей момент трансгресії, як нам здається, дещо «випадає» зі словосполучення «Good Life», семантика якого передбачає *a priori* щось іманентне, узвичаєне. Утім, ми свідомі того, що навіряд чи зможемо скасувати усталену термінологічну традицію, тому в подальшому тексті перекладатимемо Good Life традиційно, як «добре життя» (до того ж, у книзі воно нерозривно корелює з Good Humor, добрий гумор). Але ця примітка покликана увиразнити ту інтерпретацію, яку ми незмінно надаємо Good Life у контексті рецензованої книги.

Гамана. Тому в якості *Intermezzo*, тобто невеличкого твору, що знаходиться між першим і другим розділами книги, авторка звертається до поглядів Гамана на гумор та іронію [ibid.: 89-99].

У *третьому розділі* «Гумор і добре життя» («Humor and the Good Life») Л. Амір викладає власні ідеї щодо співвідношення гумору, доброго життя і сучасної філософії сміху. Гумор виокремлюється та вивчається авторкою не просто як окремих, особливий фактор, що бере участь у досягненні якості життя, а як провідний, центральний елемент. І цей підхід має як позитивний, так і негативний бік. Позитив полягає, на нашу думку, у чітко сформульованій методології, за межі якої авторка не виходить. А негатив – у тому, що дослідники все ж трохи не вистачило почуття гумору, щоб не розглядати власну *точку зору* як всеохоплюючий *кругозір*. До того ж, авторкою пропонується використовувати гумор *послідовно* та *систематично* [ibid.: 286]. На нашу думку, якщо практики «гумору» описувати саме так, то це буде вже не гумор, а щось інше. Годі й казати про те, що «гумороцентризм» Лідії Амір на тлі христоцентризму філософії сміху Шефтсбері, Гамана та К'єркегора виглядає як будинок, збудований «на піску». Утім, якщо читати цю книгу (а особливо третій розділ) із розумінням того, що якість людського життя формується не «за допомогою гумору», а «*і* за допомогою гумору», з акцентом на «і», то все стане на своїй місці.

Третій розділ відкривається вступом, в якому авторка заповнює проміжок між філософією XVIII і XXI ст., досить стисло розкриваючи тему сміху у творчості Артура Шопенгавера, Георга Гегеля, гегельянців, Томаса Карлайла, Жан Поля (Йогана Пауля Ріхтера), Джорджа Сантаяни, Анрі Бергсона та Зигмунда Фрейда [ibid.: 209-219].

Зміст розділу, зі слів авторки, принципово розходиться із релігійними поглядами Шефтсбері, Гамана та К'єркегора [ibid.: 286], тобто її погляди будуються як антитеза філософії сміху цих релігійних філософів. Відтак кожний знайде у книзі те, що йому більш до душі, адже зміст книги залишає за читачем можливість вибору та спонукає до роздумів.

Л. Амір підкреслює, що *її праця не є дослідженням з естетики* [ibid.: 3]. Вона не розглядає сміх і гумор у площині художньої стилістики, натомість аналізує роль гумору як засобу формування доброго життя [ibid.] у його соціально-комунікативному, епістемологічному, морально-етичному та релігійному виявах, «спираючись на» або «відштовхуючись від» поглядів вище названих філософів.

Докладно вивчаючи доробок Шефтсбері в першому розділі, авторка зазначає, що гумор в епістемологічному вченні філософа отримує безпрецедентно високу оцінку, яка виражається у наступних постулатах: 1) кепкування – форма випробування істини; 2) гумор (особливо добрий гумор) відіграє «хабілітативну» функцію («*habilitating function*») стосовно істини, тобто – підіймає людські знання й інтелектуальні здібності на найвищий щабель; 3) щоби бути ефективним, критичний дискурс має обов'язково включати в себе гумор; 4) почуття гумору є важливою ознакою розвинутого інтелекту [ibid.: 69].

За Л. Амір, проблема стосунків між кепкуванням (*ridicule*) та істиною посідає важливе місце у філософії XVIII ст. Ба більше, до того часу така проблема взагалі не ставилася [ibid.: 71]. Що ж до Шефтсбері, то його оригінальне розуміння кепкування як засобу випробування істини дослідниця пропонує витлумачити в контексті взає-

мовз'язку метафізики й епістемології філософа. Для Шефтсбері як релігійного мислителя реальність є органічною, гармонійною і абсолютно конгруентною цілісністю. І хоча знання цих характеристик буття не дає конкретної, предметної істини, воно дає змогу визначити її критерії. Відтак параметри буттєвості й істинності збігаються: усе, що позбавлене характеристик гармонії та конгруентності, не є реальним. Звідси випливає, що істина в принципі не може бути предметом сміху. Сміх – реакція на дисгармонію, на *інконгруентність*, тобто заблудження [ibid.: 69-70].

Дослідниця звертає увагу на те, що у Шефтсбері мова йде не тільки про наукові заблуди, але й про хворобливі психологічні стани на ґрунті релігії, наприклад, релігійний фанатизм. Гумор для цього мислителя є чудовим засобом проти специфічної, нездорової релігійності. Здійснюючи «феноменологічну» рефлексію щодо гумору, він доходить висновку, що глибинне коріння хворобливої релігійності становить меланхолія [ibid.: 51]. Тобто *безрадісність* є «лакмусовим папірцем» спотвореного варіанту віри.

Л. Амір у цілій низці положень розкриває запропоновану Шефтсбері методу лікування меланхолії за допомогою гумору [ibid.: 4, 5, 29, 33, 51] і називає такі практики оригінальними й ефективними [ibid.: 51]. Також відзначимо, що звертаючи увагу на позитивну роль гумору у філософії Шефтсбері, Л. Амір подекуди розглядає гумор як *амбівалентне* явище, зокрема на матеріалі філософсько-релігійної теорії сміху С. К'єркегора [ibid.: 186-187]. У цілому ж вона наголошує на суто позитивній оцінці феноменів сміху й гумору як чинників формування найвищої якості життя.

У поглядах Шефтсбері щодо гумору Л. Амір вирізняє один момент, дуже цікавий з точки зору загальної теорії сміху. Коли англійський філософ стверджує, що гумор стримує надмірність ентузіазму, він описує механізм такого утримання: сміх допомагає «скинути» емоційний надлишок [ibid.: 5], який, за самою природою «надлишковості» в метафізиці Шефтсбері, не може бути позитивним. Зазначимо, що цей аспект міркувань британського філософа, як правило, не брався до уваги дослідниками, які зображували Шефтсбері представником лише *однієї* теорії сміху – теорії невідповідності (The Incongruity Theory). І хоча дослідниця не ставить собі за мету співвідносити погляди філософів із конкретними парадигмами, вона наводить важливий для загальної теорії сміху матеріал. Справа в тім, що міркування Ентоні Ешлі Купера відносно сміху як засобу звільнення від емоційного надлишку безпосередньо стосуються *теорії втішання* (The Relief Theory).

Дейвид Монро (1911–2001) у книзі «The Argument of Laughter» (1951 р.) запропонував одну з найвідоміших класифікацій теорій смішного в історії філософії. Він вважав, що всі погляди на природу сміху можна поділити на три основні теорії, які Монро цілком правомірно вважав взаємодоповнювальними, а не альтернативними [Monro 1988: 354-355]. Ідеться про т.зв. теорії *зверхності* (The Superiority Theory), *невідповідності* (The Incongruity Theory) і *полегшення* (The Relief Theory) [Monro 1951].

Теорія зверхності об'єднує філософів, які фіксують у сміху задоволення від своєї зверхності по відношенню до невдахи та кепкування з нього. Згідно з теорією інконгруентності, сміх є наслідком неочікуваного усвідомлення невідповідності між поняттям і реальним об'єктом, очікуванням і результатом. Що ж до теорії втішання, то сміх, згідно з нею, – це результат полегшення, зняття напруги, виниклої, наприклад, уна-

слідок страху. У межах наведеної класифікації засновниками теорії втішання вважаються Герберт Спенсер і Зигмунд Фройд [Монро 1988: 354]. І це положення з часу виходу книги Д. Монро вже набуло статусу «хрестоматійного». Та з наведеного вище фрагменту дослідження Л. Амір ми бачимо, що, задовго до Спенсера і Фройда, Шефтсбері тлумачив сміх як форму звільнення від надмірної напруги.

У відповідних ситуаціях, коли ми маємо справу із так званими «хрестоматійними» положеннями, історико-філософські розвідки є, як ми бачимо, ефективною вакциною проти догматизму. Оскільки ж статичність, негнучкість (*rigidity, inelasticity*), як це переконливо довів Бергсон [Bergson 1914: 10], досить часто стають предметом сміху, то в цьому відношенні історико-філософський дискурс чимось уподібнюється гумору, який є опонентом будь-якої механічної одноманітності. Абстрагування авторкою від парадигмального підходу в межах філософії сміху зіграло наразі позитивну роль. Вона не була методологічно обмеженою положеннями, що вже набули енциклопедичного статусу.

За Л. Амір, оригінальність Шефтсбері полягає в його неперевершеному захисті гумору, дотепності та кепкування як важливих епістемологічних інструментів, що сприяють досягненню істини й раціональності [Амір 2014: 4].

Містком між відповідними поглядами Шефтсбері та К'єркегора Лідії Амір представляє вчення філософа й теолога Йогана Георга Гамана (1730–1788) про гумор та іронію. Зазначимо, що Ісає Берлін характеризує Гамана як мислителя, що стояв біля витоків романтизму та завдав найпотужнішого удару Просвітництву [Berlin 1999: 40]. Найбільш загадковим і самотнім філософом, який завершує вік просвітництва, називав Гамана Куно Фішер [Фишер 2005: 682].

Поклоніння розуму, характерне для діячів Просвітництва, з точки зору Гамана, є не тільки помилковим але й тиранічним, бо таке поклоніння веде до придушення особистості, її ірраціональних і несвідомих сил [Амір 2014: 91]. На відміну від абстрактного «чистого» розуму особистість за Гаманом – це дійсна, жива, історична істота. Вона є єдністю плоті й крові, раціонального й емоційного, інтелектуального та сексуального. Тільки Євангеліє розкриває буття як єдність, а віра апелює до певного способу людського існування як цілого. Належним чином історія і природа можуть бути побачені не очима аналітичного розуму, але за допомогою віри в Бога та самоаналізу [ibid.: 91].

У XVIII ст., протягом більшої частини якого «панували натуралізм і позитивізм», вчення Гамана, з одного боку, зневажалось провідними мислителями [ibid.: 90]. З іншого, воно опинився в затінку слави учнів і послідовників: Фридриха Якобі, Фридриха Шелінга, Жан Поля, Йогана Готфрида. Гердера, а також – Гаманового друга, сусіда й постійного опонента, Іммануїла Канта... [ibid.: 89]. А постать Гегеля, канонізованого в історії філософії засновника діалектичного методу, декілька століть приховувала Гамана як критика формально-логічного принципу виключення суперечності. Тільки вже в середині XX ст. оригінальність Гамана як мислителя стає очевидною і розпочинається процес, який Рональд Сміт у статті, що вийшла у 1960 р., називає «ренесансом Гамана» («Hamann renaissance») [Амір 2014: 90]. Заслугою Л. Амір у контексті історико-філософських досліджень є те, що вона показала Гамана як філософа, що став джерелом К'єркегорового розуміння та філософсько-релігійного застосування поняття «гумор».

Хоча в релігійних питаннях Шефтсбері й Гаман посідали принципово різні позиції, останній знаходився під певним впливом Шефтсбері, зокрема в питанні про «хабілітаційну» роль гумору стосовно істини [ibid.]. Гаман погоджувався зі Шефтсбері щодо відповідності між істинним гумором і реальністю, отже – і щодо потрактування гумору як стану ума, у межах якого істина схоплюється найкраще [ibid.]. Та Гаман принципово по-іншому витлумачує поняття істини: Істина для нього не є *щось предметне*, – Істиною є Христос [ibid.]. Для Гамана цінність гумору полягає у вказуванні на парадоксальність істини через найбільший парадокс буття – парадокс утілення Бога. У такий спосіб гумор готує людину до дійсного пізнання. Гумор є позитивним, бо стверджує: 1) Бог є зовсім не такий, як усе те, до чого ми звикли; 2) божественний розум докорінно відрізняється від людського, і все, із ним пов'язане, здається людям абсурдним. Сенс гумору полягає не тільки у викритті обмеженого стану людського розуму, але й у висміюванні всіх спроб людського *самопіднесення* до небес (тобто – *самообожнення*, – М.С.) [ibid.: 95].

Участь у практиках гумору, – пише Л. Амір, – для Гамана є аналогічною покаянню, яке саме по собі міцно пов'язане з вірою («Participation in humor is analogous to repentance, which in itself is closely connected with faith») [ibid.: 90]. Зрозуміло, що відношення аналогії не є фактом тотожності, та наразі залишається не зовсім зрозумілим співвідношення гумору та покаяння... Також, за Гаманом, гумор – це божественна свобода, протилежна іронії. Остання є виявом залізного закону необхідності. Вона заперечує всі людські прагнення, бо в оптиці іронії всі людські проекти нічого собою не становлять, бо закінчуються смертю [ibid.: 98-99].

Таким чином, висновує Л. Амір, гумор для Гамана – це шлях до спасіння. Безпосередньо в цьому й полягає його «хабілітаційна» функція. Саме цей висновок, як доводить дослідниця, безпосереднім чином вплинув на напрямок думки К'єркегора, який продовжує використовувати гумор та іронію як засоби християнської проповіді й пізнання людиною парадоксальності Істини. Проте слід зазначити, що Гаман *зближує* феномени гумору й віри, натомість К'єркегор підкреслює принципову відмінність між ними.

Згадаємо, що «іронія («irony») та гумор («humor») відносяться до ключових категорій, використовуваних К'єркегором» [Исаева 1993: 356]. Посилаючись на А. Ханей, Л. Амір пише, що в К'єркегора настільки багато написано про гумор, що це може бути прочитане і як дослідження гумору, і як гумористичне дослідження» [Hannaу 2003: 17]. Вивчаючи розуміння К'єркегором ролі сміху в становленні достеменного буття людини дослідниця підсумовує його думки в наступних тезах, які ми наводимо в скороченому вигляді.

Комічне виражає релятивне відношення до відносних сенсів. Мірою того, як цінності людини змінюються в процесі руху в деякому напрямі, комічне є основним показником ієрархії життєвих ситуацій (як різних етапів цього руху) – естетичної, етичної і релігійної. Якщо в Гегеля кожний новий етап розвитку заперечує попередній, то, за К'єркегором, зміст попереднього досвіду, як пише Л. Амір, «повністю зберігається» [Amir 2014: 182-183] (ми б сказали «певною мірою зберігається» – М.С.), не дивлячись на те, що відтепер людина бачить все в новому світлі. Цю ієрархію і цей зв'язок етапів життя встановлює та забезпечує сміх як відношення до прийдешнього, позірного й відносного.

Авторка вважає, що в інтерпретації К'єркегора *смій у вигляді гумору набуває богословського значення*. Людське життя включає не тільки відношення до Абсолюту та абсолютні цінності, але й цінності відносні. Через це просто смішно завжди бути серйозним. Та здатність бути серйозним у *потрібний* момент, як і вміння сприймати відносне з гумором, свідчить про *духовне здоров'я*. Комічне, з точки зору К'єркегора, очищує пафосні ілюзії таким чином, щоб пафос не був сліпим і гнівливим. Зберігаючи пафос під контролем та уникаючи кепкування з приводу сакрального, комічне дозволяє зробити вибір на користь розвитку, у напрямі більш високого рівня людського буття [ibid.: 188-189].

Як ми бачимо, проблема нездорової релігійності хвилювала не тільки Шефтсбері, але й К'єркегора. І відповіді цих філософів є дуже близькими: обидва вважають почуття гумору необхідним елементом справжньої християнської духовності. Але це лише одна з ознак духовності. Найголовнішою К'єркегор вважає *радість*. Релігійні страждання, за К'єркегором, є наслідком нездатності людини виразити вічне в тимчасовому. Добре життя передбачає такий тип духовності, що перетворює страждання на довершену радість [ibid.: 220].

Першою умовою буття релігійної людини, за К'єркегором, є відмова від світу. Ця вимога має реалізовуватися в суто внутрішньому, вільному виборі особистості, який не повинен бути позірним, помітним іззовні. Наразі участь у світських справах приховує внутрішнє відношення до Абсолюту. З цієї причини виникає контраст, і цей контраст зовнішнього і внутрішнього створює комічний ефект. Відтак почуття гумору в цій площині свідчить про високу якість внутрішнього життя людини, його глибину, отже – про релігійність [ibid.: 183].

Комічне є формою рефлексії, що створює відстань від самого себе, необхідну для розвитку. Ситуація, яка містить суперечності, викликає страждання. Та коли особистість рефлектує щодо цієї ситуації, вона бачить її незацікавлено, об'єктно. І тоді вона може помітити, що відповідна ситуація не є приводом для страждання, бо вона сміховинна. Збільшення значущості чогось кінцевого, відносного у свідомості людини робить ситуацію трагічною, а зменшення, навпаки, – комічною [ibid.: 183-184]. Відповідно, трагічну ситуацію людина переживає безпосередньо й гостро, а комічне відношення захищає людину від негативного впливу всього скінченного через сміхове відсторонення.

Як і Гаман, К'єркегор відкидає принцип зверхності мислення щодо почуттів і підкреслює гармонію думки, фантазії та чуттєвої сфери. Комічне, за своєю природою, передбачає образне мислення, в якому величезну роль відіграє уява: вона дозволяє не просто помислити, але й «побачити» нову ситуацію. Тобто роздум має містити передбачення з елементами уяви, що є необхідною умовою розвитку людини [ibid.: 184].

Почуття комічного не тільки народжується від страждання, але й пом'якшує останнє. Воно дає сили людині витримувати це страждання, що є передумовою вибору на користь більш високого рівня страждання [ibid.]. Як це пояснює Томас Оден, комічне передбачає біль за вічністю; комічне об'єктивізує та трансформує страждання шляхом кардинальної зміни перспективи [Oden 2004: 31]. Відриваючи свідомість від абсолютно серйозного сприйняття невідповідностей і підтримуючи цю дистанцію за-

вдяки перспективі вічності, комічне сприйняття допомагає звільнитися від ідолопоклонства й дає змогу побачити не викривлене оптикою поганства вічне буття й вічне блаженство [Amir 2014: 185].

Цілком логічно, що Л. Амір на матеріалі філософії К'еркегора також досліджує зв'язок між сміхом і страхом, оскільки поняття страху є одним із провідних у філософії К'еркегора. У його концепції переживання страху й жаху є важливими чинниками розвитку людини. Жахливе, за К'еркегором, має повчальну функцію. Відповідно, воно слугує розвитку моральнісної самосвідомості. Та жахливе в межах естетичної й етичної стадій розвитку є тією негативністю, яку треба подолати. Поглянути на дещо жахливе як на ніщо – це і є, з точки зору К'еркегора, жарт. Такий тип бачення він вважає проявом християнської мужності, тобто навичкою боятися лише абсолютного, а не відносного. Комічне ставлення знімає попередні фобії людини, яка піднімається на рівень релігійної стадії. При цьому змінюється і якість самого комічного, що вказує на прямування до найвищої, релігійної стадії [ibid.: 185-186].

Як бачимо, К'еркегор пропонує інший, ніж у Г. Спенсера та З. Фрейда, варіант подолання фобій, в яких сміх є явищем дисипації емоційного збудження («...ist das Lachen ein Phänomen der Abfuhr seelischer Erregung») [Freud 1905: Elektronische Ressource]. Але ця «іншість» не є альтернативною. Мова йде про різні фобії. Фрейд пропонує сміх як ефективний засіб проти тих фобій, джерелом яких є репресивна соціальність (і цей висновок має дуже важливе значення, якщо не абсолютизувати негативний бік соціуму й вивчати сміхову культуру, наприклад, тоталітарного і посттоталітарного суспільства). Що ж до К'еркегора, то він ставить проблему страху та його подолання в площині внутрішнього, духовного становлення людини.

К'еркегор, за Амір, підкреслює, що відчуття комічного є протилежним до стану відчаю. І це протистояння є принциповим, бо відчай заважає людині стати собою. Одна справа – *можливість* відчаю, що випливає з факту людської дуальності (така можливість, за думкою К'еркегора, має підтримуватися), і зовсім інша – *дійсність* відчаю, яка категорично заперечується філософом. Наразі авторка зазначає, що теза про те, що комічне є протилежністю відчаю, є такою ж старою, як думки Сотіона, вчителя Сенеки (I ст.), який протиставляв філософів, які сміються та плачуть (Демокрит і Геракліт) [Amir 2014: 92-93]. На нашу ж думку, К'еркегорові йдеться про інше. Філософ намагається поділитися власним аскетичним досвідом, осмисленим за допомогою філософської рефлексії, – екзистенційними практиками життя на межі відчаю як особисто перевіреного способу протистояння відчаєві.

Таким чином, у книзі Л. Амір докладно проаналізовано, яким чином К'еркегор вивчає природу комічного, розкриває відповідну релігійну етику та пропонує керівництво з використання гумору як засобу досягнення істинної мети людського буття. Авторка підсумовує К'еркегорові погляди, цитуючи данського філософа: «Релігійна людина має відкрити комічне, якщо вона є дійсно релігійною, інакше-бо вона сама стане комічною» [ibid.: 189].

Кінцевий висновок Л. Амір такий: гумор, коли він використовується заради розвитку ідеалів самопізнання, істини, свободи, моральності, щастя й мудрості, може бути одним із *найбільш* корисних інструментів, використовуваних філософами. І ми цілком із нею би погодилися, якби виключити те «найбільш».

Книгу написано в доступній формі, виходячи з прагнення авторки зробити свою працю корисною не тільки для професійних філософів (істориків філософії і дослідників сміху), але й для пересічного читача. Таке прагнення, з нашої точки зору, цілком зрозуміле для фахівця, якому не байдужою є ситуація кризи академічної філософії як термінологічно перевантаженого й вузькоспеціалізованого дискурсу. Відтак ми маємо приємність запропонувати читачу текст, в якому не тільки добре узгоджені епістемний і софійний аспекти філософського дослідження, але який має ще й яскраво виражений міжпредметний характер. З іншого боку, ця книга задовольнить досить вибагливого українського фахівця з історії філософії, який обов'язково знайде там цікаві думки, нові імена та посилання.

Наприкінці зауважу, що нині Лідія Амір готує до виходу дві книги, присвячені зв'язкові між сміхом і добрим життям у вченнях Мішеля Монтеня, Фридриха Ніцше і Джорджа Сантаяни («*Laughter and the Good Life: Montaigne, Nietzsche, Santayana*»), а також – вченням сучасних французьких філософів (Жорж Батай, Жиль Дельоз і Клеман Росет), яких авторка потрактує як послідовників ніцшеанської концепції сміху («*Nietzsche's Laughing French Followers: Bataille, Deleuze, Rosset*») [Amir 2018].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Исаева, Н. В., & Исаев, С. А. (1993). Комментарии. In С. Кьеркегор, *Страх и трепет* (сс. 351-380). Москва: Республика.
- Крымский, С., & Чайка, Т. (2012). *Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т.А. Чайки)*. Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого.
- Столяр, М. (2011). *Советская смеховая культура*. Киев: Стилос.
- Фишер, К. (2005). *История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь, сочинения и учение*. Москва: АСТ: Транзит-книга.
- Amir, L. (2014). *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany: State University of New York Press.
- Amir, L. (2018). *Curriculum Vitae*. Retrieved March 2, 2018 from University of Illinois Springfield website: <https://www.uis.edu/philosophy/wp-content/uploads/sites/56/2013/03/CV-lydia-amir.doc>
- Berger, A. A. (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Bergson, H. (1914). *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. New York: The Macmillan company.
- Berlin, I. (1999). *The Roots of Romanticism*. Princeton, N. J.: Princeton UP.
- Freud, S. (1905). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. Retrieved March 2, 2018 from Project Gutenberg-DE website: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-933/1>
- Haglund, J. L. (2014). Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. *Religious studies review*, 40(4), 211.
- Hannay, A. (2003). *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. London, & New York: Routledge.
- Monro, D. H. (1988). Theories of Humor. In L. Behrens, & J. Rosen (Eds.), *Writing and Reading Across the Curriculum* (pp. 349-355). Glenview, IL.: Scott, Foresman & Company.
- Monro, D. H. (1951). *Argument of Laughter*. Melbourne: Melbourne UP.

- Morreall, J. (2016, September 28). Philosophy: Philosophy of Humor. Retrieved March 2, 2018 from Stanford Encyclopedia of Philosophy website: <https://plato.stanford.edu/entries/humor/>
- Oden, T. C. (Ed.). (2004). *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*. Princeton, & Oxford: Princeton UP.
- Paula, L. de (2014). Review of: Lydia B. Amir, Humor and the Good Life in Modern Philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. *International Journal of Applied Philosophy*, 28 (2), 347-352.

Одержано 16.01.2017

REFERENCES

- Amir, L. (2014). *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany: State University of New York Press.
- Amir, L. (2018). *Curriculum Vitae*. Retrieved March 2, 2018 from University of Illinois Springfield website: <https://www.uis.edu/philosophy/wp-content/uploads/sites/56/2013/03/CV-lydia-amir.doc>
- Berger, A. A. (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Bergson, H. (1914). *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. New York: The Macmillan company.
- Berlin, I. (1999). *The Roots of Romanticism*. Princeton, N. J.: Princeton UP.
- Fischer, K. (2005). *History of Modern Philosophy: Gottfried Wilhelm Leibniz: His Life, Works and Thoughts: Translation from German*. [In Russian]. Moscow: AST: Transit-kniga.
- Freud, S. (1905). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Retrieved March 2, 2018 from Project Gutenberg-DE website: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-933/1>
- Haglund, J. L. (2014). Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. *Religious studies review*, 40(4), 211.
- Hannay, A. (2003). *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. London, & New York: Routledge.
- Isaeva, N. V., & Isaev, S. A. (1993). Commentaries. In Kierkegaard S. *Fear and Trembling: Translation from Danish* (pp. 351-380). [In Russian]. Moscow: Respublica.
- Krymsky, S., & Chaika T. (2012). *Sergei Krymsky: Our Life-Long Talk. (The cycle of T. A. Chaika's interviews)*. [In Russian]. Kyiv: Dmitry Burago's Publishing House.
- Monro, D. H. (1988). Theories of Humor. In L. Behrens, & J. Rosen (Eds.), *Writing and Reading Across the Curriculum* (pp. 349-355). Glenview, IL.: Scott, Foresman & Company.
- Monro, D. H. (1951). *Argument of Laughter*. Melbourne: Melbourne UP.
- Morreall, J. (2016, September 28). Philosophy: Philosophy of Humor. Retrieved March 2, 2018 from Stanford Encyclopedia of Philosophy website: <https://plato.stanford.edu/entries/humor/>
- Oden, T. C. (Ed.). (2004). *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*. Princeton, & Oxford: Princeton UP.
- Paula, L. de (2014). Review of: Lydia B. Amir, Humor and the Good Life in Modern Philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. *International Journal of Applied Philosophy*, 28(2), 347-352.
- Stolyar, M. (2011). *The Soviet Laughter-culture*. [In Russian]. Kyiv: Stylos.

Received 16.01.2017

Maryna Stoliar

The Philosophy of Laugh and Humor in the Modern Historical-philosophical Discourse

Rewiev of Amir, L. (2014). *Humor and the Good Life in Modern Philosophy*: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. Albany: State University of New York Press.

Марина Столяр

Філософія сміху та гумору в сучасному історико-філософському дискурсі

Огляд книги: Amir, L. (2014). *Humor and the Good Life in Modern Philosophy*: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard. Albany: State University of New York Press.

Maryna Stoliar, doctor of sciences in philosophy, the Head of the Chair of Philosophy and Cultural Studies, associated professor of Department of Philology at National University «Chernihiv Colehium».

Марина Столяр, доктор філософських наук, професор, зав. кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум».

e-mail: stoliar.maryna@gmail.com
