

## МЕТАМОРФОЗЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИРОНИИ: ОТ СОКРАТА К ПОСТМОДЕРНУ

В статье исследуется генезис иронии как специфического метода философствования в контексте смены социокультурных парадигм. Показана связь между конкретно-историческими условиями развития философских идей и характером и направленностью иронизирования. Выявляются эвристическая, гносеологическая, аналитическая, медиационная и другие функции иронии в философском дискурсе.

На каждом этапе развития философии специфические черты времени проявляются не только в постановке новых проблем, выработке соответствующих данному историческому моменту методов, но и в самом философском стиле, в своеобразной манере применения уже известных и проверенных подходов к организации исследовательской деятельности. Подобного рода комбинаторика старого и нового приводит порой к совершенно неожиданным результатам, поскольку обеспечивает свежий взгляд на тот круг вопросов, которые предстают как вызовы времени и требуют скорейшего разрешения. Поэтому, размышляя о необходимости формирования новой философской парадигмы в сложившихся обстоятельствах XXI века и о возможных её очертаниях и принципах, нельзя не учитывать уже имеющийся опыт преломления классических философских приёмов через призму конкретных социокультурных реалий. В связи с этим, на наш взгляд, актуальным является вопрос об исторической судьбе и трансформациях такого широко применяемого в современной философии метода, как ирония.

Стоит отметить, что существует обширная библиография, посвященная рассмотрению различных аспектов иронии. Однако в ней раскрываются либо философско-эстетические смыслы этой категории [1-5], либо лингвистические особенности иронии в контексте структурного анализа текстов [6-8]. Даже если авторы и обращаются к толкованию иронии как философского метода, это происходит лишь в рамках изложения учений конкретных мыслителей или в ходе обобщенной характеристики определенного историко-философского периода и выявления его своеобразия [9-11]. Можно сказать, что на данный момент нет более или менее системных исследований, направленных на изучение генезиса иронии как философского метода в процессе смены социокультурных парадигм.

Научная целесообразность такого социально-философского дискурса состоит в возможности путем анализа становления философской иронии, выявления специфических способов использования этого приема философствования в различных социокультурных условиях понять ее особенности, а также более глубоко осмыслить ее функции на каждом этапе истории философии. Особенно важно понять сущность и значение иронии в постмодернистской философии, в которой она стала основным методом постижения мира, человека, культуры.

Таким образом, **цель данной работы** – проследить генезис иронии как метода философствования в контексте смены социокультурных парадигм и выявить ее социальные функции на каждом историческом этапе развития.

Исходя из этого, в ходе исследования планируется решить следующие **задачи**:  
– выявить истоки иронического метода в философии;

– проанализировать изменения в характере и направленности иронии в процессе смены социокультурных парадигм;

– определить функции иронии как способа философствования в различных конкретно-исторических обстоятельствах, особенно в постмодернистской философии.

В данной работе мы рассматриваем иронию как особый вид философской дискурсивной практики, направленный на обнаружение ценностного смысла предметов, явлений и процессов путем остроэмоциональной критики-осмеяния, построенной на контрасте видимого и скрытого. Ирония (от греч. *eironeia* – притворство) как философский метод вполне оправдывает первоначально заложенное в это понятие содержание. Философская ирония допускает положительные оценки, за которыми стоят доступные для прочтения отрицание и насмешка. Однако ироническое отношение всегда имеет двойной смысл: прямой, буквальный, и скрытый, обратный. Стоит подчеркнуть, что в ходе истории ирония претерпела значительные изменения. При этом она легко приспосабливалась к любым типам философствования, ей находилось место во всех социокультурных условиях и в рамках самых разных историко-философских парадигм. На одних этапах она служила способом постижения истины, средством сатиры, формой философской шутки, на других – маркером пародии, острой критики, проявлением сарказма, порой доведенного до гротеска, гораздо реже, но всё-таки случалось, направлялась на самого мыслителя как самоирония.

Как риторический приём «называть вещи противоположными именами» ирония зародилась в Античности. Классические образцы этого жанра находим в творчестве Л. Апулея и Плавта, чьи произведения пронизаны духом философичности. Однако по-настоящему в философский метод как способ критики мышления и самой действительности ирония превратилась только у Сократа. Метод Сократа – это «ирония» и «майевтика» по форме, а по содержанию – «индукция» и «определение» [12, с. 12-17]. Основная его задача состояла в поиске «всеобщего» в этических вопросах, попытке установить единую духовно-нравственную основу для отдельных, частных добродетелей.

Если космоцентрическая парадигма античной философии предполагала рационалистическое постижение окружающего мира с целью уподобления человека космосу, то Сократ впервые задумался о смысле собственно человеческого бытия, характере и мотивации поступков людей. Основа его этических принципов лежит в «познании самого себя». Главной ценностью Сократ провозглашал знание, а своим основным заданием – научить человека правильно жить. Для философа мораль объединялась со знанием. Истинная нравственность для него – знание того, что есть благое, прекрасное и полезное для человека, что способствует достижению им счастья.

Такая позиция не означала обесценивания познавательных усилий, напротив, ценность познания и состояла в реализации познавательных усилий, в способности задавать все новые вопросы, чтобы перед любым человеком могла раскрыться перспектива познания личного блага. Иронизм Сократа как раз и состоял в умелой, последовательной постановке вопросов, имеющих своей целью привести собеседника к противоречию с самим собой, к признанию собственного невежества. Без стеснения признаваясь в своём «незнании», мыслитель лихо иронизировал над спорящим, доводя его до состояния полного недоумения. В результате от его былой убежденности в своей правоте ничего не оставалось. Так подготавливалась почва для следующего шага. Освобожденный от сомнений и самоуверенности визави Сократа был готов к тому, чтобы сообща искать истину.

В этой изначально предполагаемой диалогичности проявляется конструктивный характер сократовского метода. Он существенно отличался от иронии скептика или софиста. Первый сказал бы, что истины вовсе нет, второй же добавил бы, что раз истины нет, то считай истиной то, что тебе выгодно. Будучи врагом софистов, Сократ убеждал, что каждый человек может иметь своё мнение, но истина для всех должна

быть одной. Именно на достижение такой истины была направлена положительная часть сократовского метода. Причём Сократ никогда не «приватизировал» право на истину, а продолжал утверждать, что «знает только то, что ничего не знает». Истина должна была родиться в ходе диалогической беседы, в которой он выступал как помощник. Отсюда и «майевтика» (по аналогии с повивальным мастерством) – искусство рождения истины.

То есть ирония у Сократа, прежде всего, была условием гносеологического сомнения, служила противовесом от догматизма. Её сила состояла в том, что для неё основной задачей являлась не дискредитация спорящего, а подготовка к совместному поиску истины как высшей духовной ценности. В сократовском методе ирония диалектична. Она есть форма преодоления любого завершённого результата, утверждение постоянной новизны мысли. У него понимание – это не итог, а непрекращающийся процесс, поиск. Ирония в данном случае не выступает как конечная цель, она является специальным способом организации методологического пространства, универсальным языком осмысления реальности. Кроме гносеологической, она выполняла эвристическую функцию, ибо открывала возможность «внутреннего озарения», дарила радость совместного открытия истины.

Однако последователи Сократа заметно исказили суть этого философского приёма. Уже у представителей сократических школ смысл иронии изменяется. Киники не поняли сократовскую диалектику с её иронически-майевтическим методом. Для них главным становится не поиск истины в споре, не эвристическая беседа, а диагеновский парадокс. Ирония теперь состоит в демонстративном поведении, в результате которого этот парадокс собственно и рождается. Попытка Диогена Синопского найти в людном месте человека, привлечение на помощь фонаря среди ясного дня, выкрик «Ищу человека!» – всё служило средством создания иронически-парадоксальной ситуации. Таким образом иллюстрировалась невозможность обнаружить хоть кого-то, кто соответствовал бы подлинному определению человека, конечно же в его собственном, диогеновском понимании. Ведь у этого киника изначально была своя истина, отступать от которой не входило в его намерения. Иронический парадокс у него возникает как раз вследствие несовпадения этой истины с той, что считается общепризнанной.

У другого известного киника Мениппа иронизм перерос в самостоятельный философский жанр – мениппеи. По сути, они представляли собой сатирические пародии. Позже в этом жанре работали Варрон, Сенека Младший, Петроний, Лукиан и другие, Скептик Тимон был близок к киникам. Его антифилософские силлы – это пародии в киническом духе, доведенные до крайности. Язвительный Тимон называл Сократа «болтуном», «шутником» и «насмешником». Платон у него предстаёт как «самый плоский» мыслитель, мудрость Аристотеля оказывается «пышнопустой» и «нудной» [11, с. 525].

Постепенно ирония превратилась в сатиру. Так, Лукиан, сочетая в себе черты киника и скептика, и вовсе выглядел не как ироничный философ, а скорее как философствующий сатирик. Его произведения высоко оценивали К. Маркс и Ф. Энгельс, поскольку в них была талантливо представлена критика религиозности. Как видим, уже в античной философии ирония выродилась в карикатуризм и пародийность, основанные на уверенности в собственной правоте и монополии на истину. Всё, что не совпадало с авторским пониманием истины, сразу же жестко высмеивалось, ирония превратилась в едкий сарказм и острую сатиру, которые не имели ничего общего с ироническим методом Сократа. Главная функция иронии теперь состояла в критической оценке всего, что не соотносится с представлениями иронизирующего об истине, должном и благом.

В средневековой философии ирония стала невозможной. Для средневекового общественного сознания мир предстает как «двойственное» бытие. В нем «подлинный» мир – это мир божественный, духовный, небесный, благий, а неподлинный – человеческий («тварный»), плотский, земной, греховный. Хотя иронически-парадоксальное соотношение веры и знания изначально заложено в христианстве. Достаточно вспомнить евангельскую

фразу: «Верую Господи, помоги моему неверию», то есть не дай мне впасть в фальшивую познавательную убежденность в существовании Бога. Тем не менее в условиях доминирования христианской теологии даже внутренняя улыбка была подозрительной.

Ирония оказалась вытесненной за рамки ортодоксальной религиозной философии. В это время отсутствие иронической тональности в работах профессиональных мыслителей в полной мере компенсировалось за счет смеховой оценки извне. Официальной, подчеркнута серьезной манере средневекового философствования противостоял иронизм народного праздника, карнавальная, смеховая стихия. Как утверждал М.М. Бахтин, необъятный набор смеховых форм и проявлений выстраивал совершенно другой мир. Через искромётные пародии переосмысливались не только буквально все моменты церковного культа, постулаты христианского вероучения, эпитафии, постановления церковных соборов, но и религиозно-философские учения.

Возвращение в философский обиход иронии как специального метода связано с началом эпохи Возрождения. Философия этого времени противостоит системе схоластического знания. Происходит поворот к антропоцентрической парадигме. XIV – XVI века – это период, когда все в социальном пространстве пребывало в круговороте страстей, общечеловеческих побуждений и расчетов. Теперь в разных ситуациях люди выпутываются умом и личной сметкой. Ценится выше всего уместность: смех возбуждает неумелое ханжество монаха или наивность супруга. Идеал удачи царит во всем. Культ времени, культ человека ведет к гуманистическому индивидуализму. Выдвинутый Лоренцо Валлой принцип, отождествляющий наслаждение с полезностью, основывается на идее гармонии человека и природы, индивида и общества. Полезность – естественная цель действий человека, всей его жизни и в то же время – важнейший критерий его поступков. Все, что не соотносится с принципом полезности, подвергается у Валлы ироническим оценкам. Мыслитель прибегает к иронии всякий раз, когда хочет донести главную свою идею: жить добродетельно – значит жить с пользой для себя. И хотя, по мнению Валлы, люди, если они не злодеи и не глубоко несчастны, не могут не радоваться благу другого, он сам же пишет: «Я нисколько не обязан умирать ни за одного гражданина, ни за двух, ни за трех и т.д. Почему же я обязан умирать за отечество, которое состоит из всех этих граждан?» [13, с. 64-72].

Стремление к свободе мыслей, действий, жизни было продиктовано существенными изменениями в социально-экономической и духовной жизни общества. Развитие науки и культуры, процесс секуляризации, предполагавший освобождение общества от безраздельного господства церковной идеологии и религии, утверждение в сознании людей новых нерелигиозных норм, идеалов, ценностей постепенно охватили практически все сферы общественного бытия. В творчестве таких мыслителей, как Э. Роттердамский, Т. Мор и др. скрытая насмешка, замаскированная внешней серьезностью, направлена на отдельные проявления человеческой природы, представления о возможности создать совершенные модели социального устройства. Так, Э. Роттердамский, оправдываясь, предвидя возможные упреки за то, что серьезный богослов занимается смехом, в своей «Похвале глупости» обращался к древним авторам – Лукиану, Сенеке, Апулею. У Эразма богиня глупости исполнена иронических замечаний и приходит к выводу, что «в человеческом обществе все полно глупости, все делается дураками и среди дураков» [14, с. 52-35]. Ирония Эразма Роттердамского безгранична, потому что это самоирония мудреца, высмеивающего и человека, поглощенного повседневностью, и мыслителя, исполненного презрением к жизни.

Со временем основные иллюзии Возрождения – убежденность в величии человека, в возможности рационально объяснить красоту, объединить религии – были в значительной степени утрачены. К XVI веку вера в безграничные человеческие способности сме-

нилась скептическими настроениями, а философская ирония стала направляться на вскрытие недостижимости единства Бога, человека, государства, искусства. В философской эссеистике Мишеля Монтеня ирония стала способом осмысления опыта Возрождения как неудачи и одновременно средством увидеть величие человека в его одиночестве, противоречивости, смертности. Эта ренессансная попытка Монтеня создала ему славу «самого несистематичного из философов, но самого мудрого и занимательного» (Вольтер). Сама постановка вопросов Монтенем демонстрирует «семена мыслей более богатых и смелых», доступных лишь для тех, кто «способен их уловить». Ироническая интонация обнаруживается в каждом движении его мысли: почему в процессе обучения «нам без отдыха и срока жужжат в уши, сообщая разнообразные знания, в нас вливают их, словно воду в воронку, и наша обязанность состоит лишь в повторении того, что мы слышим»; почему тот, «у кого тощее тело, напяливает на себя много одежек; у кого скудная мысль, тот раздувает ее словами»; почему говорят, что «человек – существо совершенное», тогда как «картина государственных смут и смен в судьбах разных народов учит нас не слишком гордиться собой»; почему «философия – мудрость жизни», тогда как «вокруг нас царит безнаказанность и распушенность» [15, с. 194-205] и т.д. Эти совершенно наивные, абсолютно несуразные, «глупые» вопросы ставятся мыслителем так, как будто они никогда не имели опыта своего решения, не имеют уже «узаконенных» традиций, временем, авторитетами ответов. Сам Монтень весьма иронично относился к тем «достойным людям», для которых «пробным камнем и основой собственного мнения и всякой истины» является их согласие с чьим-либо авторитетом. На стене кабинета Монтеня было начертано: «Что я знаю?». За этим вопросом стоит вовсе не стремление к энциклопедическому знанию, хранящемуся в библиотеке, и не желание узнать больше, чтобы следовать узанному. «Что я знаю?» – иронический прием философа, который соприкоснулся с вечными вопросами человеческого существования и заново проигрывает все существующее знание, словно до него никто ими всерьез не занимался. Конечно же, он всячески демонстрирует свою осведомленность о философской традиции, но Монтень рассматривает историю философии не как склад древностей, а как историю гениальных интуиций, взлетов и падений, а порой просто ошибок человеческого разума, о которых необходимо помнить. Здесь ирония выполняла скорее аналитическую функцию. Можно сказать, что его ироническая установка в чем-то перекликается с сократовской «я знаю, что ничего не знаю». Однако для Сократа такая позиция была стартовой для диалогического поиска истины, в возможности и необходимости достижения которой он ничуть не сомневался, а для Монтеня – это показатель подчеркнутого скепсиса – отказ от того, что «большинство предпочитает считать истиной». Мыслитель осуществляет новый тип рефлексии, уходящей от спекулятивных умозрений в сторону философии жизненной, «практической», приподнимающей человека над повседневностью и помогающей ему найти собственные ориентиры в мире социальности. Иронизируя «наедине со всеми», Монтень утверждал, что как бы он ни высказал свою мысль, это всегда будет неадекватно его же собственной интуиции. Этот скептический настрой и иронический метод подготовлены внутренней установкой: «Я наедине с собой против себя и других». Такой подход – «говорю, но не могу сказать всего, что знаю» – возрождает полузабытую античную традицию «сознательного недоговаривания» и «открытости» философии для последующих интерпретационных актов. На эту традицию письма, содержащую иронические подтексты (в значении сознательного «притворства») в дальнейшем будут ориентироваться такие совершенно разные философы, как Декарт, Шеллинг, Фихте, Ницше, Бергсон, Бердяев. И только в XX веке М. Хайдеггер объяснит, что «признавать и сомневаться», «открывать и утаивать» – это нераздельные аспекты одного и того же акта мысли.

В эпоху Просвещения ирония также была востребована. Элементы иронии вкрапляются в философские тексты Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, К. Гельвеция и др. Лейтмотив их иронических высказываний – критика религиозных предрассудков, всевозможных препятствий на пути к свободному научному и философскому поиску, осуждение ограничений гражданских прав и художественного плюрализма. В высшей степени виртуозно владел приёмом иронического анализа Вольтер. Однако, как и у ряда античных философов, у этого просветителя XVIII века ирония часто доводилась до такого накала, была столь откровенна и беспощадна, что её правильнее классифицировать как социальную сатиру, призванную выступить против различных пороков человека и общества: религиозного фанатизма, суеверия, нетерпимости и т.д. Как отмечает религиозный исследователь XIX века Ф. Терновский, «...это было легкое, насмешливое, фривольное, кощунственное и скептическое отношение к религии, церкви и христианству, к важнейшим вопросам человеческого бытия, и особенно к тому способу их решения, который предлагался положительной религиею, – при отсутствии собственных положительных идеалов. Опасна и вредна была не столько широта вольтеровского отрицания, сколько его фривольный и насмешливый тон, благодаря которому оно становилось достоянием умов даже самых посредственных и ограниченных и увлекало их к подражанию» [16, с. 455]. Как видим, на историческом этапе с XV – по XVIII век философская ирония выполняла, на первый взгляд, противоположные по направленности функции. С одной стороны, она была средством критической оценки социальной действительности, способствовала освобождению сознания от рабской зависимости от религиозной догматики, всего отжившего, тормозящего общественный прогресс, а с другой, – налицо самоирония, нацеленная на безоглядную уверенность человека в своих интеллектуальных, духовных, творческих способностях.

Формирование немецкой классической философии также происходило в русле «просветительства». Рационализм, доведенный до крайности, требовал от его представителей выстраивания бесконечной цепи причинно-следственных связей, упорядочения логико-понятийного аппарата, создания «безупречной, законченной системы». Показательно в этом отношении философское учение Г.В. Гегеля. У него весь мир, развивающийся в диалектической последовательности, есть по сути дела самопроявление абсолютного духа, который постоянно раздваивается и из этой раздвоенности вновь возвращается в себя. Это основная мысль гегелевской системы, механизмом и законом которой является логический закон диалектики. «Абсолютная идея» внутренне противоречива, она движется и изменяется, переходя в свою противоположность. Цель Гегеля – показать, что только философия способна понять основные законы функционирования человеческого духа. В свою очередь, само философское осмысление человеческой культуры есть не просто «инвентаризация» уже созданного богатства. С точки зрения Гегеля, у философии особая миссия: будучи «квинтэссенцией» культуры, философия доводит человеческую мысль до совершенства, делает её всесторонней и систематичной. Тем самым с помощью философии, действуя через нее, абсолютный дух завершает свое развитие. Учение Гегеля и есть, по его собственному мнению, та философская система, которая воплотила все мировые достижения философского духа.

Гегель, который очень серьезно относился к своему творчеству и не допускал даже внутренней самоиронии по этому поводу, становился «удобным» и «открытым» объектом для постоянных иронических замечаний из лагеря сторонников и противников его учения. Твердая уверенность в том, что сущность мира такова, как она изображена в его философии, особенно в «Логике», неоднократно подвергалась критическим нападкам как со стороны современников, так и в последующие эпохи. Иронизируя по поводу «нескромных» притязаний Гегеля, Л. Фейербах отмечал: «Но как бы остроумен, ни был этот автор, он всё же с места в карьер действует некритически, не ставя себе вопроса:

возможно ли вообще, чтобы род абсолютного осуществился в одном художнике, а философия в одном философе» [17, с. 156-164]. Характеризуя гегелевскую философскую конструкцию несколько в иной тональности, современный английский философ Х.Дж. Блекхем говорит о том, что она «...венчает построение общей системы, в которой все схвачено, приведено в гармонию, удовлетворено и рационализировано. Этот дворец был чудесен, но никто не мог жить в нем. Вкус и реальность человеческого существования, его опасности и триумфы, его горе и радости остались на улице» [18, с. 44].

Показательно, что немецкая классическая философия в процессе своего развития пребывала в своеобразной ситуации постоянного диалога с романтизмом (особенно это характерно для Фихте, Шеллинга и Гегеля). Так называемый «немецкий романтизм» – это широкое литературно-художественное и философское движение, которое оказало значительное влияние на социальную и культурную жизнь Германии того времени. Романтики репрезентировали широкий круг духовных интересов. Философская линия романтиков представлена именами Ф. Шлегеля, Новалиса (Ф. фон Гарденберга), Ф.Д. Шлейермахера и др. Философия романтизма, критикуя программу Просвещения по всем принципиальным моментам, выступала альтернативой просветительским идеалам немецкой классической философии. Для Гегеля, что вполне ожидаемо, наиболее неприемлемой оказалась «несистематичность» романтизма. В частности, анализируя Шлегеля как философа, он настроен критически, поскольку этот мыслитель, с его точки зрения, не способен к систематическому изложению и обоснованию философских тезисов, так как негативно относится к объективности.

Однако именно эта «несистематичность» провозглашается романтиками одним из главных пунктов их способа философствования. Ссылаясь на авторитет Сократа – родоначальника диалектического способа мышления, они пытались возродить «Сократовскую иронию» как метод философствования. По мнению Шлегеля, ирония имеет место там, где философские взгляды высказываются не систематично, а в разговорной (диалогической) форме. Такой была философия Сократа. Поэтому аргументация Шлегеля строилась следующим образом: если мыслитель претендует быть диалектиком (а Гегель, как и другие представители немецкой классической философии, безусловно, считал себя таковым), он должен внимательнее отнестись к примеру Сократа. «Несистематичность, даже фрагментарность, замена логичного обоснования “иронией” сократовского типа, что тоже является специфической логикой – “логикой общения”, которая не только не отрицает противоположности, а допускает, утверждает их, – эти и некоторые другие характеристики романтического стиля философствования как таковые, которые более адекватны диалектическому стилю мышления, предлагает Шлегель и его коллеги в полемике с “классиками”» [19, с. 140].

Ирония, по мнению романтиков, должна была способствовать синтезированию разных духовных форм, поскольку она освобождает человека от привязанности к собственной ограниченности и специализированности, она разрушает самодовольную серьезность пресыщенности. Именно в иронии свобода достигает своего наивысшего проявления, и человек выходит за границы, которые были воздвигнуты воспитанием, образованием и профессией. «В иронии, – говорит Ф. Шлегель, – все должно быть шуткой и одновременно всерьез, все простодушно-откровенным и глубоко притворным. Она возникает, когда соединяются чутье к искусству жизни и научный дух, когда совпадают друг с другом и законченная философия природы, и философия искусства... Она самая свободная из всех свобод, потому что благодаря ей человек может подняться над самим собой» [20, с. 186].

Выступая как противовес рационализму Просвещения, отход от которого в конце XVIII – начале XIX века и так уже наметился, иронию романтики направляют на те проявления рациональности, которые продолжали существовать в социальной действительности. Отношение к рационализму с необходимостью становится ироничным,

«...однако это не просто снисходительность аристократа, в иронии выражается и страдание гения в чужом мире, и попытка побудить его к изменению» [21, с. 21]. Согласно Ф. Шлегелю, ирония – это такое расположение духа, когда «он на всё смотрит сквозь пальцы, бесконечно поднимается над всем ограниченным, так же как и над собственным искусством, добродетелью или гениальностью» [20, с. 182-184].

Романтики иронизируют по поводу рационалистических попыток «охватить весь мир разумом», «инвентаризировать бытие». Как признавался представитель романтического движения В.Г. Ваккенроден, «лучше нетерпимость чувства, чем нетерпимость рассудка» [19, с. 140]. В романтической традиции иронизм дополняется диалектико-иррационалистической, мифопоэтической направленностью мысли. Неслучайно одним из ярчайших произведений романтиков является философская сказка «Крошка Цахес» Е.Т.А. Гофмана. В ней немецкий романтик пародийно изображает педантичного профессора Моша Терпина, который сумел собрать пояснения всего многообразия природных явлений в коротенький курс, содержащий в себе абсолютно «все ответы на все вопросы». Новалис, также размышляя над ограниченностью любых застывших схем в пояснении мира, говорит о том, что надо «...саму бессистемность провозглашать системой. Только такая «система» может избежать ошибок системы» [22, с. 369]. Стоит отметить, что подобная «невыносимая легкость бытия» вызвала критические оценки не только Гегеля, но и Кьеркегора, который увидел в иронизме романтиков абсолютизацию субъективности.

Совершенно новые грани иронии как философского метода проявились в творчестве К. Маркса и Ф. Энгельса. Маркс, создавая свою теорию в 40-х годах XIX века, «был уверен, что вступил в спор с просветительством, а она оказалась оппозицией гегельянству» [23, с. 40]. Хотя марксистская философия и унаследовала от немецкой классики рационализм как способ пояснения и постижения действительности, она качественно отличалась от нее по духу и содержанию. Диалектический подход не только к анализу сознания, но и к исследованию природы, экономических, социальных, политических и других процессов, происходящих в обществе, позволил создать философское учение, в котором решается целый комплекс актуальных проблем. Вера в силу разума, научные знания, социальный прогресс представлены здесь максимально полно. Это в значительной степени определило оптимистический характер марксистской философии и обеспечило широкую поддержку этого учения со стороны многочисленных последователей.

Его привлекательность состояла в том, что Марксом принципиально по-новому решались вопросы социального развития. Если предыдущая философия видела источник становления общества в идеях, взглядах, теориях, которые существовали во все времена и оказывали влияние на жизнь людей, определяли политику, мораль, экономику, характер государственного устройства и т.д., то философия марксизма перенесла акцент на экономическую жизнь общества, прежде всего на сферу материального производства. По Марксу, материальное бытие, экономический базис определяют общественное сознание. Открытый Марксом и Энгельсом феномен повторяемости в общественных процессах позволил им доказать, что не только природа, но и общество развивается по определенным законам. Они раскрыли этапы в развитии общества, назвав их общественно-экономическими формациями. С этих позиций раскрывалась роль народных масс и отдельных личностей в истории, давалось понимание причин возникновения и функционирования государства, социальных классов и т.д. Смена каждой последующей «всемирно-исторической формы» рассматривалась Марксом и Энгельсом как закономерная неизбежность. Все, что стояло на пути этого естественно разворачивающегося процесса, тормозило социальный прогресс, оценивалось ими критически. А сама критика нередко представала в форме иронии: иногда имплицитной, едва прочитываемой, иногда яркой, меткой, точнонаправленной. По мнению Маркса, человечество всегда «...весело расставалось

со своим прошлым» [24, с. 418]. Видимо, поэтому критическая интонация выступлений Маркса и Энгельса, направленных против социального догматизма, пропитана иронизмом, едва скрываемой насмешкой. «Ирония у них выступала и как свойство самого исторического бытия, и как способ низвержения всего отжившего, обветшалого, того, что должно быть опрокинуто новым развитием» [25, с. 131].

Начиная с Маркса, философия по-новому решает проблему человеческого бытия. Оказывается, что человек самого себя видит лишь сквозь призму конкретно-исторических социальных связей. Соответственно сущность человека универсальна, но возможности человеческого совершенствования зависят не столько от него самого, сколько от общественных условий. Однако уже в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше появляется тема радикального отличия человеческого бытия от законов и связей остального мира. Само бытие человека раскалывается на две сферы, отнюдь не находящиеся в гармоническом единстве: собственно бытие человека, обладающего особым даром самоопределения, и сфера социальности, общества, имеющего свои законы, причинно-следственные связи. Выходит, что сознание, ориентированное вовне на решение каких-то инструментальных задач, проходит мимо самого главного – человеческой жизни и ее смысла. Всепоглощающая социальность лишает человека широких жизненных ориентаций и в итоге подчиняет власти наличной, жесткой, обусловленной обстоятельствами ситуации. Что, в конечном счете, ведет к утрате человеком собственной подлинности. Экзистенция как индивидуальное человеческое существование становится центральной темой философствования. У Кьеркегора, родоначальника этой философской линии, свобода, возможность выбора, страх и отчаяние определяются как основные параметры человеческого существования. Отчаяние – это взаимоотношение человека с самим собой. Сомнение – это отчаяние мысли. Отчаяние – это состояние разочарования в себе как в существе греховном, эмпирическом, это ощущение собственной вины, внутреннего неприятия себя. Горькая ирония, граничащая с досадой, обидой на самого себя составляет обычный тон размышлений этого философа. При этом для Кьеркегора ирония – это не только метод его собственного философствования, но и объект для осмысления как особая, присущая только человеку способность отношения к миру и себе.

Говоря о состоянии отчаяния как неотделимом от человеческого существования, Кьеркегор утверждает, что оно заставляет человека переходить из одного мира в другой, а ирония помогает ему осуществлять эти переходы. Мыслитель выделял три основных формы человеческого существования и три типа личности, соответствующих этим формам. Непосредственно-эстетическая форма существования – это мир эстетика, живущего мгновением, в погоне за чувственными удовольствиями, стремлением к абсолютной красоте, дарящей иллюзию свободы. Для эстетика понятие иронии является основным. Говоря «да», эстетик одновременно говорит «нет». Ироник воспринимает реальность как игру, ничего не принимает всерьез, не выбирает, показывает сам себе язык в минуты священного экстаза. Ироник погружен в настоящее: он отрицает прошлое, иронизирует по поводу него; к будущему относится как к неопределенному спектру возможностей. Образцом иронического мироощущения для Кьеркегора были идеи немецких романтиков. Ирония – необходимая составляющая эстетического мироощущения, обращение к ней помогает понять, что эстетически жить нельзя. Ирония для художника – это недовольство достигнутым, это превосходство творца над творением. Однако ирония легко перерастает в самодовольство: не дело мое превосходно, но я сам как господин, создатель, творец. Я наслаждаюсь собой, превращая себя в единственную цель, не принимая окружающее всерьез. С точки зрения Кьеркегора, эстетизм ведет к утрате человеческой индивидуальности. Эстетик готов все принять и понять, не имея собственной точки зрения: ведь эстетик не выбирает, он лишь иронизирует, играет, оставаясь в стороне.

По мнению философа, легко признать за реальность то, в соответствии с чем не приходится действовать: признать Христа, ничем не жертвуя, превратиться в древнего грека, не принимая его обязанностей перед полисом. В такой всеохватной точке зрения растворяется без остатка человеческая индивидуальность, утрачивая чувство «я». Перед потоком мелькающих перед глазами эпох, народов конечное человеческое существование начинает казаться незначительным, человек оказывается затерянным в истории, в культуре, в собственных чувственных пристрастиях. Начинаются бесконечные поиски себя, бесконечная рефлексия, «меланхолия» разъедает человеческую душу. Возникает чувство страха, потерянности, несвободы. В качестве примера Кьеркегор приводит непосредственную личность императора Нерона, который исчерпал все, что мог дать ему мир, и пытался утвердить себя в бытии через его разрушение. Получается, что мнимая свобода эстетика приводит к отчаянию. Он вынужден решиться на акт выбора, то есть выбрать одну из жизненных возможностей вместо бесконечной игры многообразия. Тем самым он входит в мир этического. Выбрав саму способность отличать добро от зла, он поставил себя в ситуацию «или – или». Этический человек в известной степени ограничен самим фактом сделанного выбора. Этик уже обязан развивать в себе только те задатки, которые ведут к добру. Но благодаря такому выбору у этического человека возникает чувство вины и раскаяния. Он должен каяться «во всем и за всех, и в своих грехах, и в грехах предков, и всего человечества» [26, с. 264-266]. Выбирая себя, он берет ответственность за каждое свое дело и слово, он даже свои недостатки возводит в ранг свободно выбранных. Он всегда «без вины виноватый», он несет на себе бремя вины и вина эта непомерна. В итоге он также впадает в отчаяние, поскольку долг тяготит его своей общезначимостью. Вот здесь вновь вступает в игру ирония. Ибо отчаявшийся этик может превратиться в рефлексивного эстетика. К этому типу отношения к миру Кьеркегор относит наваждение Дон Жуана как наслаждение от нарушения запрета, «рассудочное донжуанство» Фауста, испытывающего удовольствие от нарушения гармонии. Ирония-игра такого эстетика становится опасной, это игра собой, поскольку человек уже узнал добро и зло. В такой ситуации возможны два варианта ее дальнейшего развития: либо человек начинает относиться к себе самому как к Богу, которому все дозволено, либо он обращается к такой вере и к такому Богу, которые сопряжены с вечностью. Если человеку достает самоиронии и он выбирает веру в Бога, перед ним открывается возможность превзойти человеческую природу. Так, выбор эстетика несет в себе демоническое начало, нравственный выбор этика делает человека человеком, а выбор религиозный превращает его в сверхчеловека, приближая к божественному состоянию. Таким образом, согласно Кьеркегору, уникальность человека состоит в его неуловимости, постоянных переходах, осуществить которые он не мог бы без иронии. Ирония превращается у него в мировоззренческий путеводитель, который может вывести к Богу. Она выполняет функцию ориентирования человека не только в окружающей действительности, но и в его внутреннем мире.

В философии Ф. Ницше, посягнувшего на «убийство Бога», как нельзя более ярко отразились все противоречия того времени, когда человечество вступало в состояние перехода, в новое качество своего развития. Ницшеанская ирония – это попытка превратить едкий сарказм и скепсис в условие «зрячего» отношения к жизни. «Жизнь» Ницше – это символ свободы, творчества, борьбы. Современный французский философ М. Фуко по этому поводу писал: «Жизнь становится основной силой, которая, выходя за рамки всех реальных возможных вещей, одновременно и способствует их выявлению, беспрестанно разрушает их неистовством смерти, противопоставляя себя бытию, как движение – неподвижности, время – пространству, скрытое желание – явному выражению. Жизнь лежит в основе всякого существования, а неживое, инертная природа является лишь ее мертвым осадком... жизнь... является одновременно основой и бытия, и небытия» [27, с. 364].

Выбирая путь радикального нигилизма, Ницше провозглашает необходимость созидания новой морали, нового человека, новой жизни. Это путь «переоценки всех ценностей», путь «имморализма, путь перехода от человека к сверхчеловеку». Проповедник новой идеологии Заратустра, в чьи уста Ницше вкладывает свое видение «перехода», «...в своем конфликте с миром получает возможность лишь прибегнуть к насмешке и мертвенному сарказму» [21, с. 102]. Почему использовался именно этот прием проповеди новых идей, становится понятным, если принять во внимание объяснение американского литературоведа и философа Поля де Манна, который отмечал, что «в ранних работах Ницше риторика понимается и описывается им как самоирония» [28, с. 169]. Кроме того, ирония в его творчестве выступает в функции оценки, переосмысления всего существующего культурного наследия человечества.

Радость Заратустры обнаруживается в словах: «Старый Бог умер», но она вся пропитана болью. Эта боль переходит в фарс. Как пишет современный украинский исследователь Н. Хамитов, «...Заратустра возвышен географически в горах; спускаясь вниз, он наполняется брюзжанием и желчью... он нацелен не на изменение себя, а на объявление миру о самоизменении. Противоречие его идеала не разрешается, а раскрывается миру в бездне оттенков и смыслов. Заратустра не может любить Христа, но он не способен и ненавидеть его, как Сатана» [21, с. 103]. «Заратустра безумно хочет походить на Христа и ненавидит себя за это; у него не выходит быть собой; так ненавидит себя Ницше за сходство текста “Заратустры” с Новым Заветом» [21, с. 103-104]. Здесь, как видим, уже невольная самоирония проникает в тексты Ницше. Он хочет отделить себя от массовой религиозности, но образ Христа с невероятной силой притягивает его всю жизнь. Он даже пытается снять с себя ответственность за смерть Бога. «Христос отрицал все то, что сейчас называется христианством», – говорит Ницше. «Бог умер, но это вы его убили» – таково неутешительное заключение мыслителя.

В экзистенциальной философии, испытавшей на себе влияние Кьеркегора и Ницше, ирония не используется как специальный метод, но иронический тон в работах философов-экзистенциалистов, несомненно, присутствует. Он составляет неизменно наличествующий второй план размышлений, создает определенное настроение, привносит характерное интонирование. Особенно это свойственно для Ж.-П. Сартра, А. Камю, Н. Аббаньяно. Едва прочитываемый иронизм экзистенциалистов является невольным отражением представляемой ими иронии человеческой судьбы, в которой бытие раскрывается как «возможная возможность». Отношения человека с бытием у них предстают в форме фундаментальной неустойчивости человеческого существования. Поэтому экзистенциальная ирония лишена всякого притворства и смешливости, едкости и сарказма. Это скорее ирония-досада, ирония-разочарование, ирония-тоска, ирония с грустной улыбкой перед лицом «молчаливого бытия». Так, Сартр разоблачает различные формы недобросовестности, маскирующей от человека его неустранимую «участливость» в бытии, показывает, что «человек всегда натывается только на свою ответственность». У него «нет алиби», все в нем и вокруг него – это его «индивидуальное предприятие», суверенный выбор. Отсюда ирония человеческого существования: экзистенциальная тоска как осознание своего авторства и ответственности, неоправдываемости своих выборов и постоянная возможность их кардинально изменить. У Сартра аутентичность человеческого существования, как и моральность, определяется как «радикальное решение автономии», дистанцирование и постановка под вопрос своего проекта бытия, осознание его «полной бесосновности» и принятие на себя ответственности за свои самостоятельные выборы. В ситуации выбора возможностей человеку не на что опереться, он, как барон Мюнхгаузен, должен сам себя вытаскивать за волосы, выбирать. То есть индивидуальное человеческое существование предстает у Сартра как сплошное «приключение и лавирование». Подобное «неустраняемое своеобразие человеческой авантюры» (иронию судьбы каждого отдель-

ного человека) он пытался ввести в универсальное знание об обществе (каковым, по его мнению, является марксизм), чтобы описать движение индивидуальной практики в поле «социальной материи» [29, с. 273].

Для Камю характерно ироническое отражение абсурдности человеческого бытия. Он недоумевает по поводу того, что «...мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить» [30, с. 226]. Только попадая в «пограничную ситуацию», человек становится способным не просто к «успокоенному соглядательствованию бытия», а к осознанному переосмыслению смысла жизни. Однако «слишком много абсурда» вокруг вытесняет его из жизни, «абсурдный человек становится гостем Бездны» [30, с. 260]. Размышляя над этим, А. Камю как-то сказал, что единственной человеческой проблемой является проблема самоубийства. Многими это было воспринято как эпатаж, не более. Такой способ постановки проблемы раскрывает иронию абсурдизма: желание объединить восстание против абсурдности жизни и примирение с жизнью в абсурде. «Я отважился назвать экзистенциальный подход философским самоубийством, – заявляет Камю. – Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того направления мысли, каким она обеспечивает саму себя» [30, с. 226]. Но философское самоубийство выводит человека за границы философии. Рассуждения о философском самоубийстве подталкивают его к самоубийству жизненному. Эта «злая ирония» заводит очень далеко. «Бездна не любит заигрывания с ней философским самоубийством. Конец должен настать. Не на это ли намекает собственная гибель Камю в автокатастрофе?» [31, с. 232].

У Н. Аббаньяно ирония в чем-то продолжает линию Сократа. Он постоянно напоминает, что занимаясь проблемами универсума, познания, общества, человек забывает о самом себе, ибо самое близкое и самое непонятное в этом мире – он сам. Поэтому его не устраивают никакие из современных ему экзистенциальных концепций. Выбор человеком себя через вереницу многочисленных актов-выборов должен иметь какой-то критерий. Иначе, если все возможности равны, человек растворяется, теряет себя в них. Для Аббаньяно выбор оправдан, когда он может быть повторен вновь и вновь. Например, мыслитель говорит: если кто-то, однажды выбрав спутницу жизни, и через много лет будет склонен сделать тот же самый выбор, значит, первичный выбор оправдан. Несомненно, здесь есть некая ироническая двусмысленность. Понимая это, Аббаньяно настаивает на том, что в содержательном плане подлинным и нормативным выбором будет тот, который ведет к формированию неповторимой личности «в солидарном обществе и в упорядоченном мире». Видимо, именно поэтому критики называют экзистенциальную версию Аббаньяно «оптимистическим вариантом» философии экзистенциализма.

На наш взгляд, очевидно, что в классической философской традиции, философии модерной эпохи ирония нашла огромное поле для деятельности. Но даже на этом фоне, по мнению современной украинской исследовательницы Т. Денисовой, отличие постмодерна от модернизма состоит именно в отсутствии в последнем тотальной иронии [32]. Действительно, специфика постмодерна не может быть понята без выявления той особой роли, что выполняет в нем ирония. Ведь теперь она становится не просто вездесущей, но всеобъемлющей, она составляет дух этого типа философствования. Именно через иронию проступает постмодернистское мировосприятие – так называемая «постмодернистская чувственность». Ирония здесь предстаёт как средство выражения постмодернистского недоверия и скептицизма по отношению к модернистскому принципу рационализма и логоцентризма. Представленная в формах пародии, шаржа, коллажа, ирония предполагает использование противоположных методов – метода алогичности и парадокса, что в немалой степени способствует актуализации творческих потенциалов человека.

Иронизм в постмодернистском дискурсе является главным смыслообразующим началом. Произведения представителей этого направления репрезентируют идею сознательно заданного иронического кода, который действует «как надо» благодаря парадоксальным

сопоставлениям, столкновению противоречивых смыслов. В этом плане можно утверждать, что постмодернистская версия иронического метода, безусловно, есть отражение кризисности философских теорий, претендующих на универсализм. Кроме того, постмодернистский вариант иронического философствования представляет собой, по замечанию М. Кагеля, стратегию «оптимистического фатализма», попытку сломать господство стереотипов массового сознания. Поэтому в лагере постмодернистов пародийность приобретает значение главного метода в критическом анализе философского наследия. Иронизируя по поводу всего «великого» и «высокого», снимая с пьедесталов авторитеты, постмодернисты зачастую осуществляют пародийную деконструкцию, которая направлена на разрушение вульгарного отношения к человеческому наследию со стороны массовой культуры потребления.

Автор статьи «Постмодернизм и ирония (типологизация нетипичного)» Р. Семкив доказывает, что основным признаком постмодернизма является неопределённость. Отсутствие сложившейся иерархии, компрометация авторитетов, бессмысленность полемики приводит к тому, что центральное место в постмодернизме занимает уже не просто ирония, а ирония как самоцель, ирония ради иронии [33]. Маркерами постмодернистских текстов становится «игра без правил» или «игра всех правил» (в противовес «осмысленности игры» у Хейзинги) и «ирония случайности», которая отличается от традиционной иронии тем, что проявляется невзначай и не преследует цель уничтожить свой объект. Постмодернистская ирония характеризуется приподнятой и таинственной атмосферой частного открытия, которое сопровождается комбинированием интертекстуальных матриц различных эпох. Ведь ироничный код постмодернистского дискурса создаёт постоянно меняющееся пространство вариантов, вытканное из разрозненных идей, смыслов, мнений. Постмодернисты отказываются принимать участие в совместном поиске истины, они не берут на себя функции «родовспоможения», как это делал Сократ.

Если сравнить иронический метод Сократа и постмодернистскую иронию, наглядно предстанет то, какие метаморфозы претерпела последняя. Сократ при обсуждении различных вопросов государственной и частной жизни превращал процесс добывания истины ещё и в раскрытие внутреннего мира человека, так что собеседование становилось духовным испытанием его участников, требующим напряжения не только интеллектуальных, но и нравственных сил. Выступая особым (духовным) способом фиксации и закрепления общественных связей, мысль в этом поиске являлась человеку как «окно», через которое он мог вобрать в себя весь мир. Постмодернисты, напротив, не только отказались от идеи «истины», но и от всех остальных «чересчур возвышенных» ценностей. Поэтому они оставляют реципиента один на один с «организованной» ими множественностью суждений. Многогранность решений социокультурных проблем лишь отражает ироническое отношение автора к самой возможности потенциального реципиента подключиться к процессу создания обновленного смысла, обнаружению рационального зерна в новом контексте, собранном из обрывочных, осколочных фрагментов в один большой пёстрый коллаж. То есть для Сократа главная цель иронии – это осмыслить мир и себя в нём, осуществить духовный прорыв к пониманию всеобщего блага, справедливости, добродетельного поступка. Истина, ради которой затевается иронический спор, и нравственность для Сократа неразделимы. Постмодернистский модус иронии отрекается от такой претензии. Ирония надевает маску тотального высмеивания. Для постмодернистов истина и нравственность находят совпадение в другом: они не могут носить всеобщий характер или просто невозможны.

Можно сказать, что иронизм пронизывает постмодернистское философствование, поскольку оно изначально предполагает параллельное осуществление взаимоисключающих процедур: разборку, деконструкцию традиционных культурных форм и – их же реконструкцию. То есть происходит одномоментное отрицание первосмыслов и «сборка»

новых смыслов, необходимых для дальнейшей динамики культуры и самого человека. Постмодернистская ирония начинается с требования «положить начало генеральной инвентаризации духовного имущества» и выливается у В.А. Леви, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж.-Ф. Лиотара и других в критику языка как критику основоположений культуры и цивилизации, начатую Ницше и Витгенштейном. Все это неизбежно привело к замене классической рефлексии о бытии, смысле и цели человеческой жизни, к «интертекстуальному дискурсу», который можно расшифровать как «различение и повторение текстов» или, как это определила Ю. Кристева, как «пародию, которая, по сути, и есть проявление интертекстуальности».

Ироническая тональность постмодернистского дискурса приводит к «случайным смысловым совпадениям» (Деррида), в которых снимается бинарная оппозиция истины и лжи, добра и зла (в примерах Деррида – яда и лекарства, невинности и порока). Однако постмодернизм не есть «попурри, смешивание всего и всех». Лиотар утверждает, что постмодерн точен и рефлексивен. Ирония постмодерна состоит не в критике и отказе от всего, что воспринимается как «ставшие» смысловые фигуры, и не в «сталкивании» их между собой, а в «допущении одновременности неодновременного» [34, с. 180]. Для Лиотара «все дозволено» – это значит: знать для того, чтобы забыть и не быть привязанным к чему-то одному, обязательному. Поэтому, на его взгляд, постмодерн следовало бы понимать как «парадокс предшествующего будущего». Такое ироническое принятие-непринятие позволяет постмодернистам совмещать противоположности новаторского-традиционного, материально-идеального, детерминизма-индетерминизма, конечно-бесконечного, необходимости-случайности. Поэтому, по словам Деррида, постмодернистская философия, совмещающая противоположности, перестает вносить в мир жесткое, систематизирующее начало. Она сродни, с одной стороны, детективу, так как держит в напряжении, не дает предугадать возможный поворот мысли, а с другой – научной фантастике, поскольку раскрывает недоступные в настоящем дали, обещает невероятные возможности и перспективы.

## Выводы

Исследование генезиса иронии как философского метода демонстрирует ее необыкновенную гибкость и полифункциональность. Претерпевающая множественные метаморфозы, философская ирония выполняет эвристическую, гносеологическую, оценочную, критическую, аналитическую, прогностическую, художественно-эстетическую и другие функции. Однако источники иронии в любых исторических обстоятельствах остаются неизменными. Главным из них является противоречие между извечным стремлением человека к бесконечности и вечности, возвышенному состоянию, выходящему за всяческие рамки и ограничения, совершенству и его неизбежной конечностью, ограниченностью, низменными началами и побуждениями. Другой важный источник иронии – несовершенство проявления всеобщего, идеального в отдельном, частном, конечном.

Отражая специфику эпохи и своеобразие философских систем, в различных социокультурных парадигмах ирония проявляется в соответствующих модификациях. То она предстает в форме диалога, призванного диалектически рассмотреть противоречивые взгляды и суждения, то заключается в рамки монолога, исключая альтернативные мнения и выступающего с жесткой критикой и аналитическими оценками «всех и вся», то оборачивается полилогом с его многоголосым интерпретированием культурного наследия, в котором все одинаково правы, но никто не обладает «истиной в последней инстанции». Самоирония, ирония наедине с собой – результат глубокой неудовлетворенности в поиске жизненных ориентиров, способ вернуть себе «свежесть восприятия бытия», эффективное отрезвляющее средство от самоуспокоенности и апатии.

Будучи изначально смеховым отношением, ирония в любых философских контекстах остается сама собой. Не впадая в излишнюю рационализацию, она передает самые тонкие человеческие переживания: от откровенной насмешки, издевки, едкого сарказма до трагических интонаций, тоски, глубокого разочарования. Надо отметить, что в зависимости от конкретных исторических обстоятельств и целей изменялась направленность иронии. Можно сказать, что ирония как философский метод развивалась по пути расширения круга объектов, попадавших в сферу ее анализа. Первым в поле зрения иронизирующих философов оказался сам человек, его качества, смыслы, которыми он наделяет мир. Иронической оценке подвергались представления человека об окружающем мире во всех его взаимосвязях: человек-Бог, человек-мир, человек-человек. По мере развития социальных отношений иронические интонации проникают в философские учения об обществе, в анализ его отдельных структур. Критика высказывается по поводу стремления создать идеальное общество и сформулировать универсальные социальные идеалы. Череда разочарований в попытках гармонизировать отношения человек-общество приводит к горькой иронии по поводу познавательных способностей человека и его принципиальной способности рационального постижения действительности. На данный момент конечным пунктом развития иронического метода стала постмодернистская парадигма, в которой ирония направлена на культуру в целом, а иронизирование превратилось в неперенный атрибут философствования.

Постмодернистами культура в ее нынешнем состоянии воспринимается как идеологизированная тотальность. Они показывают, как, нагромождая навязанные смыслы, человек создает себе «удобный мир», ориентируясь в поисках любого жизненного выбора (от выбора бытовых товаров до смысла жизни) на средства массовой информации. В результате вместо подлинных чувств и мыслей он попадает в мир-фантом, где царят псевдосмыслы, псевдочувства, псевдодействия. Появившееся в этом фантомном пространстве «серое большинство» свято верит в существование одной-единственной, специально для него транслируемой истины. Именно такая тенденция превращать все культурное достояние человечества в некий эрзац вызывает у постмодернистов улыбку недоумения. Как заметил один из основоположников постмодернистского течения Умберто Эко, «...дьявол – это высокомерие духа, это верование без улыбки. Это истина, никогда не подвергающаяся сомнению» [35, с. 239]. Постмодерн не просто вернул в философию ироническую улыбку, он сделал ее обязательной. Р. Рорти, в частности, получил популярность благодаря своему учению об иронии как типичном свойстве современного либерального интеллигента. Особенность его философского стиля мышления состоит в том, что он формирует у человека способность иронично относиться даже к сверхмодным творениям разума, видеть в них не только яркие, привлекательные, но и негативные, угрожающие стороны. Как отмечает Рорти, «современный типичный интеллигент должен быть либеральным ироником, историцистом, чтобы понимать, что все со временем обязательно сменится. Ничто не стареет так быстро, как новизна» [36, с. 57-61]. И это абсолютно правильно даже по отношению к самому постмодерну. Характерно, что на последнем XXI Всемирном философском конгрессе, состоявшемся в 2004 году, концепции постмодернизма практически не вспоминались [37, с. 105]. Процесс философских поисков истины и обнаружения смыслов непрерывен: постмодернизм уступает место пост-постмодернизму, который будет оперировать новыми формами философского мышления, иметь другую стилистику и методологию.

Несмотря на то, что постмодерн не смог связать плюралистические взгляды единым смысловым стержнем, его широкомасштабная и всепоглощающая ирония – это не только «критика промахов самоуверенного разума» (Ф.-А. Хайек), но и медиатор, так как она постоянно требует компаративистского подхода, сравнения, сопоставления нового и традиционного, выявления конструктивных возможностей культурного наследия эпох для

современного общества. Ирония по определению есть игровое отрицание, «притворство», и именно в таком качестве она использовалась постмодернистами. Они дерзнули, «улыбаясь», переоценить весь опыт человечества. Безусловно, такой проект мог состояться только в условиях перехода. Столь глобального масштаба инвентаризация возможна лишь накануне некоего нового исторического этапа, радикально отличающегося от предшествовавшего. В иронической переоценке человеческой культуры постмодерн продемонстрировал, что любое философское постижение мира – это лишь эксперимент, который не может быть окончательно завершён. По словам современного немецкого философа Т. Шуберта, «...каждая последующая эпоха предполагает свое понимание современности, которое не отменяет предыдущее, а скорее как будто показывает ее “новейший вариант”» [38, с. 11]. Думается, что в новых социокультурных парадигмах философская ирония не растворится бесследно, а наряду с привычными для нее функциями проявится еще не раскрытыми ранее гранями и возможностями, которые станут поводом для последующих исследований.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Дземидок Б. О комическом / Дземидок Б. – М. : Прогресс, 1974. – 221 с.
2. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики / Жан-Поль. – М. : Искусство, 1981.
3. Пропп В.Я. Проблемы смеха и комизма / Пропп В.Я. – СПб. : Алетейя, 1997. – 283 с.
4. Фрейденберг О.М. О происхождении пародии / О.М. Фрейденберг // Труды по знаковым системам. – Тарту : Изд-во Тартуского ун-та, 1973. – Вып. 6. – (Ученые записки Тартуского ун-та. – Вып. 308).
5. Шлегель Ф. Об эстетической ценности греческой комедии // Эстетика. Философия. Критика / Ф. Шлегель ; пер. с нем. – М. : Искусство, 1983. – Т. 1.
6. де Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике / Ф. де Соссюр ; пер. с фр. Б.П. Нарумова ; [общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаренко]. – М. : Прогресс, 1990. – 280 с.
7. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: За и против / Р.О. Якобсон ; [ред. Е.Я. Басин, М.Я. Поляков]. – М. : Наука, 1975.
8. Ермакова О.П. Об иронии и метафоре Облик слова / О.П. Ермакова // Сборник статей памяти Д.Н. Шмелева ; [общ. ред. Л.П. Крысин]. – М. ; Воронеж, 1997. – 383 с.
9. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка / Волошинов В.Н. – М. : Лабиринт, 1993. – 192 с.
10. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы / Л. Витгенштейн. – М. : Гносис, 1994. – Ч. 1.
11. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира (история философии) : учеб. для вузов / Чанышев А.Н. – М. : Высш. шк., 2003. – 703 с.
12. Толстых В.И. Сократ и мн.: разные очерки на одну и ту же тему / Толстых В.И. – [2-е изд.]. – М. : Политиздат, 1986. – 384 с. – (Личность. Мораль. Воспитание).
13. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Приложения / Валла Л. – М. : ООО «Квант», 1988. – 328 с.
14. Роттердамский Эразм. Похвала глупости. Сочинения / Роттердамский Э. – М. : ЭКСМО-Пресс ; ЭКСМО-Маркет, 2000. – 688 с.
15. Монтень М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. / Монтень М. ; пер. с фр. – М. : Голос, 1992. – Т. 1. – 383 с.
16. Терновский Ф. Русское вольнодумство при императрице Екатерине II и эпоха реакции / Ф. Терновский // Труды Киевской духовной академии. – № 3. – С. 79-112.
17. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. / Фейербах Л. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 2.
18. Blacham H.J. Existentialist. Thinkers / Blacham H.J. – London : Br. University, 1953. – 467 p.
19. Бичко А.К. Історія філософії : підручник / Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
20. Шлегель Ф. Развитие философии : в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика / Ф. Шлегель ; пер. с нем. – М. : Искусство, 1983. – Т. 2.
21. Хамитов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни / Хамитов Н.В. – К. : Наукова думка, 1995. – 120 с.
22. Novalis. Schriften / Novalis. – Stuttgart : UT Dah-n, 1960. – Bd. 2. – 259 s.
23. Мамардашвили М. Быть философом – это судьба // Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – С. 27-41.

24. Маркс К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // К. Маркс. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – [2-е изд.]. – М., 1965. – Т. 29.
25. Ирония // Краткий словарь по эстетике / [под общ. ред. М.Ф. Овсянникова, В.А. Разумного]. – М. : Политиздат, 1964. – С. 130-131.
26. Кьеркегор С. Или – или / Кьеркегор С. – М : Лист-Нью ; Центр общечеловеческих ценностей, 1997. – 375 с.
27. Фуко М. Слова и вещи / Фуко М. – М. : Прогресс, 1977.
28. Никитин С.А. Поль де Манн / С.А. Никитин // Современная западная философия : словарь / [сост.: В.С. Малахов, В.П. Филатов]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 169.
29. Тузова Т.М. Сартр Ж.-П. / Т.М. Тузова // Современная западная философия : словарь / [сост.: В.С. Малахов, В.П. Филатов]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 272-273.
30. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов ; [сост. и общ. ред. А.А. Яковлева; перевод]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 222-319.
31. Хамітов Н.В. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А. – К. : Наукова думка, 2000. – 272 с.
32. Денисова Т. Феномен постмодернізму: контури й орієнтири / Т. Денисова // СІЧ. – 1995. – № 2.
33. Семків Р. Постмодернізм та іронія (типологізація нетипового) / Р. Семків // СІЧ. – 2000. – № 6.
34. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма / Ж.-Ф. Лиотар. – М., 1995.
35. Философия : справочник студента / [Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов]. – М. : ООО изд-во АСТ; Философское общество «Слово», 2000. – 672 с.
36. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Рорти Р. ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 279 с.
37. Пазенок В.С. Філософія : навч. посіб. / Пазенок В.С. – К. : Академвидав, 2008. – 280 с. – (Альма-матер).
38. Шуберт Т. Современность и история / Шуберт Т. – Минск : Праксис, 2000. – 567 с.

***О.В. Мальцева***

**Метаморфози філософської іронії: від Сократа до постмодерну**

У статті досліджується генезис іронії як специфічного методу філософування в контексті зміни соціокультурних парадигм. Показано зв'язок між конкретно-історичними умовами розвитку філософських ідей і характером й спрямованістю іронізування. Виявляються евристична, гносеологічна, аналітична, медіаційна та інші функції іронії у філософському дискурсі.

***O. V. Maltseva***

**Metamorphoses of Philosophical Irony: from Sokrat to Postmodern**

In the article genesis of irony is probed as a specific method of philosophizing in the context of changing of sociocultural paradigms. Intercommunication is shown between the concretely-historical terms of development of philosophical ideas and character and orientation of mocking. The heuristic, gnosiological, critical, analytical, mediational function of irony in philosophical discourse are revealed.

*Статья поступила в редакцию 15.12.2009.*