

## References

- Bakhtin, M. M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovia i Renessansa* [Rabelais and its world], Moskva, Khudozhestvennaya literatura, pp. 543.
- Kovalova, N. I., Levchenko, V. L. (2018) *Sfera estetychnoho u filosofskykh ta intelektualnykh refleksiakh XX storichchia* [Sphere of esthetics in philosophical and intellectual reflections of XX century], v: *Ukrainski kulturolohichni studii*, № 2 (3), Kyiv, pp. 8–13.
- Shpet, H. (2007) *Estetycheskiye fragmenty* [Esthetical fragments], v: *Shpet, H. Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kultury*, Moskva, ROSSPEN, pp.173–323.
- Hirschhorn, T. (2018) *Künstler/innenbuch «Never Give Up The Spot»*, München, Museum Villa Stuck.

*Стаття надійшла до редакції 22.05.2020*

*Стаття прийнята 20.06.2020*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2\(34\).218086](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2(34).218086)

УДК 1(091); 2(211)

*Светлана Коначева*

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЮМОРА В АНАТЕИСТИЧЕСКОМ ПРОЕКТЕ РИЧАРДА КЕРНИ

*В статье рассматривается роль юмора в постметафизических исследованиях религии в трудах Р. Керни. Исследуется концепция анатеизма как проекта возвращения религии «после смерти Бога». Автор показывает, что юмор является необходимой составляющей анатеистической религиозности, позволяя сочетать возможное и невозможное.*

**Ключевые слова:** юмор, анатеизм, герменевтика, воображение, гостеприимство.

В классическом христианском теизме к юмору, по выражению С. С. Аверинцева, относятся с «духовной осторожностью». Он полагал, что смех как средство для достижения внутреннего освобождения (а не свободы!), сам по себе включает элементы психофизического насилия. Поэтому «предание, согласно которому Христос никогда не смеялся, с точки зрения философии смеха представляется достаточно логичным и убедительным. В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен» [Аверинцев 1992: 9]. Лишь безсмеховый юмор, который «соответствует суверенному пользованию свободой», был, по мнению Аверинцева, для Христа естественным посредником между совершенством его внутреннего мира и несовершенством внешнего. Однако по мере того как многие положения классического теизма ставятся под вопрос в современной религиозно-философской мысли, меняется и отношение к юмору и смеху. Свое место юмор обретает в трудах теологов, которые предлагают новые взгляды на религию, способные, как полагает П. Гарднер преодолеть, «жизнеотрицающие пародии прошлых веков» [Gardner 2010: 133]. В данной работе мы обратимся к интерпретации юмора в диакритической герменевтике ирландского философа и теолога Ричарда Керни, чтобы показать, как юмор становится неотъемлемой частью современных постметафизических теологических проектов.

В ряде работ [Kearney 1999, Kearney 2001, Kearney 2002, Kearney 2006, Kearney 2010, Kearney 2016] Керни рассматривает вопрос о судьбе Бога в постсовременном мире, пытаясь уйти от метафизических категорий онто-теологии и мыслить Бога, «который может быть», – Повелителя истории, который действует и вмешивается, кто призывает к Себе и Сам приходит в мир нашего повседневного существования. Свой способ понимания религии «после смерти Бога» он называет анатеизмом (anatheism). Согласно Керни,

анатеизм – путь, по которому секулярное агностическое общество может вновь начать поиск Бога. Не стремясь объединить или снять две диалектически противоположные позиции теизма и атеизма, он характеризует анатеизм не как новую религию, а как повторное возвращение божественного на границе, где встречаются священное и секулярное. Сам Керни описывает анатеизм различными способами: как движение, парадигму, приглашение, пари, драму; положение между, до и вне пределов разделения теизма и атеизма. Приставка *ana* в слове ана-теизм вызвала оживленные дискуссии [Gschwander 2013, Rubenstein 2012, Sheehan 2017]. В статье «Эпифания повседневности: навстречу микро-эсхатологии» [Kearney 2006]. Керни придает два значения префиксу *ana* в слове ана-теизм – «снова» (*again*) и «после» (*after*). В подобном значении этот концепт описывает такой тип религиозности, который оставляет открытые варианты как теизма, так и атеизма: «Это повторение перед Богом самых ординарных вещей нашего самого обыденного существования» [Kearney 2006: 8]. Мэри-Джейн Рубенштейн предпочитает видеть в этом неологизме значение: «Бог снова» [Rubenstein 2012: 90]. Томас Шихан подчеркивает двойственность анатеизма: это одновременно и *ab deo* – отказ от Бога метафизики, и *ad deum* – теопоэтическое переосмысление Бога возможности [Sheehan 2017: 88]. В ключевой работе, развивающей концепцию анатеизма, «Анатеизм: Возвращение к Богу после Бога» [Kearney 2010], Керни указывает, что *ana* сигнализирует о возвращении к тому, что можно назвать изначальным пари, заново открывающем то пространство, где мы можем свободно выбирать между верой и неверием. Керни характеризует анатеизм фразой О. Уайльда – «религия агностиков» [Kearney 2010: 13], которая определяется и вдохновляется пространством «святой незащищенности» [Kearney 2010: 5], радикального смирения и верности. Тем самым, «анатеизм представляет собой возможность заново обрести веру» – «это приглашение вернуться к тому, что можно было бы назвать инаугурационной сценой религии: к встрече с радикальным Чужаком, которого мы можем называть или не называть Богом» [Kearney 2010: 5].

Ядром анатеистической концепции становится понятие божественного Чужого (*divine Stranger*). В то время как официальная теология и религиозное сознание обычно сосредоточены на истории творения, спасения, чудес или Страшного суда как торжества веры, Керни обращается к забытой фигуре Чужого (*Stranger*). Движение анатеизма «начинается и заканчивается эпифанией божественного в лице чужого» [Kearney 2010: 149]. Согласно Керни в основе веры должна лежать предрасположенность к гостеприимству в отношении Другого, который превосходит человеческий опыт. Такое расположение способствует открытости к божественному как Чужому,

всегда остающемуся за пределами человеческого понимания. Керни развивает феноменологию чужого как парадигму для любой встречи человека с Богом. По его мнению, подлинная религия делает возможным переживание Бога как чужака, незнакомца, несводимого при этом к Его чуждости.

Анатеистическое пари, которое пытается описать Керни, имеет пять основных компонентов: воображение, юмор, преданность, проницательность и гостеприимство. Строго говоря, они представляют собой не пять последовательных моментов, хронологически разделенных во времени, а скорее равно изначальные аспекты одной герменевтической арки. Ставки делаются в одно мгновение, все сразу. Кратко обозначим каждую из них, выделив роль юмора.

Воображение описывается в контексте свободы выбора. Такой выбор предполагает нашу способность воображать разные возможности в одном и том же человеке, видеть перед собой Другого как Чужака, которого можно приветливо встретить или отвергнуть. Это чувство изначальной открытости по отношению к Чужаку означает, что наше восприятие уже является герменевтическим «видением как». Речь идет о предвещающей любые теоретические размышления первичной интерпретации, вписанной в наши телесные реакции, эмоции и аффекты. Реакция страха или принятия уже подразумевает движение первичного воображения. По Керни, акт веры – как веры в возможность невозможного, в возможность, выходящую за рамки невозможного – был бы невозможен без этой мгновенной реакции воображения. Первичный момент воображения также имеет решающее значение для этики. Ведь без воображения нет эмпатии между собой и другими. Керни отсылает здесь к описанию эмпатии как «опыта чужого сознания» у Эдит Штайн. Этот «примордиальный опыт непримордиального» есть то, что дается мне другим, остающимся чуждым мне в самой своей данности. Он никогда не становится полностью мной самим, а только другим во мне и для меня. Таким образом, разрыв всегда остается и, именно он побуждает воображение реагировать на нередуцируемую трансцендентность и инаковость чужака, находящегося передо мной. В акте воображения «я превращаюсь в хозяина (я сам как другой), который принимает посетителя как гостя (другого как себя)» [Kearney 2010: 42]. При этом Керни отмечает, что незнакомец никогда «по-настоящему» не переводим на язык моих переживаний в полном или адекватном смысле. Я приветствую Другого, воображая Другого «как» Другого (метафорически) или «как если бы» Другой был похож на меня (фигуривно). Эмпатия может работать только по аналогии. Для того чтобы эмпатия стала симпатией, необходим акт воображения. Мы можем убить

чужака только в том случае, если не можем представить, каково это – быть им. Подобие несет в себе и сходство, и различие: в воображении я одновременно и являюсь, и не являюсь чужаком. А это, в свою очередь, подразумевает двойное движение действия и претерпевания: я активно воображаю, что значит – быть похожим на чужака, поскольку пассивно принимаю вызов чужака и его страдания.

Переходя к юмору, Керни отмечает, что это движение иногда упускается из виду в официальных религиозных доктринах, где безрадостное ханжество часто маскирует подлинно человеческие реакции. Под юмором он понимает «способность встречать и сочетать противоположности: то, что я вижу как невозможное и возможное одновременно» [Kearney 2010: 42]. Так бесплодная Сара у входа в свою палатку смеется, когда слышит, что у нее будет ребенок; так Мария, в тишине своей горницы говорит «Аминь», имея в виду: пусть невместимое будет вмещено. Напоминая определение юмора у Бергсона, который видит в нем творческий ответ на загадку, противоречие и парадокс, Керни утверждает, что, смиренно признавая земные пределы человеческого опыта, юмор превращает наше отношение к непостижимому Другому в «божественную комедию». Как указывает нам латинский корень *humus*, юмор, смирение и человечность (*humor*, *humility*, *humanity*) имеют общий источник.

Керни приводит примеры юмора в текстах христианства, ислама и иудаизма. В Новом Завете, это, прежде всего игривый обмен репликами Иисуса с самарянкой у колодца, когда Он дразнит ее рассказом о пяти мужьях; превращение воды в вино во время брака в Кане; вопросы Иисуса ученикам о Его личности: «а вы за кого почитаете Меня» (Мф 16:15); Его посмертное явление ученикам на берегу Тивериадского озера: «придите, пообедайте» – «вряд ли это первые слова, которые апостолы ожидали услышать от своего воскресшего Мессии» [Kearney 2010: 43]. Отмечаются также многочисленные комические повороты, каламбуры и головоломки, которые повторяются во всех Евангелиях и, особенно, в притчах: последние как первые, гора движется, царство подобное горчичному зерну, богач и игольное ушко и т. д.

По мнению Керни, история собственной жизни Иисуса сама по себе «божественно комическая» [Kearney 2010: 43], в той мере, в какой Он в основном прожил ее, как заметил Кьеркегор, «инкогнито». Это «драма Святого Дурака», исчезающего в присутствии и вновь появляющегося в отсутствии. Иисус предшествует Своему историческому существованию («Прежде, нежели был Авраама, Я есмь» Ин 8:56) и в то же время Он превосходит его («лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам» Ин 16:7).

Подобное комическое чувство Незнакомца, как человеческого и божественного, как того, кто приходит в масках и инкогнито, присутствует также в великой суфийской поэзии, где божественное посещение иногда описывается как игра в прятки. Керни отмечает, что одна из самых известных газелей Хафиза называется «Я слышал, как Бог смеялся», а сборник его стихотворений «Диван» изобилует случаями, когда поэт шутит со своим божественным возлюбленным. Здесь же Керни упоминает смешные хасидские рассказы о мессианских событиях, например, знаменитую историю нищего, который подходит к Мессии у ворот Рима и, постучав его по плечу, спрашивает: «Когда же ты придешь?» Мессианское время, разрушающее привычный континуум истории и переворачивающее прошлое и будущее с ног на голову, божественно комично.

Тем самым, для Керни юмор как составной элемент анатеистической религиозности – это «глубокое смирение перед избытком смысла, который божественный незнакомец несет как нимб вокруг своей головы» [Kearney 2010: 43]. Божественный Чужак преодолевает границы общепринятых познаний, призывая нас вернуться к нашей земной доле, как смертных, ищущих чего-то «большого». Высший как низший, хозяин как слуга; все перевернуто вверх дном в логике священной инаковости. Юмор напоминает нам о том, что мы глубоко и неизменно земные творения – конечные, смертные, натальные: «Мы смеемся, как Сара, когда видим Бога, потому что мы – мирские сущие, стоящие перед божественным избытком» [Kearney 2010: 43]. Керни также указывает, что истинные мистики и святые отличались своим юмором, и цитирует Майстера Экхарта: «Бог рассказал мне анекдот, и созерцание того, как Он смеется, научило меня больше, чем все Писания». В конечном итоге, по мнению Керни, юмор обнаруживает бездну нашего незнания и умение принять возможность невозможного.

Третье движение анатеистического пари – обязательство. Наш ответ незнакомцу уже является решением. Открытость воображения и юмора к противоположным вариантам сопровождается моментом выбора. Это момент, когда человек на призыв Бога отвечает «Вот я, Господи» (Исх 2:4). Тем самым момент истины становится не просто знанием истины, но ее свершением (*facere veritatem*, как сказал Августин). Обязательство, по мнению Керни, напоминает о том, что «ортопраксия предшествует ортодоксии; доверие предшествует теории; действие предшествует абстракции» [Kearney 2010: 44]. Понятое таким образом обязательство делает истину в своем истоке вопросом экзистенциальной трансформации (*metanoia*). В анатеистическом пари речь идет о перформативной истине, которая становится возможной как заключение завета.

Проницательность – четвертый аспект пари, не идет вслед за другими,

но сопровождает их. Керни настаивает на различии слепого и мудрого прыжка веры. Анатеистическое пари отнюдь не иррационально, оно, как указывал Поль Рикер, герменевтически бдительно. Это значит, что каждое видение – это «видение как», чтение Чужака как того или иного, как источника любви или ненависти, жизни или смерти. Прочитать лик другого трудно, он часто дезориентирует и озадачивает, но это никогда не бывает полностью невозможным. В противном случае каждая встреча с божественным была бы свиданием вслепую. Но анатеистическая точка зрения предполагает, что даже если Чужак появляется в темноте, мы принимаем его с широко открытыми глазами. Здесь Керни вступает в критический диалог с Жаком Деррида и приверженцами теории деконструкции для которых «каждый другой – полностью другой» (*tout autre est tout autre*). Он настаивает на необходимости «различения духов»: «не каждый незнакомец божественен, есть тот, кто убивает, и тот, кто приносит жизнь, Другой, который любит, и другой, который лжет» [Keatney 2010: 45]. Было бы большой наивностью полагать, что мы, люди, способны безоговорочно приветствовать каждого, кто к нам приближается. Авраам, Иисус и Мухаммад слушали Другого, который принес жизнь, однако в истории есть бесчисленное множество случаев, когда люди слушали голоса, которые повелевают убивать невинных во имя Бога. Вот почему многие великие святые и мистики, утверждавшие, что слышали священные голоса, настаивали на необходимости критериев различения, главным из которых является различие между божественным посетителем, который приносит сострадание, и обманщиками, которые приводят в смущение. Проницательность включает в себя интенсивный акт внимания, начинающегося с самого элементарного телесного уровня, сопровождаемого движением воображения, преданности и смирения, и простирается до критической рефлексии.

Наконец, последний момент анатеистического пари, который присутствует в нем с самого начала, – гостеприимство. Керни подчеркивает, что введение проницательности как важного составного элемента анатеистического проекта не означает, что знание превосходит любовь. Скорее, можно сказать, что любовь к незнакомцу – это форма «веры, ищущей разумения» (*fides quaerens intellectum*), при этом мы никогда не имеем абсолютного знания об абсолютном. Продолжая свой спор с теоретиками деконструкции, Керни отмечает, что роль знания в гостеприимстве сложна. Способность быть гостеприимным хозяином – это не только вопрос различения между чужаками; это также вопрос различения в самом себе. Здесь снова появляется отсылка к Рикеру, размышлявшему о «реконфигурации я», которое открывает себя другим

возможностям бытия. Заклучая анатеистическое пари, это проходит через своего рода «небытие», «акт самоотстранения от привычного Я» [Keatney 2010: 48]. Это умирание для эго не сводится к ничто, скорее мы становимся самими собой, «лишёнными единообразия». Здесь самость остраивается, подвергается различию, открывается альтернативам несхожести. Здесь «я» становится Другим для самого себя, сталкиваясь с Другим за своими пределами. Подобная трансформация личной идентичности, предполагающая прохождение через горнило небытия, – неотъемлемая часть движения гостеприимства, поскольку, только забыв о себе как об эго, можно стать гостеприимным хозяином для радикально вторгшегося в нашу самость Чужака. При этом Керни признает, что реконфигурация эго в гостеприимного хозяина отнюдь не безгранична. Есть пределы гостеприимства, по крайней мере, для конечных существ. Только Бог, как показал Ориген в своей концепции «всеобщего апокатастасиса», может любить всех сущих безоговорочно и без причины. Безусловное гостеприимство доступно Богу, а не человеку. Однако это не означает, что мы не должны пытаться подражать божественному, признавая наши пределы. Анатеистическое гостеприимство осуществляется и внутри религиозной традиции, и в межрелигиозных отношениях, и в отношении тех, кто вообще чужд религиозной культуре. Как справедливо отмечает Дж. Бёрки, достоинство анатеистического проекта как раз и заключается в том, что он «открывает площадку для проведения диалога между конфликтующими сообществами людей религиозных, секулярных или даже безбожных» [Burkey 2010: 165].

Таким образом, анатеизм обнаруживает себя в пространстве между теизмом и атеизмом, продолжая традицию Сократа, Августина, Николая Кузанского, С. Кьеркегора, Э. Гуссерля, акцентируя удивленное недоумение, которое в первую очередь побуждает искать и вопрошать. И здесь юмор, как одна из ставок в анатеистическом пари имеет решающее значение. Его обезоруживающее смирение позволяет смягчить как догматическую уверенность («Я знаю Бога») теиста, так и рациональную самоуверенность («Я знаю, что Бога нет») атеиста. Внутри самих религиозных традиций юмор своим смирением перед избытком смысла напоминает, что не может быть абсолютного знания Абсолюта, но должен быть лишь плюрализм интерпретаций, которые всегда подлежат пересмотру или даже отказу от них. Бог в анатеистическом проекте предстает как вечно уходящий и приходящий, явленность божественного сопровождается негативностью, божественное перерождается в ординарное. Для Керни, это двойное чувство ухода и возвращения составляет «само сердце священного» [Keatney 2016: 17]. И оно может выражать себя либо духовно (как общая милостивая

открытость к «чему-то большему») или религиозно (с вовлечением в процесс веры обязательства и преданности). У анатеизма много вариантов. Можно быть либо анатеистом-теистом, либо анатеистом-атеистом, но каким бы не был выбор – вера или неверие – анатеизму остается пари. Помогая проститься с Все-богом (метафизическим Богом всеведения, всемогущества и всеприсутствия), анатеизм открывает путь Богу, который все еще может прийти, или Богу, Который все равно вернется. И когда в этом анатеистическом пари возникает риск, что «Бог до и после Бога» будет зафиксирован в статичных унивокативных понятиях, юмор позволяет деконструировать этот последний фетиш и снова «иди за Богом».

#### Список использованной литературы

- Аверинцев, С. С. (1992) *Бахтин, смех и христианская культура*, в: М. М. Бахтин как философ, Москва: Наука, сс. 7–19.
- Burkey, J. (2010) *Review: Kearney R. Anatheism: Returning to God after God* in: *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 10, № 3, pp. 160–166.
- Gardner, P. (2010) *Review: Kearney R. Anatheism: Returning to God After God. Taylor, M. C. After God*, in: *Expositions*, 4.1&2, pp. 133–138.
- Gschwander, Chr. M. (2013) *Postmodern apologetics? Arguments for God in contemporary philosophy*, N.Y.: Fordham University Press, 352 p.
- Kearney, R. (1999) *Desire of God*, in: *God, the Gift, and Postmodernism* / eds. Caputo J., Scanlon M., Bloomington: Indiana University Press, pp. 112–145.
- Kearney, R. (2001) *The God who may be: a hermeneutics of religion*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 172 p.
- Kearney, R. (2002) *Strangers, Gods and Monsters: Ideas of Otherness*, London: Routledge, 294 p.
- Kearney, R. (2006) *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro–Eschatology*, in: *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by Manoussakis J. P., NY: Fordham University Press, pp. 3–21.
- Kearney, R. (2010) *Anatheism: Returning to God after God (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture)*, NY: Columbia University Press, 248 p.
- Kearney, R. (2016) *God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God*, in: *Reimagining the sacred: Richard Kearney debates God* / ed. Kearney R., Zimmermann J., NY: Columbia University Press, pp. 6–18.
- Rubenstein, M.–J. (2012) *Continental philosophy and philosophy of religion by Morny Joy; Anatheism: returning to God after God by Richard Kearney*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 71, № 1, pp. 87–

92.

- Sheehan, T. (2017) *Review: Richard Kearney and Jens Zimmerman, eds., Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXV, № 2, pp. 87–91.

Світлана Коначева

#### ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГУМОРУ В АНАТЕІСТИЧНОМУ ПРОЕКТІ РІЧАРДА КЕРНІ

У статті розглядається роль гумору в постметафізических дослідженнях релігії в працях Р. Керні. Досліджується концепція анатеїзму як проекту повернення релігії «після смерті Бога». Автор показує, що гумор є необхідною складовою анатеїстическої релігійності, дозволяючи поєднувати можливе і неможливе.

**Ключові слова:** гумор, анатеїзм, герменевтика, уяву, гостинність.

Svetlana Konacheva

#### INTERPRETATION OF HUMOR IN RICHARD KEARNEY'S ANATHEISTIC PROJECT

The article deals with the role of humor in post-metaphysical studies of religion in the works of R. Kearney. We analyze the concept of anatheism as a project of returning religion "after death of God". The core of the anatheistic concept is the notion of the divine Stranger. Kearney develops the phenomenology of the Stranger as a paradigm for any human encounter with God. The main attention is paid to the five main components of anatheistic wager: imagination, humor, commitment, discernment and hospitality. The purpose of the study is to demonstrate that humor is a necessary component of anatheistic religiosity allowing to combine the possible and the impossible. Humor as a constituent element of anatheistic wager is deep humility before the excess of meaning. The humor shakes both the dogmatic certainty of the theist and the rational self-confidence of the atheist. Within the religious traditions the role of humor is to remind us that there can be no absolute knowledge of the Absolute, but there must be only a plurality of interpretations. We argue that in the context of anatheistic project humor reveals the abyss of our unknowing and our ability to accept the possibility of the impossible.

**Keywords:** humor, anatheism, hermeneutics, imagination, hospitality.

#### References

- Averincev, S. S. (1999) *Bahtin, smekh i hristianskaya kul'tura* [Bakhtin,

- laughter and Christian culture], in: *M. M. Bahtin kak filosof* [Bakhtin as a philosopher], Moskva, Nauka, pp. 7–19.
- Burkey, J. (2010) *Review: Kearney R. Anatheism: Returning to God after God*, in: *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 10, № 3, pp.160–166.
- Gardner, P. (2010) *Review: Kearney R. Anatheism: Returning to God After God. Taylor, M. C. After God*, in: *Expositions*, 4.1&2, pp. 133–138.
- Gschwander, Chr. M. (2013) *Postmodern apologetics? Arguments for God in contemporary philosophy*, N.Y.: Fordham University Press, 352 p.
- Kearney, R. (1999) *Desire of God*, in: *God, the Gift, and Postmodernism* / eds. Caputo, J., Scanlon, M., Bloomington: Indiana University Press, pp. 112–145.
- Kearney, R. (2001) *The God who may be: a hermeneutics of religion*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 172 p.
- Kearney, R. (2002) *Strangers, Gods and Monsters: Ideas of Otherness*, London: Routledge, 294 p.
- Kearney, R. (2006) *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro–Eschatology*, in: *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by Manoussakis, J. P., NY: Fordham University Press, pp. 3–21.
- Kearney, R. (2010) *Anatheism: Returning to God after God (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture)*, NY: Columbia University Press, 248 p.
- Kearney, R. (2016) *God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God*, in: *Reimagining the sacred : Richard Kearney debates God* / ed. Kearney, R., Zimmermann, J., NY: Columbia University Press, pp. 6–18.
- Rubenstein, M.-J. (2012) *Continental philosophy and philosophy of religion by Morny Joy; Anatheism: returning to God after God by Richard Kearney*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 71, № 1, pp. 87–92.
- Sheehan, T. (2017) *Review: Richard Kearney and Jens Zimmerman, eds., Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXV, № 2, pp. 87–91.

Стаття надійшла до редакції 22.04.2020

Стаття прийнята 22.05.2020

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2\(34\).218090](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2(34).218090)

УДК 801.73: 101.8: 82-311.5

Павел Барковский

### ГЕРМЕНЕВТИКА СМЕШНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТЕКСТЕ

*Герменевтический анализ комического в тексте не тождествен реконструкции и выявлению набора комических приемов, воссозданию контекста и исторических коннотаций произведения, но обнаруживает собственную онтологическую интенцию. На примере фрагмента одного из классических юмористических текстов культуры в статье раскрывается несовпадение представлений о смешном как о содержательной характеристике самого текста или сугубо психологической установки человека. Герменевтическое прочтение опыта комического раскрывает его связь с общими установками понимания смысла и онтологическим характером данного опыта.*

**Ключевые слова:** герменевтика, смешное, текст, понимание.

*«Малое время спустя она начала вздыхать, стонать и кричать. Тотчас отовсюду набежали повитухи, стали ее щупать внизу и наткнулись на какие-то обрывки кожи, весьма дурно пахнувшие; они было подумали, что это и есть младенец, но это оказалась прямая кишка: она выпала у роженицы вследствие ослабления сфинктера, или, по-вашему, заднего прохода, оттого что роженица, как было сказано выше, объелась требухой. Тогда одна мерзкая старушонка, лет за шестьдесят до того переселившаяся сюда из Бризпайля, что возле Сен-Жну, и слышавшая за великую лекарку, дала Гаргамелле какого-то ужасного вяжущего средства, от которого у нее так сжались и стянулись кольцевидные мышцы, что – страшно подумать! – вы бы их и зубами, пожалуй, не растянули. Одним словом, получилось как у черта, который во время молебна св. Мартину записывал на пергаменте, о чем судачили две податливые бабенки, а потом так и не сумел растянуть пергамент зубами. Из-за этого несчастного случая вены устья маточных артерий у роженицы расширились, и ребенок проскочил прямо в полую вену, а затем, взобравшись по диафрагме на высоту плеч, где вышеуказанная вена раздваивается, повернул налево и вылез в левое ухо. Едва появившись на свет, он не закричал, как другие младенцы: «И-и-и! И-и-и!» – нет, он зычным голосом заорал: «Лакать! Лакать! Лакать!» – словно всем предлагал лакать, и крик его был слышен от Бюссы до Виваре.*