

ISSN 2410-2601

**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ**

ВИП. 1 (39)

**СМІХОВА КУЛЬТУРА:
БАГАТОМІРНІСТЬ
ВТІЛЕННЯ**



**Одеса
2023**

Редакційна колегія:

докт. філософії,
проф. М. Вак (*Нью-Йорк*);
докт. філософії,
проф. Д. Йонкус (*Каунас*);
докт. філос. наук,
проф. І. В. Голубович (*Одеса*);
докт. філос. наук,
проф. О. А. Довгополова (*Одеса*);
докт. філос. наук,
проф. О.С. Гомілко (*Київ*);
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (*Вінниця*);
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (*Львів*);
докт. філос. наук,
проф. В. І. Кебуладзе (*Київ*);
канд. філос. наук,
проф. О. М. Роджеро (*Одеса*);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (*Одеса*) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. С. П. Шевцов (*Одеса*) –
головний редактор.

докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (*Одеса*);
канд. філос. наук,
доц. В. А. Титаренко (*Київ*);
докт. філол. наук,
проф. В. Б. Мусій (*Одеса*);
докт. філософії,
проф. Т. Щитцова (*Вільнюс*);
докт. філософії
К. Харер (*Потсдам*);
докт. філософії,
проф. Л. Амір (*Бостон*);
докт. філос. наук,
проф. С. Г. Секундант (*Одеса*);
докт. філософії,
проф. Б. Шене (*Бурса*);
канд. філос. наук,
С. О. Троїцький (*Тарту*);
канд. філос. наук,
доц. К. В. Райхерт (*Одеса*) –
заступник головного редактора;

Редактор випуску – В. Л. Левченко

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (протокол № 9 від 20 червня 2023 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р. Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 409 від 17.03.2020 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України (категорія В), в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт зі спеціальності 033 філософія та 034 культурологія.

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук. Постановою президії ВАК України збірник внесений до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету імені І. І. Мечникова та міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Діа́га / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожний випуск присвячений окремій тематиці.

Випуск 39 збірника «Докса» присвячений багатовимірності втілення сміхової культури. Він презентує результати оригінальних досліджень феномену сміху та смішного в соціумі та культурі. Тематично цей випуск продовжує попередні випуски, присвячені гемологічній проблематиці.

У першому розділі, «Методологічні та логічні виміри сміху», розглядаються філософські проблеми, так або так пов'язані зі сміхом. Марина Столяр і Олена Колесник вивчають постмодерні (метамодерні) практики як основу виокремлення філософії сміху як окремого напрямку. Олександр Афанасьєв і Сергій Шевцов у своїх статтях звертаються до дослідження іронії. Костянтин Райхерт встановлює, що так звані «логічні механізми» гуморного процесу насправді є специфічними механізмами порушення логіки в певних контекстах.

Другий розділ присвячений різними антропологічним вимірам сміху. Олександр Михайлюк і Вікторія Вершина встановлюють умови реалізації сміхової ситуації. Віталія Готинян-Журавльова й Ірина Сумченко аналізують різноманітні форми та прояви сміху в церемоніях народження та смерті в різних традиційних культурах. Наталія Бевзюк робить герменевтичний аналіз Послання апостола Павла до Филип'ян. Наталія Бородіна звертається до тем жартів як інструменту дегуманізації.

У третьому розділі йдеться про різні культурологічні виміри сміху. Юлія Грибкова та Марія Кашуба досліджують творчість мандрівних дяків XVII-XVIII століть, якій було притаманним висміювання вад тогочасного українського суспільства. Олександр Кирилюк аналізує суперечливі твердження М. Бахтіна щодо протистояння середньовічної сміхової народної культури та християнської Церкви. Віктор Левченко та Крістіна Золотарьова вивчають роль посмішки в буддистській сакральній пластиці на конкретних прикладах. Олена Золотарьова аналізує тенденції розвитку Одеського фестивалю «Гуморина».

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу та роздумів щодо сміхової культури, її властивостей і артикульованості в сучасній гуманітаристиці та філософії.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬСВ Олександр – докт. філос. наук, професор кафедри філософії, історії та політології Національного університету «Одеська політехніка».

БЕВЗЮК Наталя – канд. іст. наук, доц. кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

БОРОДІНА Наталя – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології та філософії культури Національного університету «Одеська політехніка».

ВЕРШИНА Вікторія – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

ГОТИНЯН-ЖУРАВЛЬОВА Віталія – докт. філос. наук, в. о. завідувачки кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ГРИБКОВА Юлія – канд. філос. наук, доц. кафедри іноземних мов Львівської національної музичної академії ім. Миколи Лисенка.

КАШУБА Марія – докт. філос. наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

КИРИЛОК Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної освіти НАН України.

ЗОЛОТАРЬОВА Крістіна – магістерка культурології, незалежний дослідник (м. Одеса).

ЗОЛОТАРЬОВА Олена – доц. кафедри права та правоохоронної діяльності, вчений секретар Одеського інституту ПраТ «ВНЗ «МАУП».

КОЛЕСНИК Олена – доктор культурології, професор кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

МИХАЙЛЮК Олександр – докт. іст. наук, завідувач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Українського державного університету науки і технологій (м. Дніпро).

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СТОЛЯР Марина – докт. філос. наук, завідувачка кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка

СУМЧЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

**Розділ 1.
МЕТОДОЛОГІЧНІ
ТА ЛОГІЧНІ ВИМІРИ СМІХУ**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306541](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306541)

УДК 130.2

Марина Столяр, Олена Колесник

ФІЛОСОФІЯ СМІХУ: ПОШУКИ НОВОЇ ПАРАДИГМИ

В статті розглядаються проблеми, які довгий час були перешкодою для створення філософії сміху як окремого напрямку. На основі постмодерних практик інтертекстуальності та деконструкції продемонстровано взаємодоповнення та практично рівнозначну цінність найрізноманітніших підходів до пояснення феномену сміху. Постмодерна (та метамодерна) методологія дозволяють поєднати різні парадигми теоретичного осмислення сміху, які не заперечують, а взаємодоповнюють одна іншу. Сукупний дискурс філософії сміху при цьому виступає не як еkleктика різних поглядів та підходів, а як гармонійний поллог філософських традицій.

Ключові слова: *постмодерна філософія, метамодернізм, поллог, філософія сміху, теорії сміху.*

Постановка проблеми. Для більшості філософських систем осмислення феномену сміху довгий час залишалося, в кращому випадку, маргінальною темою. В ХХ ст., коли це явище, врешті-решт, привернуло увагу дослідників-теоретиків, виникла інша проблема – схильність мислителів до абсолютизації одного підходу, який в такому випадку поставав як єдино можливий, або ж «єдино вірний», і в рамки якого або втискувалося все реальне розмаїття сміхових практик, або ж робилася вибірка лише тих сміхових форм, для опису яких він був релевантним, з ігноруванням тих, які в нього «не вписувалися». При цьому було висловлено чимало надзвичайно важливих спостережень та глибоких узагальнень. Однак, оскільки сміх в різних його формах та проявах займає виключне життя в житті людини, суспільства та людства, ця тема заслуговує на більш комплексне філософське та культурологічне вивчення. Тому завданням дослідження є огляд наявних теорій сміху та розробка нової, синтетичної концепції, яка поєднувала б досягнення різних парадигм і пояснювала б різні «сміхи», які суттєво відрізняються за етіологією, характером, а також психологічними і культурними функціями.

Виклад основного матеріалу. Розпочинаючи дослідження філософії сміху в її діахронічному аспекті, ми відразу зустрічаємося з певними проблемами щодо встановлення спадкоємності різних теорій, які начебто цілком незалежно одна від одної виникали в історії філософії. Доволі важко знайти будь-які закономірності в розвитку цього філософського дискурсу аж до ХVІІІ ст.

Це можна пояснити тим, що в межах більшості філософських систем, філософія сміху в кращому випадку займала місце на маргінесі, в гіршому ж – взагалі не існувала. Ідея, покладена в основу сюжету славетного історико-детективного роману У. Еко «Ім'я троянди» про те, що Аристотель написав окрему працю (другий том «Поетики»), присвячену доказу необхідності сміху – це лише постмодерна «лапша на вуха»

довірливого та не дуже обізнаного читача (або ж не менш постмодерне авторське «підморгування» читачу більш спокушеному). Наскільки нам відомо, якщо античні філософи і торкалися теми сміху, то нечасто і фрагментарно. Ситуація не сильно змінилася і в пізніші періоди, аж до вже згаданого XVIII ст.

Можливо саме завдяки відсутності загальноприйнятої (та ще освяченої античними та церковними авторитетами) традиції осмислення сміху, філософи різних країн та епох, не посилаючись один на одного (і, судячи з усього, взагалі не цікавлячись тим, що ж саме було написано іншими з цього приводу), якщо вже виходили на цю проблематику, то висловлювали дуже оригінальні погляди. Щонайменше, дослівні текстуальні повтори майже відсутні. Причиною цього була не стільки піднесена сьогодні до рангу найвищої наукової чесноти «академічна добросесність», скільки багатомірність та гетерогенність самого предмету дослідження.

В цьому сенсі сміх можна порівняти з морською стихією. А. Бергсон порівнює сміх з великим районом величезного міста, по якому можна ходити багатьма маршрутами [Bergson]. Однак, це порівняння здається занадто механістичним для вивчення такої «хаотичної» сутності як сміх, який можна порівняти скоріше зі стихійною силою. Отже, якщо те саме море будуть малювати різні художники, то всі їхні пейзажі будуть жанровими маринами. Однак всі вони будуть відрізнятися, причому картини вийдуть відмінними навіть у митців, які писали картини в той самий день і в тому самому місці. Причиною цього є постійні зміни самого моря та його «контексту» (освітлення, погода, наявність в полі зору живих істот та різноманітних об'єктів).

Крім цього, в історії філософії залишилися, як правило, оригінальні мислителі, кожен з яких мав неповторний погляд на світ. Що ж стосується тих неоригінальних особистостей, які потрапили до «списку філософів» завдяки таким зовнішнім причинам як певні ідеологічні та потестарні практики – то вони про сміх не писали. У таких людей зазвичай були серйозні проблеми з рефлексією взагалі, а зі сміховою рефлексією – тим більше.

В цілому, можна стверджувати, що до XVIII ст. філософії сміху як окремої проблемної області просто не існувало. Відома дослідниця цієї проблематики Лідія Амір пише, що до того століття філософи взагалі дуже нечасто надавали сміху важливе значення у людському житті [Amir 2014: 3].

Це вже постфактум ми подумки вибудовуємо певну лінію, яка, проходячи через епохи, привела до сучасної філософської гелотології. У реальному житті такої магістральної лінії не існувало. Причому вельми суттєвих перешкод на шляху до філософського дослідження сміху було чимало. Спробуємо їх класифікувати:

Перша перешкода. Раціоналізм та раціоналістична зверхність по відношенню до всього чуттєвого, нерозумного, спонтанного. Єдиним, що примірювало раціоналістів з феноменом сміху, було поняття його опосередкованої *корисності*. Наприклад, Платон вважав, що сміх виникає внаслідок завищеної самооцінки людей. Ця їхня неадекватність піддається осміянню, і таким чином сміх виправляє заблудження. Однак, в наведеному Платоном варіанті сміху, йдеться, по суті, лише про той факт, що вискочка висміюється. Але ж чи виправляється він при цьому, чи ні – залишається невідомим. Взагалі-то, з психологічної точки зору, можливість такого виправлення здається сумнівною, а от накопичення образ – цілком вірогідним. Якщо така система зовнішнього коригування поведінки людини і є дієюю в традиційному суспільстві, то всього розмаїття сміхових практик вона явно не вичерпує.

Друга перешкода полягає в загальній настанові філософії на моралістичність, яка переважала до часів Шопенгауера та Ніцше (Макіавеллі ми в даному випадку не розглядаємо, оскільки тема сміху його взагалі не цікавила). Тут йдеться не про позитивне чи негативне розуміння моралі, а про те, що філософи вільно чи невільно «підтягують» факти під той висновок, який видається їм морально виправданим. Навіть геніальний аналітик І. Кант, бажаючи виявити позитивні властивості сміху, повністю ігнорує таку поширену форму сміху як насмішка. Через наявність такої «сліпої зони» виникає відверто помилковий силігізм: «1. Сміх – це виключно позитивне явище. 2. Сміятися на інших – погано. 3. Значить, сміх – це не сміх над іншими, він має принципово іншу природу та причину – розбіжність між очікуванням та результатом». І навіть наведений Кантом анекдот, в якому цивілізовані люди цілком відверто сміються над «тубільцем» (який дуже здивувався тому, як комусь вдалося «заштовхати» пінне пиво в пляшку), філософ видає за результат несподіваного перетворення напруженого очікування в ніщо [Kant's...; Stohar 2019].

В цій історії можна знайти різні сміхові аспекти. Окрім сміху над найвим тубільцем (а цей сміх теж може бути дуже різним за емоційним забарвленням), веселощі може викликати і сама по собі розумова візуалізація картинки «заштовхування» пива в пляшку в душі коміксів/анімації першої половини ХХ ст. (Брати Ворнер або Діснеї змогли б зробити з цього окрему комедійну мініатюру).

Третьою перешкодою для розвитку філософії сміху довгий час залишався релігійний передсуд про те, що сміятися грішно. Зауважимо, що тут йдеться саме про передсуд, а не про позицію церкви чи більшості релігійних мислителів. Цікаво, що саме релігійні філософи, такі як Е. Е. Шефтсбері, Й. Г. Гаман, С. К'єркегор, поставили цю тезу під сумнів, тим самим започаткувавши історію *системного* філософського вивчення сміху.

Зокрема, в філософії К'єркегора такі поняття як гумор та іронія займають одне з центральних місць. При цьому вони набувають богословського значення. Саме гумор, на думку філософа, допомагає очистити свідомість від пафосних ілюзій та псевдо-релігійних смислів, які породжують гнів і ненависть, та роблять людину сліпим зряддям злих сил. За К'єркегором, людина, яка досягла релігійної стадії розвитку (за його класифікацією – найвищої стадії, яка йде після естетичної та етичної), має уникати двох крайнощів: 1. Насмішок над сакральним, та 2. Неконтрольованого розумом релігійного пафосу. В даному випадку інструментом, який дозволяє притримуватися «золотої середини» є гумор, без якого, за К'єркегором, неможливе духовне здоров'я [Amir 2014: 188–189].

Четверту причину, яка була завадою для розвитку філософії сміху, ми вбачаємо в амбіційності філософів, кожен з яких звеличував власну теорію, відкидаючи погляди інших мислителів. Наприклад, Шопенгауер апіорі заперечував Кантівське розуміння сміху, відносячи його до такого роду «помилку», які не варто й доводити. Цікаво, що іронія історико-філософського процесу діяла в душі метамодерного примирення, поставивши імена Шопенгауера і Канта поруч. Адже при всіх відмінностях, обидва можуть розглядатися як представники однієї теорії – теорії невідповідності (the Incongruity Theory). Хоча в творах Канта можна знайти декілька теорій сміху, а отже, однозначно записувати його в число прибічників якогось одного підходу ми б не стали [Stoliar 2019].

Тут ми підійшли до **п'ятої причини**, яка гальмувала розвиток теорії сміху. Це – абстрагування більшості філософів від розмаїття реальних «сміхів» на користь якогось узагальненого «сміху взагалі», якого, по суті, не існує.

Знаковий представник сучасної філософії сміху Д. Монро поділив всі наявні теорії на три групи: 1. Теорія переваги (the Superiority Theory); 2. Теорія невідповідності (the Incongruity Theory); та 3. Теорія полегшення (the Relief Theory) [Monro 1988]. Цей підхід встигнув отримати в певних колах статус «навічно встановленої істини» та знайти своє втілення в престижних філософських енциклопедіях.

Теорія переваги пояснює сміх можливістю людини насолоджуватися усвідомленням власної зверхності над іншими людьми у зв'язку з їх недоліками – дефектами (або просто особливостями) зовнішності, розумових здібностей, або ж їхніми невдачами тощо.

Теорія невідповідності пояснює сміх як результат несподіваного усвідомлення контрасту між очікуваним та реальним, різкої зміни (а саме – заниження) семантики.

Теорія полегшення звертає увагу на механізм «скидання» негативної енергії, спосіб подолання страху чи напруження, форму протистояння психологічному чи соціальному тиску. Ця остання точка зору яскраво

представлена відомою роботою М. Бахтіна «Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя і Ренесансу».

З цих трьох теорій найбільш успішною зазвичай називають найабстрактнішу – теорію невідповідності. Адже під поняття невідповідності так чи так потрапляє практично все, що тільки існує і нашому неконгруентному світі.

Однак більш-менш об'єктивний розгляд показує, що більшість буттєвих невідповідностей або не є смішними взагалі, або можуть бути не смішними в конкретному контексті. Наприклад, неадекватний механізм керівництва вищою освітою з відповідним кадровим наповненням цього механізму – це смішно, чи сумно? Чи взагалі трагічно для країни, якщо може привести до колапсу освіти в її справжньому сенсі?

Спроби вичерпного пояснення сміху будь-якою *однією з теорій* поставив під сумнів вже сам автор наведеної класифікації. Монро пише: «Кожна з цих теорій здатна пояснити деякі типи гумору, але сумнівно, щоб якась з них могла задовільним чином пояснити кожен тип гумору...» [Monro 1988].

Які ж методологічні принципи, з нашої точки зору, сприяють створенню та розвитку філософії сміху?

Ми вважаємо, що більш сприятливі умови для розвитку філософії сміху виникають, по-перше, на ґрунті постпозитивістської теорії проліферації П. Фейерабенда. Дана теорія виходить з визнання рівноправності альтернативних теорій та ратує за примноження/розмноження (проліферацію) теорій з метою різнобічного пізнання предмету дослідження [Stoliar, Stechenko 2018]. По-друге, новий етап в дослідженні проблем сміху настає з появою постмодерної та метамодерної методології, які визнають рівноправну взаємодію різних теорій сміху на основі визнання онтологічної гетерогенності сміхів та врахування даних психології як індивідуального, так і колективного сприйняття артефактів сміхової культури.

Ми вважаємо філософію сміху за низкою параметрів спорідненою з постмодерною філософією, оскільки в ній перетинаються різноманітні сміхові практики, пов'язані з іронією, карнавалом, образами тілесного низу, десакралізацією як різновидом деконструкції тощо.

Водночас філософія сміху має значну схожість з метамодерним підходом з його настановою на синтез позитивних сенсів, які знаходяться в різних методологіях, а отже, розмаїття поглядів, не втрачаючи своєї плюралістичності, отримує спільне смислове поле. Виникає «голографічний ефект» – кожен підхід може розглядатися і як самоцінне вчення, і як фрагмент більшої картини.

Сучасна теорія сміху має синтезувати різноманітні методологічні дискурси та філософські оптики розгляду сміху, виходити з поняття гетерогенності сміху, тобто визнання факту існування різноманітних

«сміхів» з різною етіологією та аксіологією, психологічною та соціальною функцією.

В цьому контексті адекватною є практично не придатна для використання в природничих науках кумулятивна модель: ніщо в історії вивчення сміху не є «застарілим» чи «помилковим», за виключенням редукціоністських методологій, які намагаються підвести все розмаїття сміхових практик під якийсь єдине визначення «сутності сміху».

Висновки. Важливість сміху в житті окремої людини та в функціонуванні суспільства в цілому не потребує доведення. Саме тому є нагальна потреба в створенні філософії сміху як окремого напрямку філософських розвідок. При цьому цей напрям, щонайменше на даному етапі осмислення проблеми, не може бути строго моністичним, а має синтезувати досягнення різних теорій та підходів, які по-своєму аналізували різні аспекти такого комплексного явища. Завдяки невичерпаності самих об'єкту та предмету дослідження, а також необхідності в переосмисленні багатьох культурних феноменів (зокрема, уточнення місця сміхових практик в культурі України в різні історичні періоди), виникають значні перспективи для подальшого дослідження.

Список використаної літератури

- Amir, L. (2014) *Humor and the good life in modern philosophy*: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard, Albany, State University of New York Press, 393 p.
- Bergson, H. *Laughter. An essay on the meaning of the comic*. URL: <http://www.gutenberg.org/files/4352/4352-h/4352-h.htm>
- Kant's Critique of Judgement, translated with Introduction and Notes by J. H. Bernard* (2nd ed. revised), London, Macmillan. URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/kant-the-critique-of-judgement>.
- Monro, D. H. (1988) *Theories of Humor. Writing and Reading. Across the Curriculum* 3rd ed., 349 p. URL: <https://msu.edu/~jdowell/monro.html>.
- Stoliar, M. B. (2019) *Immanuel Kant's Theory of Laughter and Philosophical Irony*, in: *Philosophy and Values of the Modern Culture*. Collective monograph / M. H. Bratasiuk, O. Y. Gomilko, A.A. Kravchenko, V. V. Poliuha, etc. Lviv–Torun, Liha-Pres, pp. 122–141.
- Stoliar, M., Stechenko, T. (2018) *The discourse of the laughter theory in the optics of Postpositivism and Postmodernism*, in: *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць, Київ., ВІП УАЕ, вип. 131, № 4, pp. 316–320.

M. Stoliar, O. Kolesnyk

PHILOSOPHY OF LAUGHTER:

THE SEARCH FOR A NEW PARADIGM

The article examines problems that have long been an obstacle to the creation of the philosophy of laughter as a separate problem field. The first obstacle: rationalism and rationalistic supremacy in relation to everything sensual, irrational, spontaneous. The only thing that reconciled rationalists with the

phenomenon of laughter was the concept of its indirect utility. The second obstacle lies in the general orientation of philosophy towards moralism, which prevailed until the time of Schopenhauer and Nietzsche. Philosophers voluntarily or involuntarily "pull" the facts under the conclusion that seems morally justified to them. The third obstacle to the development of the philosophy of laughter remained for a long time the religious prejudice that laughing is sinful. It is interesting that religious philosophers such as E. E. Shaftesbury, J. G. Haman, and S. Kierkegaard questioned this thesis, thus starting the history of systematic philosophical study of laughter. The fourth reason, which was an obstacle to the development of the philosophy of laughter, we see in the ambition of philosophers, each of whom magnified his own theory, rejecting the theories of other thinkers. For example, Schopenhauer a priori rejected the Kantian understanding of laughter, referring it to this kind of "mistakes" that are not worth proving. The fifth reason that inhibited the development of the theory of laughter is the abstraction of most philosophers from the variety of real "laughter" in favour of some generalized "laughter in general", which, in fact, does not exist. On the basis of postmodern practices of intertextuality and deconstruction, mutual complementarity and practically equal value of various approaches to explaining the phenomenon of laughter are demonstrated. Postmodern (and metamodern) methodologies allow combining different paradigms of the theoretical understanding of laughter, which do not contradict, but complement each other. At the same time, the collective discourse of the philosophy of laughter does not act as an eclecticism of different views and approaches, but as a harmonious polylogue of philosophical traditions. Due to the inexhaustibility of the object and the subject of research, as well as the need to rethink many cultural phenomena (in particular, clarification of the place of laughter practices in the culture of Ukraine in different historical periods), significant prospects for further research arise.

Keywords: postmodern philosophy, metamodernism, polylogue, philosophy of laughter, theories of laughter.

References

- Amir, L. (2014) *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, Albany, State University of New York Press, 393 p.
- Bergson, H. *Laughter. An essay on the meaning of the comic*. URL: <http://www.gutenberg.org/files/4352/4352-h/4352-h.htm>
- Kant's Critique of Judgement*, translated with Introduction and Notes by J. H. Bernard (2nd ed. revised), London, Macmillan. URL: <http://oll.libertyfund.org/titles/kant-the-critique-of-judgement>.
- Monro, D. H. (1988) *Theories of Humor. Writing and Reading. Across the Curriculum* 3rd ed., 349 p. URL: <https://msu.edu/~jdowell/monro.html>.
- Stoliar, M. B. (2019) *Immanuel Kant's Theory of Laughter and Philosophical Irony*, in: *Philosophy and Values of the Modern Culture*. Collective

monograph / M. H. Bratasiuk, O. Y. Gomilko, A.A. Kravchenko, V. V. Poliuha, etc. Lviv–Torun, Liha-Pres, pp. 122–141.

Stoliar, M., Stechenko, T. (2018) *The discourse of the laughter theory in the optics of Postpositivism and Postmodernism*, in: *Gileya: naukoviy visnik. Zbirnik naukovikh prats*, Kyiv, VIP UAE, vyp. 131, № 4, pp. 316–320.

Стаття надійшла до редакції 24.04.2023

Стаття прийнята 24.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306542](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306542)

УДК 009:168.522

Олександр Афанасьєв

МЕТОДОЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ ІРОНІЇ

Іронія втілює методологічну функцію, коли використовується в гносеологічній площині для отримання нового знання чи нового пояснення або у світоглядному сенсі для побудови критичного світорозуміння.

Ключові слова: іронія, «об'єктивна» іронія, іронія історії, метамодернізм.

Іронія – один із найяскравіших феноменів людської культури. Важко вказати ту сферу діяльності або історичний період нашої цивілізації, коли це явище не відіграло важливої ролі. Від античної комедії до сучасного мистецтва, від повсякденної розмовної мови до літературних і філософських пошуків – скрізь іронія знаходила собі місце. Зараз вже нікого не дивує використання іронії не тільки в літературних і нелітературних текстах, але й в дизайні, архітектурі, живописі. Іронія ставала допоміжним засобом поряд з іншими для досягнення певної мети, і коли вона використовувалась як вбивча критика або своєрідні ліки [Гейко 2009], і як визначальний чинник світогляду [Колінько 2018], і як переважаючий стиль [Гутнікова 2011]. На перший погляд, іронія добре вивчена, особливо в літературознавстві, філософії, естетиці, якщо брати до уваги чисельні публікації, що накопичувались століттями і множаться останнім часом [Іронія 2006]. Тим не менш, цей феномен залишається вельми загадковим, особливо через своє нескінченне різноманіття і багатofункціональність. Дуже часто іронія використовувалась як метод: у побуті, у літературі, у філософії. Проте саме методологічна функція іронії не часто ставала предметом розгляду, хоча методологічна спроможність іронії досить помітна, особливо останнім часом. Можна сказати, що ХХ століття, і саме кінець ХХ століття, стало епохою іронії. Це справедливо і для ХХІ століття, коли іронія виступає не тільки основою літературних або філософських напрямів [Гутнікова 2011], але часто стає життєвою позицією і способом мислення [Калита 2004], хоча сама іронія помітно еволюціонує. Зміни в цьому феномені засвідчили, зокрема, метамодернові пошуки. Але іронія не втрачає своєї методологічної функції. Аналіз методологічних проявів іронії і є метою статті.

Можна виділити три аспекти вивчення іронії: естетичний, який тлумачить іронію широко, як один із компонентів категорії комічного, лінгвістичний, який розглядає іронію як стилістичну категорію, що функціонує у межах художнього тексту, і філософський, який, вбачає в іронії стиль життя, образ мислення і світоглядний принцип. Звісно, філософський підхід часто поєднується з іншими аспектами, але в будь-якому разі саме він, перш за все, враховує методологічну функцію іронії у будь-яких її різновидах.

Іронія робить акцент не на об'єкті оповіді чи зображення, а на суб'єкті, який оцінює зазначений об'єкт. У цьому сенсі іронія завжди суб'єктивна. «Побачити щось іронічне в житті означає уявити собі це як іронічне. Це активність, яка передбачає крім широкого життєвого досвіду і висоти життєвої мудрості мистецтво, поєднане з дотепністю, яке включає в себе бачення схожого в речах несхожих, роздільного – у речах, які здаються однаковими, виключення недоречного, вміння бачити дрова попри те, що це поки що дерево, і бути готовим до конотації та вербальних відгомонів. Це означає, що, строго кажучи, іронія є потенційне у феномені, і актуалізується воно тільки, коли іронічний спостерігач уявляє її собі або коли іронічний автор представляє її іншим» [Mueske 1982].

Коли підкреслюється суб'єктивність іронії, то мається на увазі, що іронія не є рисою того об'єкта, над яким здійснюється іронія, бо вона притаманна лише людині, це людська оцінка об'єкту, засіб відношення до нього. Хоча, звісно, слід розуміти, що суб'єктивність не означає свавілля суб'єкта, не означає лише особистісне ставлення до об'єкту, бо і сама іронічна оцінка автором, і розуміння іронії іншими людьми передбачають багато інтерсуб'єктивних, насамперед соціально-культурних, чинників.

Вираз «об'єктивна іронія» означає особливий різновид пояснювального методу, на відміну, наприклад, від «спічної іронії». «Об'єктивна» іронія в літературі, мистецтві, філософії має на увазі пояснення неминучого перебігу подій, незалежного від суб'єкта – учасника цих подій, через що створюється враження об'єктивного, закономірного і навіть фатального перебігу процесу. Таку іронію часто називають іронією долі, що пояснює відношення між закономірністю життєвого шляху, що називають долею, і конкретними вчинками людей. Тобто має місце дедуктивне пояснення, коли з загального, закономірного виводиться емпіричне, конкретне, часткове. Так, у трагедії Софокла «Цар Едіп», як і у відповідному міфі про Едіпа, батькові Едіпа, який завинив перед богами, була уготована загибель від руки власного сина, який, до того ж, ще змушений був одружитися з власною матір'ю.

Суттєво, що суб'єкт знає про призначену йому долю і намагається її змінити, але марно. Його дії, навпаки, ведуть саме до вже наперед призначених результатів, хоча він цього не усвідомлює і розуміє все лише потім, коли призначене вже сталося. Невблаганна доля начебто насміхається над ним. Так батькові, а пізніше і Едіпу, який досяг повноліття, піфія напророкувала їхню долю. Скоєні ними вчинки, які з їхньої точки зору суперечать пророцтву, насправді точно реалізують призначене долею. Зокрема, Едіп убиває свого батька і одружується зі своєю матір'ю, природно, до пори до часу не знаючи, що це батько і мати. По-людськи доля Едіпа, як і його батьків, трагічна, чому Софокл і назвав свою драму трагедією. Але з позиції «об'єктивної» долі його боротьба з приреченням смішна. Звідси й вираз «іронія долі», який виступає як метод дедуктивно-номологічного пояснення.

Аналогічно «об'єктивною» іронією пояснюється, наприклад у філософії, неминуча закономірність історичного процесу як підсумковий результат різноманітної, часом протилежно спрямованої діяльності людей. Так пояснюється «іронія історії» у філософії історії Гегеля. Учасники описуваних історичних подій, на відміну від самої історії, як реалізації абсолютної ідеї, яка, зрозуміло, знає все, не знають, що результати їхніх дій будуть не такими, як ними планувалися, а іншими, і часто прямо протилежними задуму. Тому історичні агенти, від простолюднів до наймогутніших государів, виявляються іграшками в руках Провидіння. «Об'єктивна» іронія часто завершується загибеллю або стражданнями учасників подій, через що таку іронію називають трагічною. Між тим, в основі трагічної, як і будь-якої іншої іронії, завжди лежить сміх-насмішка: зла, добра, саркастична, поблажлива, лірична тощо. Характер насмішки визначається як автором, який розгорнув перед читачем історію, так і інтерпретатором, зокрема й самим читачем. Особливості насмішки додають своєрідний естетичний колорит в пояснювальну сутність «об'єктивної» іронії.

Іронія не втрачає свого сміхового аспекту і тоді, коли стає методом пізнання. Яскраво це проявилось в сократівській маевтиці. Сократівська іронія давала змогу довести думку співрозмовника до абсурду, тим самим явно чи неявно висміявши його, і почати разом із ним пошук істини. При цьому Сократ нерідко прикидався прихильником співрозмовника, підлещуючи і підтакуючи йому, що особливо смішно виглядало з боку, особливо з позиції учнів і соратників, які знали сократівський метод іронії. Той факт, що іронія сполучається з духовною свободою стосовно міцно усталених думок, свідчить не лише про естетичну гру, тут іронія набуває саме методологічного значення як шлях до істини.

Філософський вид іронії в ході свого розвитку переплітається з романтичною іронією. Розуміння іронії романтиками, які широко розгорнули філософське дослідження іронії, далеко не обмежується її сміховою складовою. На передній план висувається не менш важливі, методологічні її особливості. Романтики представляють іронію і як особливий метод «живого» мислення, хоча він і веде до «нерозуміння», але останнє стосується тих звичних, застарілих істин, від яких давно слід відмовитись.

Загалом іронія має на увазі, що у іроніка є правильне знання, з позиції якого він і висміює невірне, тобто іронія як форма критики об'єкта ґрунтується на певному уявленні про ідеал, про вищу гармонію. Але романтики показали, що в цьому нема впевненості, бо усяке знання відносне. Тоді тільки іронія може стати і стає радикальним методом критики сталих, абсолютних, застиглих уявлень, висвічуючи їхню незрозумілість, невідповідність. Звісно, романтики, особливо Ф. Шлегель, бачили в іронії метод піднесення суб'єкта до свободи, майже до

суб'єктивного свавілля [Паласюк 2016], але і це давало змогу розвінчувати віджиті форми мислення.

Г. Гегель, критикуючи романтиків за суб'єктивізм і релятивізм, проте цінував розуміння іронії романтиками, особливо її парадоксальність і виразну діалектичність. У Гегеля іронія виявляє «діалектичний момент ідеї, ... діяльність ідеї, що полягає в тому, що вона заперечує себе як нескінченну і загальну, щоб перейти в скінченність і особливість, а потім своєю чергою знімає також і цю негативність і, таким чином, відновлює загальне і нескінченне в кінцевому й особливому» [Гегель 1938]. Хоча Гегель не дуже любляв іронію як естетичну категорію, все ж гегелівська іронія історії саме і є методом пояснення ходу історії.

Сприймавши гегелівську діалектику, К. Маркс засвоїв і діалектичне розуміння іронії, особливо її методологічні можливості. Маркс, розвиваючи концепцію соціальної сутності людини, спеціально підкреслює її іронічну якість: дійсним предметом опису там є не емпіричний індивід, а родова людина, з адекватною останньому вже дещо іншою основою, ніж та, що характеризує видиме життєве і соціально-діяльне самовизначення окремої емпіричної людини. «Всякий філософ, який обстоє іманентність проти емпіричної особистості, вдається до іронії» [Маркс 1973]. Роль насмішника в цьому випадку виконала не абсолютна ідея Гегеля, а сама історія, яка заповнила сміхову складову іронії, зло посміявшись над марксистами, коли соціальна сутність людини реалізувалася в антилюдській сталінській тоталітарній соціально-політичній та економічній системі.

На протязі своєї еволюції іронія загалом розглядалася як метод вирішення важливих, але досить часткових задач: отримання вірного знання, розуміння якихось подій тощо. Також іронія набувала важливого методологічного статусу в ті епохи, коли руйнувалися усталені уявлення, а їм на зміну приходили нові. Іронія відігравала неабияку роль в цій зміні. Проте іронія мабуть ніколи не була панівним методом відношення до світу. Але вже в розумінні іронії романтиками є натяги на іронію як всезагальний метод побудови іронічного світогляду, а не лише засіб критики окремих його проявів чи переосмислення окремих феноменів. А пізніше, зокрема у постмодернізмі, іронія стає тотальною, перетворюється на метод критики і висміювання практично усього, особливо того, на чому трималася епоха модерну і науково-технічна цивілізація. Іронія критикує і висміює ідеали розуму, науки, істини, прогресу, гуманізму, добра, краси, призначення людини тощо, які, зокрема, втілились у відповідних метанаративах [Ліотар 2010]. Тим більше, що Просвітницькі метанаративи реалізувались не тільки в загальнолюдські, демократичні ідеали і державоутворення, а також і в тоталітарні, фашистські, марксистські, рашистські світогляди і практики з відповідними стратегічними наративами. Якщо до цього додати ще й глобальні проблеми, викликані розвитком науково-технічної цивілізації, яка також є наслідком проекту модерна, то поява постмодерну з його тотальною іронією щодо цього проекту і загалом до науки, розуму,

прогресу, видається закономірною. Звісно, треба брати до уваги різноманітні тлумачення іронії: «іронічний код» Р. Барта, «ліберальний іронізм» Р. Рорті, «пастиш як біла іронія» у Ф. Джеймсона, «іронія – метамовленева гра» у Еко, «єдина духовна форма сучасного світу» у Ж. Бодрійєра [Гейко 2011], проте тотальна іронія як метод критики, мабуть, об'єднує всіх представників постмодерну.

Постмодерн проголосив начебто відмову від цінностей. Хоча насправді він швидше відкидав цінності модерну, зводячи свої ідеї, наприклад, жорстоку іронію, у найвищу цінність. Тобто, розвінчуючи ідеали і загальні цінності, постмодернізм лише для іронії зробив виняток. Іронія стала вищою цінністю і методологічним ідеалом.

Однак, не маючи надійного ґрунту у вигляді деякої стійкої системи цінностей, навряд чи можна займатися творчістю. Тому іронія допомагає, по-перше, критично оцінити те, що відбувається, по-друге, не може довго залишатися загальною, тотальною. Потрібен деякий набір цінностей, захищений від насмішки. Мабуть тому прихильники пост-іронії не виступають з позицій анти-іронії, а швидше прагнуть зберегти постмодерністські критичні результати, але подолавши їхні тривожні виміри [Konstantinu 2016].

Таке переосмислення іронії робить мистецтво, що іменує себе метамодерном [Тернер 2011; Шинкаренко 2019]. Зображення сучасних ситуацій в поєднанні з міфічними образами і сюжетами, як, наприклад, на полотнах американського художника Адама Міллера, виглядає як іронія але це не уїдлива іронія постмодерну. Фантастичні, вигадані образи, персонажі, сюжети мають на увазі глибокі моральні цінності. Своєрідна перекличка епох, коли обличчя і тіла персонажів, і навіть їхня біжутерія сучасні, а вбрання античні, припускають і перекличку моральних цінностей, минутих і неминутих. Метамодернова іронія якраз і виступає методом відродження тих метанаративів гуманності, людяності, розумності, моральності, естетичності, які були властиві модерну і проти яких ополчився постмодерн.

Саме з методологічною сутністю іронії пов'язаний основний концепт метамодернізму – «осциляція» як постійне розгойдування між модерністським оптимізмом і постмодерністською іронією, між серйозністю та сміхом, між ступором і активною дією, між страхом та ентузіазмом [Vermeulen, van den Akker 2010].

Ще одним методологічним засобом метамодерну, пов'язаним з поняттям «іронія», є «нова щирість». Поєднання іронії зі щирістю за всієї суперечливості такого поєднання не дивує послідовників метамодерну, оскільки в цьому також можна углядіти розгойдування між крайнощами, елемент вищеназваної осциляції. На відміну від постмодерну, який у своїй деконструкції є безжалісно чесним, метамодерн своєю новою щирістю намагається не травмувати себе та інших, не нав'язувати раціональних

оцінок, дати людині самій розібратися у своїх «прожиттях» зображеної реальності.

Метамодерністський метод іронії, що супроводжує нову ширість на всьому шляху осциляції, також грає багатьма відтінками неоднозначності, тут і її відсутність, і просто алегоричний вислів, і завуальоване алегоричне висловлювання, через що не завжди зрозуміло, чи є там глузування, чи ні, і глузування над глузуванням. Однак, важливо підкреслити, що у творах метамодерну не знайти виключно однозначного сарказму, злісного глузування, цинічного висміювання. Не знайти не лише через відсутність однозначності, а й завдяки відродженню гуманності та загалом загальнолюдських цінностей.

Тому складається враження, що такий метод іронії, або ж постіронії чи метаіронії, залежно від ділянки осциляції, від точки на маршруті мандрівки смислами будь-якого витвору мистецтва, є щадним, порівняно з тотальною нещадною іронією постмоделну [Афанасьєв, Василенко 2022].

Показовим проявом різноманітних форм іронії є фільм видатного культового режисера Веса Андерсона «Королівство повного місяця». Всі сцени фільму насичені іронією. Але це не тотальна іронія постмоделна з його сарказмом, цинізмом, жорстокою відвертістю. Навпаки, тут іронія щадлива. Вона не висміює, а лагідно посміхається. Взяти хоча б сцени побачення капітана Шарпа і його начебто коханки Лори Бішоп, коли весь інтим полягає в викурюванні однієї сигарети на двох. Згідно з вимогами метамоделну можна прослідкувати осциляцію, коливання від неіронічної фіксації любовних відношень до іронічного показу сцени побачення і до постіронічної сцени розставання з її серйозністю і навіть трагізмом, і до метаіронічного безапеляційного звинувачення мати донькою Сюзі, що вона знає чим вони займаються, маючи на увазі величезний гріх. А основою звинувачення є те, що Сюзі бачила саме цю сцену з Шарпом і Лорою у бінокль. Іронічно показана і сцена поцілунку головних героїв Сюзі і Сема, коли хлопець спльовує після поцілунку. Можна побачити і прояви постіронії і метаіронії в сценах «офіційного» шлюбу юнаків, або в сцені офіційного оформлення опікунства під час смертельної небезпеки. Але кризь цю іронію прослідковується серйозне ставлення автора до першого юнацького кохання. Метаіронічна сцена останнього побачення юнаків, які «офіційно» одружені, допускає безліч трактувань їхніх відносин, чого і вимагає осциляція. Цікаве іронічне відношення до скаутства, особливо в сценах безглузких занять, поєднане з серйозною фіксацією великої користі скаутства для подальшого життя, і постіронічним використанням набутих знань і навичок для втечі з табору і з'єднання з коханою дівчинкою. Це коливання між насмішкою і посмішкою, між серйозністю і сміхом, між іносказанням і відвертістю, між щирістю і завуальованістю є прикмета метамоделнувої іронії і нової ширості.

Іронія більш відома як творчий художній метод, особливо завдяки естетиці та літературознавству. Художній метод відрізняється від наукового

чи філософського, які націлені, перш за все, на видобуток нового знання. Художній метод не має того алгоритму виконання послідовних дій, які дають необхідний результат і який може засвоїти майже будь-хто, ставши відповідним професіоналом. Саме таким чином і готуються спеціалісти наукової, технічної, економічної сфери: вчені, інженери, менеджери тощо. Певна кількість художніх методів також має алгоритмічну основу. Тому можна навчитись малювати чи писати вірші. Але, щоб стати художником або поетом, цього замало. Треба віднайти свій особистий метод, який тому і називають творчим, що він не алгоритмізується. У всякому разі це важко зробити. Такі художні методи потребують відповідного індивідуального хисту, таланту. Звісно, і в художніх методах можна віднайти, раціональну, гносеологічну, навіть алгоритмічну складові, але вони там не головні. Завдяки пізнанню алгоритмічних складових вдається зробити комп'ютерні програми, які виконують творчі завдання, скажімо, написання віршів. Але чи вдається зробити програму, яка була б поетом, а не вправним рифмоплетом-віршомазом?

В цьому плані іронія є художнім методом, особливо, коли застосовується в художній літературі чи в художньо-зображувальних жанрах. Але коли вона використовується в гносеологічній площині для отримання нового знання чи нового пояснення або у світоглядному сенсі для побудови критичного світорозуміння, то набуває філософських і навіть наукових методологічних ознак. В цьому сенсі, засвоївши таку методологічну спроможність іронії, можна навчитись сократівській маевтиці, гегелівській іронії історії, постмодерністській критичній іронії або метамодерністській осцілюючій іронії. В усякому разі, вправні постіронічні і метаіронічні меми гуляють у соцмережах. Але, щоб та чи інша іронія стала дійсно культурним явищем, потрібен талант митця. Отже методологічна функція іронія тісно переплітається з її художньою складовою.

В якості висновку зазначимо. На протязі своєї еволюції, тісно переплітаючись з художньою складовою і продукуючи все нові свої види і якості, іронія не втрачала своєї методологічної функції. Її методологічний статус посилювався і ставав визначальним, коли вона використовувалась в гносеологічній площині для отримання нового знання чи нового пояснення або у світоглядному сенсі для побудови критичного світорозуміння. Сучасна метамодерна іронія мабуть найбільш адекватна своїй методологічній суті завдяки щадливій і ненав'язливій критиці і відновленню загальнолюдських ідеалів.

Список використаної літератури

Афанасьєв, О., Василенко, І. (2022) *Метамодернові мандри: від іронії до мета іронії*, в: Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології, вип. 2 (38). Сковородіана: мандри філософування – 2, Одеса, Акваторія, сс. 28–38.

- Гегель, Г. (1938) *Лекции по эстетике*, в: Гегель Г. *Сочинения*, т. 12, Москва. Соцэкгиз. 480 с.
- Гейко, С. (2011) *Поняття іронії в сучасній філософії*. URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/viewFile/1985/1666>
- Гейко, С. (2009) *Терапевтична функція іронії на тлі постмодерністського стилю філософування*. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11511.html>
- Гутнікова, Т. Ю. (2011) *Іронія як маркер постмодерного тексту*, в: *ЛНУ імені Тараса Шевченка*, № 3 (214), ч. II, сс. 109–115.
- Іронія: збірник статей* (2006) Львів, Літопис; Київ, Смолоскип, 238 с.
- Калита, О. М. (2004) *Іронія як світоглядний принцип і стилістична категорія*, в: *Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені В. Гнатюка*, серія: *Мовознавство*, вип. 1 (11), Тернопіль, сс. 104–107.
- Колінько, О. П. (2018) *Іронія як засіб моделювання світу в сучасній українській і російській новелі*, в: *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*, серія: *Філологія*, Одеса, вип. 32, т. 1, сс. 186–190.
- Люотар, Ж.-Ф. (2010) *Стан постмодерну*. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Lyotard_Jean-Francois/Sytuatsia_postmodernu/
- Маркс, К. (1973) *Зошити з історії епікурейської, стоїчної та скептичної філософії*, в: *Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. З ранніх творів*, Київ, Видавництво політичної літератури України, сс. 99–215.
- Паласюк, М. І. (2016) *Іронія в контексті німецького романтизму*. URL: https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/123456789/17546/2/Conf_2016_Palasiuk_M_I-Irony_in_the_context_302-303.pdf
- Тернер, Л. (2011) *Маніфест метамодерніста*. URL: <https://www.livelib.ru/work/1002631584-manifest-metamodernista-lyuk-tjomer>; Шинкаренко, О. (2019) *Маніфест метамодернізму*. URL: <https://olehshynkarenko.medium.com/%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%96%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%82-%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83-9886b09b8af>
- Konstantinu, L. (2016) *Cool Characters: Irony and American Fiction*, Cambridge, MA, Harvard University Press, ISBN 978-0674967885
- Muecke, D. C. (1982) *Irony and the ironic*, London and New York, Methuen & Co, 110 p.
- Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, vol. 2, pp. 1–14.

Alexander Afanasiev

METHODOLOGICAL FUNCTION OF IRONY

The methodological function of irony is manifested when irony becomes an instrument of searching for special knowledge about the object of irony, in

particular, it becomes a method of explanation or specific criticism that determines a new vision of the object.

The expression «objective» irony has a methodological sense, although irony can only be subjective. This is a special kind of explanatory method: explaining the inevitable course of events independent of the participant in these events, which gives the impression of an objective, natural, and even fatal course of the process. This is sometimes called irony of fate. This is a deductive-nomological explanation, when the empirical, partial is deduced from the general, natural. An example is the myth of Oedipus.

Similarly, «objective» irony explains the inevitable regularity of the historical process. This explains the «irony of history» in Hegel's philosophy of history. Historical agents turn out to be toys in the hands of Providence. «Objective» irony often ends in tragedy. But any irony is always based on laughter: evil, good, sarcastic, condescending, lyrical, etc. The nature of the mockery is determined by both the author of the irony and the interpreter. The peculiarities of mockery add a peculiar aesthetic flavor to the explanatory essence of «objective» irony.

Irony does not lose its laughing aspect even when it becomes a method of cognition. This was manifested in Socratic method. Socratic irony made it possible to bring the interlocutor's opinion to the point of absurdity, thereby explicitly or implicitly ridiculing him, and to begin the search for truth together with him. Irony is combined with spiritual freedom in relation to firmly established opinions, where it acquires a methodological significance as a path to truth.

Throughout its evolution, irony was not the dominant method of relating to the world. But already in the Romantics' understanding of irony, there are hints of irony as a general method of building an ironic worldview. Later, in particular in postmodernism, irony becomes total, turning into a method of criticizing and ridiculing almost everything, especially what the modern era and scientific and technological civilization were based on. Hard total irony became the highest value and methodological ideal.

However, contemporary metamodernism tries to soften the harshness of irony and limit totality while preserving universal ideals. Metamodern irony is a method of their revival, in particular through the concepts of «oscillation» and «new sincerity».

Keywords: irony, «objective» irony, irony of history, metamodernism.

References

- Afanasyev, O., Vasylenko, I. (2022) *Metamodern travels: from irony to meta-irony*, in: *Doxa. Collection of scientific papers on philosophy and philology*. Issue 2 (38). Skovorodiana: wanderings of philosophizing – 2, Odesa, Aquatoria, pp. 28–38.
- Hegel, G. (1938) *Lectures on Aesthetics*, in: *Hegel G. Works*, t. 12, Moscow, Sotsekiz, 480 p.

- Geiko, S. (2011) *The concept of irony in modern philosophy*. URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/viewFile/1985/1666>.
- Geiko, S. (2009) *Therapeutic function of irony against the background of postmodern style of philosophy*. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11511.html>
- Gutnikova, T. Y. (2011) *Irony as a marker of postmodern text*, in: *Luhansk Taras Shevchenko National University*, № 3 (214), ch. II, pp. 109–115.
- Irony: a collection of articles* (2006) Lviv: Litopys; Kyiv: Smoloskyp, 238 p.
- Kalyta, O. M. (2004) *Irony as a worldview principle and stylistic category*, in: *Scientific Notes of Ternopil State Pedagogical University named after V. Hnatiuk*, Series: *Linguistics*, Issue 1 (11), Ternopil, pp. 104–107.
- Kolinko, O. P. (2018) *Irony as a means of modelling the world in the modern Ukrainian and Russian short story*, in: *Scientific Bulletin of the International Humanitarian University*. Series: *Philology*, Odesa, Issue 32, v. 1, pp. 186–190.
- Liotard, J.-F. (2010) *The state of postmodernity*. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Lyotard_Jean-Francois/Sytuatsia_postmoder_nu/.
- Marx, K. (1973) *Notebooks on the History of Epicurean, Stoic and Sceptical Philosophy*, in: *Karl Marx and Friedrich Engels. From early works*, Kyiv, Publishing House of Political Literature of Ukraine, pp. 99–215.
- Palasiuk, M. I. (2016) *Irony in the context of German Romanticism*. URL: https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/123456789/17546/2/Conf_2016_Palasiuk_M_I-Irony_in_the_context_302-303.pdf
- Turner, L. (2011) *Manifesto of a metamodernist*. URL: <https://www.livelib.ru/work/1002631584-manifest-metamodernista-lyuk-tjorner>
- Shynkarenko, O. (2019) *Manifesto of metamodernism*. URL: <https://olehshynkarenko.medium.com/%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%96%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%82-%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83-9886b09b8af>
- Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*, in: *Journal of Aesthetics & Culture*, v. 2, pp. 1–14.
- Muecke, D. C. (1982) *Irony and the ironic*, London and New York, Methuen & Co, 110 p.
- Konstantinu, L. (2016) *Cool Characters: Irony and American Fiction*, Cambridge, MA, Harvard University Press. ISBN 978-0674967885.

Стаття надійшла до редакції 21.03.2023

Стаття прийнята 21.04.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306543](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306543)

UDC 16/7.049.2

Kostiantyn Raikher

LOGIC, HUMOR PROCESSING, EXPECTATION AND SCRIPTS

The study focuses on aspects of humor processing such as script and expectation to explore logic as processing in a new way. The study gives a few assumptions. If one considers logic in terms of frames, one finds that logic works with scripts, i.e., with a certain type of consciousness structure (or human cognitive apparatus) that performs special tasks in natural language processing, namely, the description of familiar situations as stereotypical changes of events and, thus, the function of a set of expectations about what should happen next in the perceived situation. Demonstrative reasoning of the rigorous truth-deduction type is based on the fact that an expectation is guaranteed to be justified; and plausible reasoning is based on the fact that there is no guarantee that the expectations inherent in the premises will be justified (the same is true of heuristic reasoning). Logic (and, seemingly, heuristics), considered through the prism of scripts (and frames), examines the possibilities of making certain human cognitive actions automatic by cutting off secondary mental events to produce controllable situations. Humor processing can be viewed as a deliberate violation of logic in some contexts, and the so-called “logical mechanisms” of humor processing can be viewed as specific mechanisms for violating logic.

Keywords: *expectation, heuristics, humor, joke, logic, script.*

This paper presents a study that continues a line of my research on humor and logic. In previous papers [Раїхер 2020; Раїхер 2021] I have focused my attention on the so-called ‘logical mechanisms’ of the humor process. In the current paper, I will **focus on other aspects of the humor processing, primarily scripts and expectation, and attempt to explore logic as a processing in a new light.**

Conceptually, contemporary neuroscientists and cognitive scientists recognize two elements or processes within humor: cognitive and affective¹. The researchers consider the ability to comprehend and appreciate humor a vital aspect of human social functioning and a significant element of the human condition from an early age.

Cognitive element, also known as ‘humor detection’ and ‘cognitive humor processing’, refers to an understanding or a comprehension of a joke. Cognitive element is characterized by the perceiver’s attempts to comprehend the disparities between punch line and past experience of the perceiver: the punch line contradicts the perceiver’s past experience, her/his/their habit world-view and habit dealing with the surroundings. At the level of the nervous system cognitive humor processing involves the biological neural circuitry (the networks of neurons interconnected by synapses to carry out specific functions when they are activated). In general, research on cognitive humor processing involves the use of functional magnetic resonance imaging (fMRI) to detect the

neural correlates associated with how a human being processes something that is considered 'humorous' [Moran 2003].

Affective element, also known as 'humor appreciation' and 'affective humor processing', refers to the enjoyment of a joke and the production of emotional responses that depend on the perceived hilarity of the joke² [Moran 2003]. Some researchers call those emotional responses an 'elaboration' [Chang 2023].

One group of humor theories focuses on the concept of incongruity in jokes. This group bases its researches on the idea that humor can be seen as the result of a recognition of incongruity followed by its resolution. Incongruity is essentially conceptualized in the same way as surprise. Surprise deals with the emotional aspect of the humor process, whereas incongruity deals with the cognitive aspect of the humor process: "[i]ncongruity is a stimulus, and surprise is a response" [Attardo 2014: 383]. There are different approaches to understanding surprise: "[I]t has been conceptualized as a contrast between expectations and experienced stimuli, as a reaction to the improbable nature of an event, as the failure to "make sense" of an event, as the degree of change between prior beliefs and beliefs after the stimulus, as the degree of difficulty in integrating an event with prior beliefs, and as the detection of discrepancies between schemas (aka scripts or frames)" [Attardo 2014: 383]. As Salvatore Attardo points out, "the definitions of incongruity used in humor studies do not differ from those of surprise. They can be generalized as divergence from expectations" [Attardo 2014: 383].

Within this group there is the General Theory of Verbal Humor developed by Salvatore Attardo and his collaborators and based on the Victor Raskin's Semantic Script Theory of Humor. According to the General Theory of Verbal Humor, five knowledge resources can be added to script-based text descriptions:

(1) *logical mechanism* ("the way in which the two scripts in the joke are brought together, the pseudological reasoning in a text" [Attardo 2014: 456]);

(2) *situation* ("the textual materials evoked by the scripts of the joke that are not necessarily funny" [Attardo 2014: 456]);

(3) *target* ("a stereotypical individual or group from whom humorous behavior is expected" [Attardo 2014: 456]);

(4) *narrative strategy* ("the rhetorical structure of the text, such as the riddle, 1-2-3 structure, question and answer, or other" [Attardo 2014: 456]);

and (5) *language of the joke* ("the actual lexical, syntactic, and phonological choices at the linguistic level that instantiate all the other choices" [Attardo 2014: 456]).

Of all the resources listed, the most important for understanding the concept of joke incongruity is the logical mechanism. This is because logical mechanism corresponds to the phase of the resolution of incongruity. The script opposition corresponds with the incongruity phase of the joke processing. The latter is what the Victor Raskin's Semantic Script Theory of Humor brings into the General Theory of Verbal Humor. According to the Raskin's theory, any text

containing a joke is compatible, either fully or partially, with two different scripts that overlap and oppose each other: “To simplify the matter, if a text activates two different situations that a person is aware of, and some kind of oppositeness between these situations is found, the text satisfies the linguistic criteria to be a joke” [Attardo 2014: 455].

A script is a type of mind structure that executes a specific task in processing natural language. It is a frame that serves a particular purpose [Lehnert 1980: 85]. It is “a sequence of events that are associated with the constituent word meanings and evoked by specific words” [Attardo 2014: 455]. Scripts are descriptions of ordinary situations that follow a stereotypical sequence of events. Scripts are associated with the automaticity typical of human behavior when the mind abstracts from minor mental events. Scripts are concerned with maintaining continuous inner tension, explicitly checking intentions and opinions, and constantly striving for self-control [Audi 1988: 23].

Also, a script can be considered as a set of expectations about what should happen next in the perceived situation [Schank 1990: 7]. Many situations in life can be interpreted as if the participants are playing specific roles. For example, the lecturer follows the role of the lecturer, and the student follows the role of the student. Life experience often provides knowledge of how to act in stereotypical situations and how others will act too. This knowledge is called ‘scripts.’

Victor Raskin developed the theory that intentional verbal humor is based on deliberate ambiguity. However, ambiguity alone is insufficient for humor; the opposing scripts must be unexpected. If both scripts are anticipated, the text will not be found humorous. Let’s consider the following example: “Rene Descartes walks into a bar. A bartender asks, ‘Would you like a drink?’ Descartes replies, ‘I do not think so,’ and disappears.” This joke contains at least three associated scripts. The first describes entering a bar and conversing with a bartender, which is a typical situation even for jokes. The second is associated with the common phrase “I do not think so,” which means “I do not believe it is correct.” The third one is associated with the famous quote by René Descartes, “I think, therefore I am.” This quote represents Descartes’ philosophy and argument against doubt.

Salvatore Attardo suggests that the association of opposing scripts can create incongruity in a joke, but this incongruity can be resolved through the use of ‘logical mechanisms.’ For instance, the joke about Descartes in the bar employs the referential ambiguity mechanism: the joke plays with the meaning of the common phrase “I do not think so” and the meaning of Rene Descartes’ quote “I think, therefore I am (or I exist).” Other logical mechanisms, such as figure-ground reversal, paralogism, chiasmus, analogy, false analogy, false priming (also known as garden path), ambiguity, or homonymy, have been identified by Salvatore Attardo and other researchers [Attardo & Raskin 1991: 303–307]. These logical mechanisms work to resolute the incongruity of jokes, which constitute what Sigmund Freud called ‘sense in nonsense,’ or what Avner Ziv referred to as ‘faultry’ or ‘local logic,’ in their plot, functioning only on

account of a “willing suspension of disbelief” [Attardo & Raskin 1991].

To Salvatore Attardo, the logical mechanism is a way of resolving the incongruity brought about by the overlapping of several scripts in the creation of a joke. Without a resolution, and thus without a logical mechanism, according to Salvatore Attardo, a joke is quite simply impossible. The proponents of Salvatore Attardo's theory, Andrea C. Samson, Stefan Zysset, and Oswald Huber, understand the logical mechanism as a conceptual rule: “A cognitive rule has to be found to bring two incongruous scripts together” [Samson 2008: 126].

The concept of conceptual rule was borrowed by Andrea C. Samson, Stefan Zysset and Oswald Huber from Jerry M. Suls: “It is suggested here that a joke or cartoon is found to be funny as the result of a two-stage process. In the first stage, the perceiver finds his expectations about the text disconfirmed by the ending of the joke or, in the case of a cartoon, his expectations about the picture disconfirmed by the caption. In other words, the recipient encounters an incongruity – the punch line. In the second stage, the perceiver engages in a form of problem solving to find a cognitive rule which makes the punch line follow from the main part of the joke and reconciles the incongruous parts. A cognitive rule is defined as a logical proposition, a definition, or a fact of experience. The retrieval of such information makes it possible to reconcile the incongruous parts of the joke. Although it is difficult to assemble these cognitive rules into a system, they appear to be part and parcel of the cognitive apparatus. The perceiver must proceed through these two stages to find the joke funny. More succinctly, humor derives from experiencing a sudden incongruity which is then made congruous” [Suls 1972: 82]. Jerry M. Sul's approach to studying jokes allows Andrea C. Samson, Stefan Zysset and Oswald Huber to regard jokes as containing incongruous elements that must be resolved in order to understand the punch line [Samson 2008: 125], to distinguish a stage of incongruity detection and a stage of incongruity resolution [Samson 2008: 125], and to view incongruity resolution as “similar to a problem-solving process” [Samson 2008: 26].

The paper of Andrea C. Samson, Stefan Zysset and Oswald Huber contains the interesting sentence: “Although recent fMRI studies on humor have begun to elucidate cognitive and affective neural correlates, they weren't able to distinguish between different logical mechanisms or steps of humor processing, i.e., the detection of an incongruity and its resolution” [Samson 2008: 125]. In this sentence the authors of the paper converge logical mechanisms and steps of humor processing. This leads me to suggest that the process of humor can be thought of as a kind of interference in which the first step (the detection of incongruity) is similar to a premise (or premises) and the second step (the resolution of incongruity) is similar to a missed conclusion. So, the humor process is similar to an enthymeme with a missed conclusion that has to be reconstructed by a recipient of the joke and resolved as a laugh [Ραϊχερτ 2020: 79].

All this enabled me to assume that common logical mechanisms underlie

problem solving, logical inference, riddles, paradoxes, and jokes. Yet I did not pay attention to scripts and their possible connection with the tools of cognition, such as logic.

It was noted earlier that scripts are types of frames that are involved in describing familiar situations as stereotyped changes of events and that act as sets of expectations about what should happen next. This is similar to what logic, or rather demonstrative reasoning within logic, does. Let's take the classic example of Aristotle's simple categorical syllogism:

"All men are mortals.

Socrates is a man.

Therefore, Socrates is mortal."

One can say that in this example one is dealing with scripts describing stereotypical situations: "All men are mortals" is a familiar knowledge about the world (people, as a rule, do not question this claim, although it is not empirically confirmed). Then, added to this habitual information is the claim that Socrates is a man. Once these two claims are associated, the expectation arises that Socrates turns out to be mortal. A rigorous truth-deduction guarantees to the reasoner in such a case that the expectation will be fulfilled, especially under the light of the rules and schemes of this deduction.

The mentioned example may give the idea that demonstrative reasoning works with a single script: "All men are mortals" can be formalized like this: "All x are y ," "Socrates is a man" like this: " z is x " and "Socrates is a mortal" like this: " z is y ." Here z is included into x , and so it is included into y . Deduction works with or within this script. There is no challenge here to justifying expectations: if all humans are mortal and Socrates is a human being, then Socrates is necessarily mortal.

Generalized, demonstrative reasoning works with certain types of mind structures that perform special tasks in natural language processing. There, the expectations that are induced by the premises are always justified in the conclusion. Therefore, it makes no sense to talk about the occurrence of an incongruity and the resolution of that incongruity in such cases, because even if there is some incongruity, it is quickly resolved through demonstrative reasoning.

Beyond demonstrative reasoning, however, logic deals with plausible reasoning. Take the case of incomplete induction as an example:

"The first swan is white.

The second swan is white.

The third swan is white.

Therefore, all swans are white."

There is also an expectation here: after the reasoner has encountered only white swans, he/she/they concludes that all swans are white. However, this conclusion is not guaranteed by the premises and the expectation may not be fulfilled: a black swan may be encountered and the conclusion will be false. The latter shows that either incomplete inductive reasoning will turn out to operate

with a single script (all swans may turn out to be expectedly white), or there will be an overlapping of one script (“There are white swans”) with another script (“There are black swans”).

To put it another way: here one is dealing with an indefinite number of scripts: it may turn out that the inductive reasoning is correct – and then it turns out that the reasoning was carried out within the framework of one script (“All swans are white”); one may even suppose that it was the finding or reconstruction of this very script (so to speak “searching for a common script” or “pattern/regularity”³). Or it may turn out that this inductive reasoning is not correct: black swans may happen – and then we will have two scripts: “There are white swans” and “There are black swans.” Here we already have an incongruity, which is quite difficult to resolve if one tries to find a universal scheme “All *x* are *y*.” The resolution can only be a fixation that there are 2 scripts in this situation: “Some *x* are *y*” and “Some *x* are *z*,” where *x* is swans, *y* is white, and *z* is black.

In any case, incomplete inductive reasoning offers a wait-and-see expectation: it may someday turn out that the inductive inference here was either correct or incorrect. Basically, there are an expectation and an incongruity there, but the resolution of the incongruity is deferred to the future.

In terms of the simple structure of a joke, incomplete inductive reasoning has a setup but no punch line, unlike demonstrative reasoning, which has both a setup and a punch line. In this comparison, incomplete inductive reasoning is like an absurd joke. An example of an absurd joke is the following: “Why did the elephant sit on the marshmallow?” “Because he didn’t want to fall into the cup of hot chocolate.” [Chapman 1977: 37] Elliott Oring⁴ says that “[t]he joke is incompletely resolved in their opinion, because the situation is incompatible with the world as we know it. Certainly, elephants do not sit in cups of hot chocolate.” [Oring 2003: 21].

However, that comparison works when it comes to the simple structure of a joke. Researchers Chia-Yueh Chang, Yu-Chen Chan and Hsueh-Chih Chen suggest that “setup involves the generation of the schema of the reader’s expectations; therefore, setup usually represents the process of expectation. The punch line includes the perplexity and resolution caused by the violation of expectations and the appreciative feelings and pleasant responses generated after comprehension; therefore, the punch line usually comprises three processes: incongruity, resolution, and elaboration. In other words, in the correspondence between the humor structure of two-element jokes and the stages of humor processing, the first element is the setup, corresponding to expectation; the second element is the punch line, corresponding to incongruity (i.e., surprise), resolution, and elaboration (i.e., amusement)” [Chang 2023: 417]. In this case, elaboration is a feeling that is induced by the resolution of an incongruity (amusement, hilarity, laughter, etc.). They go further and suggest that a joke can be made of three elements: setup (expectation), first punch line (incongruity) and second punch line (resolution and elaboration).

In light of Chia-Yueh Chang, Yu-Chen Chan and Hsueh-Chih Chen's conception, incomplete inductive reasoning looks like a setup, a first punch line (a tentative conclusion) and a delayed second punch line (a possible confirmation or refutation of the tentative conclusion in the future).

Similar things can probably be said of other kinds of plausible reasoning, such as inference by analogy or abduction⁵. For illustration, let us take a textbook instance of attributive analogy (inference by analogy on the basis of similarity of properties): notwithstanding all human successes in space exploration, the Earth is easier to explore than, suppose, Mars. Thus, the reasoner can confidently claim that the Earth is inhabited. Knowing this, one can conclude that there is life on Mars, but only on the basis of common properties of Earth and Mars, such as being a planet, having alternation of day and night, seasons, water. The reasoning (or inference) by analogy here shows the Earth as a model, from which information is transferred to Mars, which appears as a prototype (sample/original). Such reasoning is also plausible. It is also not a certainty here that there is life on Mars. We can also assume that in the case of attributive analogy there is "finding some pattern/regularity" and/or discovering/reconstructing some script, e.g., "All planets with such and such properties are inhabited."

And now here is a classic instance of abduction proposed by Charles Sanders Peirce: there are white beans in front of us. There is a bag containing white beans. From these two reports, it is inferred that the white beans that lie before us are taken from the bag in question. This conclusion may be true, for the white beans will indeed be from the given bag, or it may be false, for the white beans may be taken from another place. In the case of abduction, it is no longer a matter of "finding some pattern/regularity" and/or discovering/reconstructing some script, but rather of confirming it.

So, in the context of the theory of scripts, what do one have? What one has is the following: demonstrative reasoning like rigorous deductive reasoning is working with one (single) script, within which the expected result will turn out to be real, and plausible reasoning like incomplete induction, inference by analogy or abduction is working with a script in a situation of uncertainty: when one doesn't know whether one will remain within the initial script or whether there will be an overlapping of one script with another, i.e., expectations will not be fulfilled in the end and there will be some surprise at the end.

I would further point out that a similar situation with scripts probably occurs in the case of heuristics. Rüdiger Inhetveen in his paper "Heuristic and Analogies in the Technical Sciences" [Inhetveen 1984] considers that argument can be used heuristically if it is used to "justify" the next step in a situation in which that next step is determined by not only the awareness of the other choice would give you a failure result. Some heuristic arguments can be used more than one time and that's why they can be transformed into the rules, but not the rules of rationality because they don't guarantee a successful result; they give the ground for expectation only. I would add that if heuristic arguments start

providing guaranteed results, they will turn into logical ones.

Rüdiger Inhetween points out that heuristics deals with expectation as well. For example, such a heuristic means of problem solving as a rule of thumb suggests using as a means of solving a particular problem an established method that seems to the problem solver to be close to a possible method in a given uncertain situation. The use of this method generates expectations that will either be justified or not. Given that the use of this method is justified by heuristic reasoning (rule of thumb), we can say that scripts may also be present here and there can be either operating with one (single) script or an overlapping one script with other one.

However, it should be emphasized that there is still a significant difference between a joke, on the one hand, and plausible and heuristic reasoning, on the other. For a joke, overlapping one script with another is one of the elements of resolving incongruity, since the joke is interested in causing laughter, or at least hilarity. For logic and heuristics, the overlapping of one script with another is a sign of the failure of reasoning: here, an incongruity is asserted between the premises, which set certain expectations, and the conclusion.

Conclusions. Based on the aforesaid, I can draw the following assumptions. If one recognizes that frames, including scripts, do exist, and considers logic in terms of frames, one will find the following:

first, logic works with scripts, i.e., a certain type of consciousness structures (or human cognitive apparatus) that performs special tasks in natural language processing, namely, the description of familiar situations as stereotypical changes of events and – due to this – the function of a set of expectations about what should happen next in the perceived situation;

second, demonstrative reasoning of the type of rigorous truth-deduction is based on the fact that an expectation is guaranteed to be justified (i.e., in demonstrative reasoning, the premises constitute sets of expectations that will necessarily be justified in the conclusion);

third, plausible reasoning is based on the fact that there is no guarantee that the expectations inherent in the premises will be met (the same is true of heuristic reasoning);

fourth, demonstrative reasoning works with already defined scripts, while plausible reasoning and heuristic reasoning deal with finding, discovering, establishing, and confirming scripts, i.e., they make them definite.

As such, logic (and, apparently, heuristics), when viewed through the prism of scripts (and frames) explore the possibilities of automatizing certain human cognitive actions by cutting off secondary mental events in order to establish controllable situations, because that's what script theory is all about [Audi 1988: 23].

If these assumptions are correct, it is possible to look at the humor processing as an intentional violation of logic in some contexts, and at the so-called “logical mechanisms” of the humor processing as mechanisms for violating logic.

Notes

¹ Although researchers separate the cognitive and affective elements in the humor processing, it is still believed that the cognitive element is an integral part of the affective element [Chang 2023].

² There is a very intriguing parallel between the humor processing and the problem-solving processing [Wu 2020]. Indeed, both can be conceptualized as consisting of two sub-processes: cognitive and affective, with the former as embedded in the latter. The basic “aim” of the humor processing is to cause the so-called “Ha-ha effect” (that is, the same laughter, amusement, and hilarity) as a response to a joke. This “Ha-ha effect” resembles the so-called “A-ha effect,” also known as the “A-ha moment,” “Eureka effect,” and “Eureka moment” and considered as a type of insight (or epiphany) [Auble 1979; Danek 2013].

³ Complete induction is great for “searching for a common script” or “pattern/regularity:” essentially, complete induction is concerned with finding and establishing patterns and regularities by enumerating all cases and instances.

⁴ Elliot Oring defined humor as not the resolution of incongruity, but “the perception of appropriate incongruity” [Oring 2003: 14] that all jokes contain a certain amount of incongruity, and those absurd jokes require the additional component of an “absurd image,” with an incongruity of the mental image [Oring 1992: 21–22].

⁵ They also appear to be closely related to the joke in this respect. It is important that analogy is one of the logical mechanisms for resolving incongruity in a joke [Attardo & Raskin 1991: 303–307].

References

- Райхерт, К. (2020) *Логический механизм «обнаружение несоответствия – разрешение несоответствия» в шутке, загадке и парадоксе*, у: *Доґа (Докса) : збірник наукових праць з філософії та філології*, вип.. 34. *Сміх як інтелектуальна розвідка: семантика та герменевтика смішного-2*, Одеса, Акваторія, сс. 78–86. doi:10.18524/2410-2601.2020.2(34).218091
- Райхерт, К. В. (2021) *Щодо логічного механізму «виявлення невідповідності – розв’язання невідповідності»*, у: *Людина як цілісність: соціально-гуманітарний та природничо-науковий полілог : збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції (20 травня 2021 р., м. Одеса) / ред. В. Б. Ханжи*, Одеса, сс. 33–37.
- Auble, P. et al. (1979) *Effort toward comprehension: Elaboration or aha!?*, in: *Memory & Cognition*, № 7 (6), pp. 426–434. doi:10.3758/bf03198259
- Attardo, S. (ed.) (2014) *Encyclopedia of Humor Studies*, London; Los Angeles, Sage Publications, 930 p.
- Attardo, S. & V. Raskin (1991) *Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model*, in: *Humor: International Journal of Humor Research*, № 4(3-4), pp. 293–347. doi:10.1515/humr.1991.4.3-4.293

- Audi, R. (1988) *On Some Limits and Resources of Common-Sense Psychology*, in: *Theory and decision: Essays in honor of Werner Leinfellner*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 3–28.
- Chang, Ch.-Y et al. (2023) *Verification of the Four-Stage Model of Humor Processing: Evidence from an fMRI Study by Three-Element Verbal Jokes*, in: *Brain Sciences*, vol. 13, № 417. DOI: doi:10.3390/brainsci13030417
- Chapman, A. J. (ed). (1977) *It's A Funny Thing, Humor*. Oxford, Pergamon Press, 507 p.
- Danek, A.H. et al. (2013) *Aha! experiences leave a mark: facilitated recall of insight solutions*, in: *Psychological Research*, № 77 (5), pp. 659–69. doi:10.1007/s00426-012-0454-8
- Inheteen, R. (1984) *Heuristic and Analogies in the Technical Sciences*, in: *Methodology and Science*, № 3, pp. 28–37.
- Lehnert, W. G. (1980) *The Role of Scripts in Understanding*, in: *Frame Conceptions and Text Understanding* / ed. D. Metzger. Berlin; New York, Walter de Gruyter, pp. 79–95.
- Moran, J. M. et al. (2003) *Neural Correlates of humor detection and appreciation*, in: *NeuroImage*, no. 21 (3), pp. 1055–1060. doi:10.1016/j.neuroimage.2003.10.017.
- Oring, E. (2003) *Engaging Humor*. University of Illinois Press, 208 p.
- Oring, E. (1992) *Jokes and Their Relations*. University Press of Kentucky, 192 p.
- Suls, J. M. (1972) *A Two-Stage Model for the Appreciation of Jokes and Cartoons: An Information-Processing Analysis*, in: *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues* / ed. J. H. Goldstein and P. E. McGhee. New York; London, Academic Press, pp. 81–100.
- Samson, A. et al. (2008) *Cognitive Humor Processing: Different logical mechanisms in nonverbal cartoons-an fMRI study*, in: *Journal of Social Neuroscience*, № 3 (2), pp. 125–140. doi:10.1080/17470910701745858.
- Schank, R. C. (1990) *Tell me a story: A new look at real and artificial Memory*. New York, Charles Scribner's Sons; Toronto, Collier Macmillan; New York, Maxwell Macmillan International, 253 p.
- Wu, X. et al. (2020) *From "Aha!" to "Haha!" Using Humor to Cope with Negative Stimuli*, in: *Cerebral Cortex*, 00, pp. 1–13. doi:10.1093/cercor/bhaa357

Костянтин Райхерт

ЛОГІКА, ГУМОРНІЙ ПРОЦЕС, ОЧІКУВАННЯ ТА СКРИПТИ

Дослідження фокусується на таких аспектах гуморного процесу, як скрипти і очікування, щоб по-новому вивчити логіку як процес. У дослідженні зроблено кілька припущень. Якщо розглядати логіку в поняттях теорії фреймів, то виявляється, що логіка працює зі скриптами, тобто з певним типом структури свідомості (або когнітивного апарату

людини), який виконує особливі завдання під час оброблення природної мови, а саме опис знайомих ситуацій як стереотипних змін подій і, таким чином, функцію набору очікувань щодо того, що має статися далі в сприйнятій ситуації. Демонстративні міркування типу строгого дедуктивного виведення ґрунтуються на тому, що очікування гарантовано виправдовуються; а правдоподібні міркування ґрунтуються на тому, що немає гарантії, що очікування, закладені в засновках, виправдаються (те ж саме стосується і евристичних міркувань). Логіка (та, мабуть, евристика), розглянута крізь призму сценаріїв (і фреймів), вивчає можливості автоматизації певних когнітивних дій людини шляхом усунення вторинних ментальних подій для створення контрольованих ситуацій. Гуморний процес можна розглядати як свідоме порушення логіки в деяких контекстах, а так звані «логічні механізми» гуморного процесу можна розглядати як специфічні механізми порушення логіки.

Ключові слова: гумор, евристика, жарт, логіка, очікування, скрипт.

References

- Rakhert, K. (2020) *Logicheskij mehanizm "obnaruzhenie nesootvetstviya – razreshenie nesootvetstviya" v shutke, zagadke i paradokse* [The logical mechanism "The detection of incongruence – the resolution of incongruence" in joke, riddle and paradox], in: *Лоґа (Doxa), issue 34. Smikh yak intelektualna rozvidka: semantyka ta hermenevtyka smishnoho-2* [Laughter as Intellectual Exploration: Semantics and Hermeneutics of the Funny-2]. Odesa, Akvatoriia, pp. 78–86. doi:10.18524/2410-2601.2020.2(34).218091
- Raikhert, K. V. (2021) *Shchodo lohichnoho mekhanizmu "vyiavlennia nevidpovidnosti – rozv'iazannia nevidpovidnosti"* [On the logical mechanism of "The detection of incongruence – the resolution of incongruence"], in: *Liudyna yak tsilisnist: sotsialno-humanitarnyi ta pryrodnycho-naukovyj poliloh : zbirnyk materialiv IV Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii (20 travnia 2021 r., Odesa)* [Human as Integrity: Social, Humanitarian and Natural Science Polylogue: Proceedings of the 4th International Scientific Conference (May 20, 2021, Odesa)] / ed. V. B. Khanzhy. Odesa, pp. 33–37.
- Auble, P. et al. (1979) *Effort toward comprehension: Elaboration or aha!?*, in: *Memory & Cognition*, № 7 (6), pp. 426–434. doi:10.3758/bf03198259
- Attardo, S. (ed.) (2014) *Encyclopedia of Humor Studies*, London; Los Angeles, Sage Publications, 930 p.
- Attardo, S. & V. Raskin (1991) *Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model*, in: *Humor: International Journal of Humor Research*, № 4(3-4), pp. 293–347. doi:10.1515/humr.1991.4.3-4.293
- Audi, R. (1988) *On Some Limits and Resources of Common-Sense Psychology*, in: *Theory and decision: Essays in honor of Werner Leinfellner*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 3–28.

- Chang, Ch.-Y et al. (2023) *Verification of the Four-Stage Model of Humor Processing: Evidence from an fMRI Study by Three-Element Verbal Jokes*, in: *Brain Sciences*, vol. 13, № 417. DOI: doi:10.3390/brainsci13030417
- Chapman, A. J. (ed). (1977) *It's A Funny Thing, Humor*. Oxford, Pergamon Press, 507 p.
- Danek, A.H. et al. (2013) *Aha! experiences leave a mark: facilitated recall of insight solutions*, in: *Psychological Research*, № 77 (5), pp. 659–69. doi:10.1007/s00426-012-0454-8
- Inheteven, R. (1984) *Heuristic and Analogies in the Technical Sciences*, in: *Methodology and Science*, № 3, pp. 28–37.
- Lehnert, W. G. (1980) *The Role of Scripts in Understanding*, in: *Frame Conceptions and Text Understanding* / ed. D. Metzger. Berlin; New York, Walter de Gruyter, pp. 79–95.
- Moran, J. M. et al. (2003) *Neural Correlates of humor detection and appreciation*, in: *NeuroImage*, no. 21 (3), pp. 1055–1060. doi:10.1016/j.neuroimage.2003.10.017.
- Oring, E. (2003) *Engaging Humor*. University of Illinois Press, 208 p.
- Oring, E. (1992) *Jokes and Their Relations*. University Press of Kentucky, 192 p.
- Suls, J. M. (1972) *A Two-Stage Model for the Appreciation of Jokes and Cartoons: An Information-Processing Analysis*, in: *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues* / ed. J. H. Goldstein and P. E. McGhee. New York; London, Academic Press, pp. 81–100.
- Samson, A. et al. (2008) *Cognitive Humor Processing: Different logical mechanisms in nonverbal cartoons-an fMRI study*, in: *Journal of Social Neuroscience*, № 3 (2), pp. 125–140. doi:10.1080/17470910701745858.
- Schank, R. C. (1990) *Tell me a story: A new look at real and artificial Memory*. New York, Charles Scribner's Sons; Toronto, Collier Macmillan; New York, Maxwell Macmillan International, 253 p.
- Wu, X. et al. (2020) *From "Aha!" to "Haha!" Using Humor to Cope with Negative Stimuli*, in: *Cerebral Cortex*, 00, pp. 1–13. doi:10.1093/cercor/bhaa357

Стаття надійшла до редакції 20.03.2023

Стаття прийнята 23.04.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306544](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306544)

УДК 14: 141+ 159.942+ 801.7

Сергій Шевцов

ФРАГМЕНТ ІРОНІЇ:

НЕІРОНІЧНІ СПЕРЕЧАННЯ СТОСОВНО ІРОНІЇ СОКРАТА

Стаття розглядає теорії сократичної іронії, представлені за останні роки. Більшість цих теорій з'явилися як відповідь на теорію іронії, яку запропонував американський дослідник античної філософії Грегорі Властос у своїй останній роботі про філософію Сократа у 1991 році. Теорія Властоса викликала багато критичних зауважень і великий інтерес до цієї проблеми. Хоча більшість дослідників не поділяють його погляд, саме його рішення залишається в центрі дискусії. Увага автора статті зосереджена на теоріях природи та функцій іронії. Аналіз цих теорій демонструє, що іронія є складним явищем, котре існує в декількох вимірах. Автор статті виділяє наступні аспекти, на яких ґрунтується розуміння сократівської іронії: семантичний (лінгвістичний), дискурсивний, міжособистісний, метанаративний. Крім того, вважає автор, іронія передбачає певний рівень розуміння як аудиторії, так саме її читача. Цей рівень погано піддається виміру. Усе це робить феномен іронії у сократівських діалогах недоступним формалізації сьогодні.

Ключові слова: Сократ, іронія, іронік, сократичний діалог, реальність.

«Іронія, – каже Квінтіліан, – це така фігура мови або троп, «в якому слід розуміти щось протилежне до того, що говориться» (*contrarium ei quod dicitur intelligendum est*). Його формула витримала випробування часом. У словнику д-ра Джонсона воно залишається незайманим («спосіб мови, значення якої суперечить словам» [1755]) і практично недоторканим зберіглося в нашому: «Іронія – це вживання слів для висловлення чогось іншого, і особливо протилежного [ix] буквальному значенню» (Webster). Ось приклад, як можливо простий і банальний: британський гість, що приземлився в Лос-Анджелесі в розпал зливи, зауважує: «Яка у вас тут чудова погода».»

З цього починає свій розгляд Сократової іронії¹ Грегорі Властос [Vlastos 1991: 21]. Як він сам визначає у передмові до свого дослідження [Vlastos 1991: 2–5], йому знадобилось майже тридцять років, щоб визнати помилковим свій погляд на Сократа і відшукати шлях до його виправлення, перш за все – через визнання наявності іронії у давньогрецького філософа та створення ключа для її розуміння. До того часу, як з'явилася ця праця,² Грегорі Властос набув статусу знакової фігури у дослідженні античної філософії, його ім'я стало синонімом досягнень аналітичної традиції у галузі давньогрецької філософії, тобто зразком серйозності, точності, послідовності та аргументованості. Висунута ним теорія Сократової іронії призвела до виникнення нового кола уваги до цієї проблеми, викликала значну кількість публікацій, в яких Сократова та сократівська іронія набула нових кольорів та вимірів. Поруч з цим важко втриматися від припущення,

що в самому намірі розглядати іронію серйозно, без будь-якого натяку на іронічність (як це і робить американський дослідник), прихована певна доля іронії. Доказом чого можна вважати той факт, що сама проблема не тільки не знайшла вирішення, а постала більш актуальною та гострою.

Обсяг статті не дозволяє розглянути феномен сократівської іронії, тому ми обмежимося лише стислим поглядом на теорії, які тою чи іншою мірою були пробуджені дослідженням Грегорі Властоса. Ми розглядатиме не Сократа або Платона, а лише деяких сучасних дослідників, які запропонували свої підходи до означеної проблеми. Але спершу ми визначимо деякі межі та лінії пошуку, що вже склалися до того часу, коли американський дослідник переавантажив розгляд означеної проблеми.

Нааявність іронії в деяких текстах Платона, в яких приймає участь Сократ, не викликала сумнівів у дослідників майже з самого початку, принаймні з XVIII століття. Значно складніше було визначити, притаманна іронія Сократу чи Платону, скоріше, обом, і якщо так, то чи має вона ту саму функцію або різні. Коли наприкінці XIX століття протистояння між прихильниками незмінного, систематичного та несуперечливого Платона (так званими «догматистами») і тими, хто визнавав в його творах чіткі ознаки розвитку, зміни, коли ті самі питання набували в «пізніх» діалогах цілком відмінного рішення, ніж було надано у «ранніх» (ця група отримала назву «генетики» або «девелопменталісти»), набуло характеру жорсткого протистояння, навіть «боротьби за Платона», питання іронії розглядалося як певний вузол цієї боротьби. Справа в тому, що визнання наявності в тексті іронії відкривало двері до самих різних тлумачень, інакше кажучи, іронія дозволяла майже все, і тому кожна із сторін намагалась обмежити визнані випадки застосування іронії, а решту використати на підтримку своєї позиції. Більшість тих вчених драгувала вже діалогічна форма Платонових творів (чому б йому не писати трактати, як належить філософу?), а іронія ще додавала олії у вогонь. Георг Грот, Карл Фрідріх Германн, Едуард Целлер, Сигурд Ріббінг, Франц Зуземіль, Ульріх фон Віламовіц-Меллендорф, Джон Бернет та Пол Шорі не приховували свого несприйняття Платонові іронії, а дослідники нової епохи Пауль Фріллендер, Юліус Штенцель, Вернер Йегер, Річард Робінсон, Гаральд Чернісс, навіть В. К. Ч. Гатрі³ та інші попре її визнання та спроб пояснення (але не виправдання) намагались уникнути її розгляду або звести до мінімуму при аналізі конкретних творів. До цього переліку можна цілком виправдано віднести й Грегорі Властоса (якщо не враховувати його твори останніх років), бо він також належить до покоління Робінсона, Чернісса та Гатрі (він народився у 1907 році, а інші, відповідно, у 1902, 1904 та 1906 роках) і більшу частину життя розділяв стримано-скептичний погляд на доречність іронії в філософських творах Платона.

Таке ставлення до іронії зрозуміло: вона погано поєднується з серйозністю (яка іноді доходить до пророчого пафосу) традиційного ставлення філософії до власного слова та методу. Іронія знаходить певне,

хоча й непряме, відображення в письмовому тексті, але вміщується в нього лише частково – значна її кількість залишається поза ним (навіть в усному озвученні її присутність не можна визнати повною – в інтонації, паузах, особливому тоні тощо), головним її критерієм залишається співвіднесення тексту до контексту, але й тут формалізувати її вкрай складно. Через це засади її тлумачення можуть суттєво змінюватися, і вона опиняється поза владою будь-якої суворої методології. Вона як міфічний Протеї приймає різні обліки і нема засобів встановити, який самий з них є природним або істинним. І треба віддати належне Грегору Властосу, коли він, безумовно, з чітким розумінням цієї ситуації, прийняв виклик. Це був виклик Платона (або Платонового Сократа), і дослідник відповів на нього, і тим самим вже сам кинув виклик всім, кого я перелічив раніше; саме проти них з відкритим забралом та списом в руці виходить Властос.

Слід також попередньо зазначити, що сам термін «іронія» достатньо складний в плані його семантики. Грецькі слова («попередники нашої іронії», як їх позначає Властос) *εἰρωνεία*, *εἴρων*, *εἰρωνεύομαι* мали інше значення: 'вдавання', 'той, хто прикидається', 'прикидатися' (переважно неосвіченим у чомусь). Таке значення ці слова зберігали не тільки за часів Сократа, але й в класичну епоху – Властос наводить приклади з Арістофана, Платона, Демосфена, Арістотеля та Феофраста. Він вказує, що ще Ріббінг у статті 1876 року позначає образливе використання цього терміну до людини («вона не була витіснена пізнішими дослідженнями» [Vlastos 1991: 23]), що в цілому відповідає контекстному значенню наведених прикладів. Також Властос відзначає, що Арістотель ставиться до «ейроніка» в цілому м'яко, проставляючи його хвалькові (*ἀλαζόν*) (N.E. 1127b23-6), до якого ставиться значно більш критично, проте учень Арістотеля Феофраст у своїх відомих «Характерах» безжалісний до ейроніка, який, на думку Феофраста, заслуговує, щоб з нього зірвали шкіру. Тобто, Арістотель розуміє його радше як скромну людину (хоча й ставиться до такої позиції без захоплення), а Феофраст як до брехуна, лицеміра, дворушника та удавальника.

Близьке до сучасного значення цей термін набув у Цицерона, який, з його прагненням збагатити латину транслітерацією греки, перетворив *εἰρωνεία* на латинську *ironia* (*De Oratore* 2.270⁴) як не тільки вершину ораторської майстерності, але й ввічливості, елегантності та гарного смаку. А Квінтіліан двома поколіннями пізніше, лише закріпив це значення у наведеному вище визначенні [Vlastos 1991: 28].

Властос наполягає на тому, що хоча такий погляд вірний, він не охоплює всього поля значення терміну *εἰρωνεία* за часів Сократа. Він починає з визначення та виокремлення трьох типів іронії (в сучасному сенсі): 1) наявна невідповідність висловлювання дійсності (приклад наведено вище, у початковій цитаті); 2) висловлювання, яке навмисно не може відповідати дійсності (пояснення Мей Вест її відмови на запрошення до обіду в Білому домі: «Жахливо довгий шлях, щоб один раз поїсти»); 3)

висловлювання, що також навмисно зображує протилежність дійсності (викладач говорить на погану відповідь зазвичай доброго студента: «Пол, ти сьогодні чудовий, як ніколи»)⁵. Іронія, за його думкою, завжди притаманна людському виду, ми можемо уявити її собі навіть у печерної людини [Vlastos 1991: роз. 1, прим. 21]. Тому нема нічого дивного, що у останню третину V ст. до н. е. вказаний термін набуває додаткове та багато у чому протилежне значення: промови, значення якої йде у розріз з тим, що саме каже людина – таке собі глузування, зрозуміле, а тому невинне у обмані [Vlastos 1991: 28]. Причини такого розширення поля значення залишаються невідомими, але відома людина, яке це робить – Сократ. І далі Властос наводить аргументи на підкріплення своєї тези. Він знаходить елементи саме іронії, а не εἰρωνεία в «Спогадах про Сократа» Ксенофонта, ще більше їх у його *Бенкеті*⁶. Але справжнім джерелом аргументів можуть слугувати тексти Платона, Властос зупиняється лише на *Бенкеті* та на словах Алквіада, демонструючи, що навіть ті перекладачі, що наполягають на негативному значенні слова εἰρωνεία виключно як обман та вдавання і відмовляють наявність іронії, змушені перекладати термін εἰρωνικὸς (*Symp.* 218d6) як «іронічний», бо цього потребує контекст [Vlastos 1991: 28].

Властос розподіляє іронію, яку вводить Сократ, на два типи: «просту» та «складну іронію». «Проста іронія» відповідає визначенню Квінтіліана – це просто невідповідність слів наявному стану справ. «Складна іронія» передбачає водночас, що стан справ відповідає та не відповідає словам, що добре розуміють співбесідники, тому мова про простий обман йти ніяк не може. Прикладом «складної іронії» може слугувати відоме місце з Ксенофонта, де Сократ надає докази того, що його ніс, кирпатий і з широкими ніздрями, вродливіший за ніс красуня Критобула на той підставі, що ці якості дозволяють йому краще функціонувати (*Symp.* 5.1 ff.). Саме так слід розуміти й відому тезу Сократа, що він «знає, що нічого не знає» [Vlastos 1991: 41].

На думку Властоса, саме така іронія дозволяє Сократу робити його великі філософські парадокси, і ті, хто відмовляють Сократу в цьому його відкритті, «відмовляють йому в однієї з головних складових його слави: його внеску у свідомість Західної Європи, досягнення не менш пам'ятного, ніж його ролі у становленні нашої моральної філософії» [Vlastos 1991: 43]. Навіть сам ерос Сократа, його увага та пристрасть до вродливих юнаків є нічим іншим, ніж іронією [Vlastos 1991: 41]. Поруч з цим, введення такого типу іронії не здатне нічого прояснити у філософії Сократа в позитивному плані, а лише окреслити риси його характеру та засіб його філософствування. Тому американський дослідник не вдається далі у аналіз іронії і зупиняється на цьому⁷.

Незважаючи на авторитет Г. Властоса серед дослідників, неможна казати, що його новаторський погляд одразу отримав визнання. В рецензіях, відгуках та згадуваннях, що з'явилися у перші роки після друку

останнього дослідження американського антикознавця, його розуміння іронії та оцінка її ролі у філософії Сократа (і Платона) отримала скоріше скептичне, якщо не негативне ставлення⁸. Лише згодом навколо концепції Властоса розгорнулася багаторічна дискусія, з'явилась певна кількість праць, присвячених дослідженню іронії у Сократа та Платона, тою чи іншою мірою відправною точкою яких стала саме концепція Властоса⁹. Розглянемо деякі з них.

Якщо залишити осторонь рецензії та побіжні згадування, першим, хто виступив проти Грегорі Властоса з розгорнутою концепцією іронії, може вважатися Олександр Нехамас. В своєму дослідженні «Мистецтво життя» [Nehamas 1998], присвяченому Платоновій реконструкції Сократа, він ретельно розглядає іронію, яку покладає в основу свого розуміння Сократової філософії та особистості. Але слід враховувати, що він відносить іронію більшою мірою до Платона, ніж до Сократа, бо, на його думку, ця іронія спрямована на читача, так мовити, «поверх голів» персонажів. І працює вона так саме, як іронія Сократа: викликаючи самообман у читачів, які ставлять себе вище за співрозмовників Сократа і саме тому опиняються в їхній позиції [Nehamas 1998: 44]. Сократична іронія – не більш ніж елемент іронії Платона, його літературної та філософської стратегії [Nehamas 1998: 45], вона складає основне тло його діалогів [Nehamas 1998: 47]. Поки ми слідуємо, як Сократ маніпулює своїми співрозмовниками, Платон так саме маніпулює нами [Nehamas 1998: 48].

Нехамас поступово розгортає філософію Сократа (її Платонову реконструкцію) як «мистецтво життя» і починає саме з іронії, як фундаментального начала (а не особливого прийому) і поступово, торкаючись того чи іншого положення Властоса, наводить розгорнуте їх спростування. Іронія містить с собі елемент хвальби, претензії на знання [Nehamas 1998: 49], а згодом перетворюється на протилежність і на презирство до своїх жертв [Nehamas 1998: 52]. Якщо Властос вважає, що вдала іронія в решті решт анулює сама себе, бо слухач починає сприймати внутрішній сенс, а не зовнішній голос, і сприймає протилежність того, що йому говорять (що і складає іронію), то Нехамас визнає це лише одним з випадків іронії і достатньо рідким [Nehamas 1998: 53]. Загадка тої іронії, яку розглядає Властос, має просте рішення, достатньо просто «переставити знаки» на протилежні.

Нехамас щільно розглядає визначення Квінтіліана та Джонсона, які використав Властос, і приходять до висновку, що розуміння Властосом Квінтіліана (і його переклад) хибне, а визначення доктора Джонсона вкрай обмежене, воно не охоплює значні сфери іронії – іронію драматичну, іронію долі, обстав, романтичну, риторичну іронію [ibid.]. І з опорою на спостереження Властоса, він робить попередній висновок, що іронія – не обман, а приховування [Nehamas 1998: 62]. Іронія, таким чином, постає на його думку як щось проміжне між брехнею та правдивістю, що має спільні

риси з обома: іронія не скривджує правду, але й не розкриває її [ibid.]. Тому вона знищує ясність висловлювання [Nehamas 1998: 63]. Щодо основного відкриття Властоса – «складної іронії» – Нехамас відносить її до витонченої версії найпростіших випадків риторичної іронії. Через невизначеність значення іронія сіє сумніви щодо мети та тренує уми [Nehamas 1998: 64]. Вважати, що іронію завжди можливо розшифрувати або що іроніки завжди володіють істиною – це просто втрачати сутність цього явища [Nehamas 1998: 67]. Невизначеність присутня в іронії як її невід’ємна частина, іронік іноді сам не розуміє, що відбувається в ньому і спрямовує іронію сам на себе. Іронія тільки передбачає глибину, але не гарантує її, тому Сократ ранніх діалогів позбавлений глибини [ibid.]. Інша справа – іронія як образ життя, як *ἀρετή*, котра не відповідає умовам, що необхідні для такого життя: у випадку Сократа це поставило перед Платоном задачу реконструювати особистість Сократа [Nehamas 1998: 69]. На думку Нехамаса, Платон вирішив цю задачу у середніх діалогах (що думку дослідник розгортає у подальших розділах), але тут ми виходимо за межі розгляду іронії. Таким чином, Нехамас повертає іронію у до-Властосовський стан: вона постає невизначеністю з претензією на наявність глибини за нею (тут у Нехамаса вгадується вплив К’єркегорового розуміння іронії Сократа).

Приблизно в той самий час у статті 1999 року детальний та критичний розгляд концепції Г. Властоса надає Яковос Васіліу [Vasiliou 1999]. Він проголошує, по-перше, важливість іронії для розуміння філософії Сократа, по-друге, визнає, що Сократівська іронія є благодатним ґрунтом для екзегетичних зловживань [Vasiliou 1999: 456]. Припущення наявності іронії, за його висловом, не має чіткої обґрунтованості, тому рішення, що є іронічним, а що ні, стає питанням особистих вражень, і аргументація перетворюється на висловлювання почуттів [Vasiliou 1999: 457]. Васіліу вводить поняття «гра» для характеристики Сократової поведінки, коли той не говорить прямо, охоплюючи цим терміном «випадки справжнього або уявного гумору, глузувань, піддражнювання, іронії та сарказму без диференціації або подальшого опрацювання» [Vasiliou 1999: 456]. Він визнає наявність того, що Властос вважав «простою іронією», але не згоден, що вона грає якусь помітну роль у філософському методі Сократа. Щодо «складної іронії», то це поняття він вважає суперечливим, тому що воно залежить від введеного Властосом розподілу знання Сократа на визначене та еленктичне¹⁰. Замість Властосового поняття він вводить інший тип іронії – «умовну». Її обґрунтування він починає з критики запропонованих Властосом трьох типів іронії та семантичного перетворення грецького терміну *εἰρωνεία*. Треба визнати, що Властос дійсно не надає критерію розподілу типів іронії, Васіліу відзначає, що між першим та третім типом різниці у положенні слухача (в першому випадку іронія спрямована на ситуацію в цілому, тому той, хто говорить, сам є і суб’єктом, і об’єктом, в другому – іронія

спрямована на іншу людину, тому слухач є лише об'єктом). Другий тип він взагалі не згоден вважати іронією [Vasiliou 1999: 460]. «Інтерпретація висловлювання як іронічного, – пише він, – повинна містити в собі свого роду порівняння. Ми повинні зіставити сенс висловлювання з чимось іншим: з якимось іншим висловом чи висловлюваннями, дією, подією чи, можливо, жестом, інтонацією чи виразом обличчя» [Vasiliou 1999: 461]. І тут недостатньо одного лише конфлікту між сторонами порівняння, необхідно також винести судження про істинність справи – за умовою невідповідності висловлювання дійсності можна зробити висновок про його іронічність [Vasiliou 1999: 462]. Васіліу не говорить цього, але схоже, він має на думці, що іронія виникає у разі, коли той хто говорить, знає, що його слова не відповідають дійсності, і, можливо, передбачує, що слухач також добре це розуміє.

Тільки після цього він пояснює поняття умовної іронії. Вона присутня в умовних судженнях, істинність антецедента яких визначає істинність консеквента, але іронія полягає в тому, що читачу (слухачу) зрозуміло, що Сократ не вірить в істинність антецедента. Наприклад: «Якщо ти [Евтифрон] здатний надати мені доказ, [що звинувачення твого батька справедливе], я ніколи не перестану схвалювати твою мудрість» (9b2–3)¹¹ [Vasiliou 1999: 462–463]. Васіліу визнає, що умовна іронія має щось спільне із складною іронією Властоса, бо в обох випадках Сократ дійсно літерально вірить в те, що говорить, але тут справа не у розігруванні значення слів або фраз (як, за його думкою, покладає це Властос). «Зіткнувшись з доказами того, що Сократ не вірить в антецедент умовного судження, я стверджую, що читачеві пропонується дійти невтішного висновку, що Сократ насправді вірить у протилежність консеквента» [Vasiliou 1999: 463]. Крім того, умовна іронія залишає співбесіднику самому вловлювати його незнання, що складає її важливу рису [Vasiliou 2013: 27].

Через три роки Яковос Васіліу додає ще один тип іронії, який він знаходить у сократичних діалогах Платона [Vasiliou 2002]. Це «зворотна іронія», котра, на його думку, найбільш поширена у *Апології*. Сутність її в тому, що змінюється ставлення слухачів, котрі вважають, що до них звертаються *eirōnikōs* (εἰρωνικός, 'прикидаючись'). Сократ говорить прямо, серйозні речі, втім добре розуміє, що ніхто з його слухачів не сприймає його слова як опис дійсного стану справ. Якщо умовна іронія може не помічатися співбесідником, її можна прийняти за справжню повагу або похвалу, зворотна іронія викликає роздратування та провокує негативне здивування [Vasiliou 2002: 221]. Але механізм зворотної іронії той самий – конфлікт між двома ствердженнями (або ствердженням та дійсністю) [Vasiliou 2002: 224]. Особлива філософська цінність зворотної іронії полягає в її спроможності спровокувати апорію у слухача, без використання *elenchus*, тобто спростування висловленого погляду співрозмовника [Vasiliou 2013: 30].

Більш ніж десять років потому Я. Васіліу пише ще одну статтю, присвячену Сократовій іронії [Vasiliou 2013], цього разу огляд концепцій, в якому визнає великий внесок Г. Властоса у розробку цієї проблеми, але свого критичного ставлення до його теорії не змінює і наполягає на своєму рішенні: Сократ у Платона переважно використовує умовну та зворотну іронію. Також він стисло позначає інші концепції іронії, які виникли до та після означеної праці Г. Властоса. Але робить це нібито мимохідь, лише власні аргументи проти Властоса він повторює старанно та докладно: *eigôneia* розумілася за часів Платона як 'вдавання', а не як 'іронія' і позначала в будь-якому разі обман, хоча розуміння промов Сократа як гри дозволяє дивитися більш широко на значення [Vasiliou 2013: 20–24]. «У будь-якому випадку назвати яесь зауваження чи твердження іронічним означає сказати, що це форма гри в тому сенсі, який обговорювався вище» [Vasiliou 2013: 23].

Інший підхід до проблеми іронії в текстах Платона ми знаходимо в статті Чарлза Л. Грісволда-молодшого [Griswold 2002]. Він відзначає наявність очевидної драматичної іронії (трагічної та комічної)¹² та пов'язує її з Платоновим мімесісом в цілому [Griswold 2002: 87]. Сократівську іронію (котру розглядає загалом, як притаманну не тільки Сократу, але й іншим персонажам), позначає її як навмисне применшення власних знань [Griswold 2002: 88]. Основні зусилля автора спрямовані на розведення сократівської та платонівської іронії, головним критерієм для якого виступає сфера діяльності: сократівська спрямована на безпосередніх слухачів (інших персонажів), платонівська – у композиції та архітектоніці діалогів та має на думці читачів. Саму таку структуру шарів іронії Ч. Грісволд також вважає іронією. Він виокремлює шість видів сократівської іронії та шість видів платонівської [Griswold 2002: 89–97], при тому використовує різні критерії виокремлювання, принаймні мені не вдалося знайти єдиного принципу.

Чарлз Грісволд також відштовхується у своєму дослідженні від моделі Грегорі Властоса, але значним чином її переробляє. Для нього іронія в першу чергу – вираз того, що не є сказаним або написаним [Griswold 2002: 88], а не протилежність сказаному, як у Властоса. Тобто він розуміє іронію не лише як троп, а як засіб розширення та збагачення сенсів. «Можна стверджувати, – пише він, – що, принаймні у Платона іронія є такою же мірою засобом розкриття, як і приховування, засобом навчання та мотивації читача/слухача дивитися далі. В контексті платонічних діалогів іронія не обов'язково значить протилежність тому, що говориться» [ibid.]. Тут деякою мірою відчувається вплив М. Гейдеггера та Х.-Г. Гадамера, а сам Грісволд визнає, що спирається на критику Властоса з боку О. Нехамаса [Griswold 2002: 103, прим. 16].

За Грісволдом, іронія в діалогах може мати одну з двох функцій: або задавати уяву про незбагненність світу через розміщення однієї загадки в середині іншої стосовно будь-якої філософської проблеми, або

спрямовувати нас до занурення у філософію через засвоєння діалогічного пошуку знання (в цьому випадку мова мається на думці не абсурдність космосу, а обмеженість пізнавальної спроможності людини). Грісволд віддає перевагу другою функції, хоча визнає, що в нього немає засобів це довести [Griswold 2002: 99].

Джованні Феррарі (Дж. Р. Ф. Феррарі, як його зазвичай позначають) починає свій розгляд з тези, що більшість авторів, які досліджували іронію в текстах Платона, проходили повз її повсякденного виміру, намагаючись одразу зануритися у Сократові філософські глибини [Ferrari 2008: 1]. Він відстоює погляд, що іронія за своєю природою є ніщо інше ніж вдавання, теза, яку висунув той самий Властос, але не розвинув [ibid.]. За його думкою, помилкою Властоса і більшості дослідників, які зверталися до цієї теми, було намагання розкрити іронічні ствердження через їх лінгвістичний або філософський аналіз [Ferrari 2008: 12]. Вдавання – не слід розглядати як обман, це схоже на поведінку дитини, яка в своїй кімнаті граючи на комп'ютері уявляє себе рятівником світу [Ferrari 2008: 2], іронія – це лише одна з форм вдавання [Ferrari 2008: 4], такою її розглядають психологи Г. Кларк та Р. Герріг [Clark, Gerrig 1984]. І в своєму розгляді іронії Дж. Феррарі робить наголос на психологічному аспекті, хоча й залишається в межах філософії. Іронія як вдавання – засіб впливу на аудиторію з метою викликати певну емоцію [Ferrari 2008: 6]¹³, тому вона викликає такі складності при перекладі у пряме висловлювання, і тому ми не можемо використовувати її для доказу істинності/хибності стверджень Сократа [Ferrari 2008: 12]. Через таку природу своєї іронії Сократ значною мірою залишається недоступним для нашого розуміння. Значним чином його іронія спрямована на самого себе, він іронізує над собою [Ferrari 2008: 17], бо у іронії є такий соліпсичний вимір (так людина може іронізувати в розмові з собакою). Через таку самоіронію Сократ отримує певну перевагу над аудиторією, і це єдина влада, яку він намагається утримати [Ferrari 2008: 20]. І так саме Платон прагне здійснити на своїх читачів той вплив, який Сократ здійснював на співбесідників [Ferrari 2008: 28]. За думкою Феррарі, головна мета Платона з якою він використовує іронію – примусити читачів зрозуміти, чим самим він займається [Ferrari 2008: 29]. Феррарі використовує багато прикладів, розглядає різні ситуації, але про відповідь на питання, завдяки чому іронія (або вдавання) здатна досягнути такого результату, можна лише здогадуватися.

Льонетт Лоу в своїй дисертації 2012 року спробувала підсумувати пошуки природи та функцій сократичної іронії за попередні роки та надати власне вирішення цій проблеми [Louw 2012]. Вона визнає значний вклад Г. Властоса, але позначає, що той запропонував занадто спрощений варіант рішення, крім того, що втратив деякі важливі її риси [Louw 2012: 3]. У підсумку, єдиного погляду так і не було знайдено, «сучасний стан досліджень сократівської іронії варіюється від відмовлення її існування взагалі (Wolfsdorf 2007; Lane 2006, 2011) до ствердження, що вона не лише

існує, але є невід'ємною частиною філософської позиції Сократа (Vlastos 1991)» [Louw 2012: 77]. Дослідниця визнає, що погляд, згідно якому сократівська іронія виконує певну діалектичну або евристичну функцію і який сходиться до теорії Грегорі Властоса, залишається домінуючим [Louw 2012: 59]. Вона також розділяє його, додаючи до нього ще «фізичну іронію» Сократа, що отримує вираз у двох елементах: спартанському одязі та особливій манері поведінки – перевазі над співрозмовником (вона позначає це терміном *swagger*) [Louw 2012: 74]. Ця «фізична» іронія спрямована проти антидемократичних соратників атенського філософа. Авторка дослідження навіть надає визначення: «Сократівська іронія – це філософський та політичний спосіб існування, який знаходить своє вираження у самозниженні, відмові від знання та фізичної позиції суворості та переваги, мета якої – привести своїх жертв до глибшої самореалізації знання та критикувати статус-кво, особливо у політичному сенсі» [Louw 2012: 80].

На цьому ми зупинимо розгляд теорій, та наведемо деякі власні висновки. Ми принципово уникали питання щодо історичності Сократа, не звертались до текстів, персонажем яких він виступає, намагались не аналізувати теорії, про які йшла мова. Нашою метою було, по-перше, показати, як теорія такого видатного дослідника, як Грегорі Властос, змінила ставлення до проблеми, хоча жоден з науковців її не приймав повною мірою, і скоріше ставився до неї критично. По-друге, як майже всі теорії, котрі виникли після 1991 року, коли була надрукована праця Г. Властоса, значним чином відштовхувалися від неї або робили її ядром власного погляду.

Ми розглянули далеко не всі праці, навіть з тих, що відомі нам, з розглядом означеної проблеми, але вважаємо, в цьому немає потреби, бо вони носять такий самий характер. Зазначимо лише, що ми не вважаємо відібрані статті або книги кращими, а лише найбільш презентативними. Погляди Томаса Брікхауза та Ніколаса Сміта, що іронія Сократа мала «глузливий» характер та визначала ставлення до співрозмовників [Brickhouse, Smith 1994], Лоуелла Едмундса, що Сократу була притаманна «практична іронія» [Edmunds 2004], Мелісси Лейн, яка наполягала на тому, що Сократ практикував *εἰρωνεία*, як притаманний йому прийом поводитися із співбесідниками заради досягнення власної мети і яка була зовсім не схожа на сучасну іронію [Lane 2006, 3011], Тімо Аіраксінена, який виокремлює два типи сократівської іронії з точки зору теорії аргументації та теорії ігор [Airaksinen 2022], та багатьох інших на нашу думку заслуговують не меншої уваги. Втім для повного розгляду теорій необхідно також звернутися до попередніх розглядів сократівської іронії – від Георга Гегеля, Сьорена К'єркегора та Фрідріха Ніцше до Пауля Фрідлендера, Вільяма Кейта, Чамберса Гатрі та Ежена Наполеона Тігерштеда. В межах однієї статті це стає неможливим.

На завершення хотілося би додати декілька власних споглядань щодо самої сократівської іронії. Стає зрозумілим, що вона реалізується одночасно в декількох вимірах: семантичному (зміна значення слів, що використовуються), дискурсивному (співвідношення реальності та її опису), міжособистому (ставлення одного персонажа до іншого), метанаративному (стосунки між читачем та текстом), крім того, вона передбачає певний рівень розуміння (як читача, так і персонажів), який важко (якщо взагалі можливо) встановити через відсутність для того формальних ознак, та ще певне ставлення (готовність до особливого сприйняття) як персонажів, так і читача та дослідника. Все цей вкрай ускладнює будь-яке намагання формалізувати теорію іронії, і жодне з розглянутих досліджень не намагається поєднати більш ніж два-три виміри. Тим не менш слід віддати належне Грегорі Властосу за його дійсно сміливу та плідну спробу і тим дослідникам, що прийняли його виклик.

Примітки

¹ Тут і далі ми будемо розрізняти Сократову іронію (як притаманне історичній людині Сократу ставлення до співрозмовника) та сократівську іронію (певний тип ставлення до співрозмовника, який хоча й сходить до Сократа (принаймні, можливо!), але належить не тільки йому). Ми будемо здебільшого говорити про сократівську іронію, бо не розглядаємо питання щодо існування або рис історичного Сократа, нашим предметом є лише концепції іронії, які віднесені до нього. Тому ми не розглядаємо її текстуальні приклади іронії Сократа, а лише дослідження, що присвячені її аналізу.

² Книга *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* вийшла у 1991 році, в рік смерті дослідника. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

³ Даний перелік побудовано за хронологічним порядком життя дослідників, що не зовсім відповідає хронології появи їхніх праць стосовно Платонові філософії та набиття впливу. Гатрі позначаю ініціалами (В.К.Ч.), а не повним ім'ям (Вільям Кейт Чамберс), не через зневагу, а за традицією.

⁴ Властос наводить цитату, але позначає її як: *De Oratore* 2.67. Той самий фрагмент у доступному мені виданні позначається як 2.270 (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0120%3Abook%3D2%3Asection%3D270>).

⁵ Властос не пропонує чіткого критерію розрізнення цих типів, навіть визнає їхню умовність та складність розподілу [Vlastos 1991: 21-22].

⁶ Мова, зрозуміло, йде про Ксенофонов *Συμλόσιον*. Оскільки українського перекладу цього твору немає, я перекладаю його по аналогії з Платоновим діалогом з тією же назвою, з яким він, безумовно, має певну спорідненість (хоча й критичну).

⁷ Тема дослідження Грегорі Властоса – Сократ, а не іронія, він лише визнає необхідність її врахування при реконструкції Сократової філософії.

Розгляду іронії присвячені лише два розділи його книги та один з додатків (розділи 1 та 5, додаток 1.1).

⁸ Перелічимо лише деякі: [Gottlieb, P. 1992; Irwin 1992, 1995; Brickhouse, Smith 1993; Kraut 1992; Penner 1992; Rochnik 1995; Sayre 1995; Gordon 1996; Miller 1996]. Серед цих праць, хоча автори деяких можуть бути віднесені до учнів Властоса, немає жодної, де Властосова концепція іронії знаходила би не те що підтримку або розвиток, навіть позитивне сприйняття (при в цілому дуже поважному ставленні до самого вченого). Скажімо, Теренс Ірвін [Irwin 1992, 1995], який свого часу навчався у Властоса в Принстоні, жодного разу не згадує іронію, а Річард Краут, який теж вчився у Властоса декілька раніше, наполягає, що Платонові діалоги слід розуміти як прямий виклад доктрин Платона та Сократа [Kraut 1992: 29], що виключає врахування іронії, тому він навіть самого терміна жодного разу не використовує. Террі Пеннер визнає Властоса «найвидатнішим дослідником Сократа цього століття» [Penner 1992: 147] (мова, зрозуміло, про 20-е століття), зізнається, що його погляди на Сократа формувалися значною мірою під впливом Властоса, але теорію Сократової іронії також ігнорує. Брікхаус і Сміт згадують теорію іронії Властоса, втім лише заради позначення, що вона руйнує будь-яку можливість раціональної реконструкції філософії Сократа [Brickhouse, Smith 1994: 32]. Навіть такий видатний дослідник як Чарльз Кан, звертаючись до літературного боку творчості Платона, не приділяє іронії якоїсь особливої уваги, тим більш він не схильний обговорювати її систематичним чином [Kahn 1996: див. особл. pp. 79–88]. Тому фраза Джіл Гордон про працю Властоса як «остаточне слово стосовно Сократової іронії для багатьох дослідників Платона в останні роки» [Gordon 1996: 131] може цілком виправдано бути прочитана через призму «складної іронії»: як водночас вірна і така, що свідчить про неспроможність цієї теорії внести ясність у філософію Сократа.

⁹ Див.: Я. Васіліу: «Грегорі Властос... значною мірою відповідає за формування інтересу до Сократової іронії серед англословних дослідників античної філософії за останні 25 років...» [Vasilioiu 2013: 28].

¹⁰ Тут немає можливості розглядати концепцію Властоса стосовно двох видів знання у Сократа, тому лише позначимо, що еленктичне (або еленктичне) знання – це знання спростування висловленого погляду співрозмовника (від грец. ὁ ἐλεγκτικός – аргумент спростування).

¹¹ У перекладі Тараса Лучука: «Спробуй-но ясно мені доказати, що ймовірно всі боги те, що ти чиниш, за правильне мають: якщо доладно мені докажеш, вихваляти тебе за твій розум ніколи не перестану» [Платон (1999: 60)].

¹² Драматична іронія – ситуація, коли глядачі знають більше, ніж учасники розмови на сцені.

¹³ «Загалом, іронічне спілкування означає вдавання перед аудиторією з наміром викликати реакцію цієї аудиторії за допомогою визнання нею двох

речей: по-перше, що вдавання було б до певної міри недоречним, якби воно було дійсним, а не просто вдаванням; а по-друге, що іронік хотів, щоб вони визнали цей факт» [Ferrari 2008: 6].

Список використаної літератури

Платон (1999) *Діалоги*. Вид. 2-е. Київ: Основи.

Airaksinen, T. (2022) *Socratic Irony and Argumentation*, in *Argumentation*, № 36, pp. 85–100.

Brickhouse, T., Smith, N. (1993) *Review of Vlastos*, in *Ancient Philosophy* 13, pp. 395–410.

Brickhouse, T., Smith, N. (1994) *Plato's Socrates*. Oxford.

Clark, H. H., Gerrig, R. J. (1984) *On the Pretense Theory of Irony*, in *Journal of Experimental Psychology: General*, 113/1, pp. 121–6.

Edmunds, L. (2004) *The Practical Irony of the Historical Socrates*, in *Phoenix*, No. 58 (3/4), pp. 193–207.

Ferrari, G. R. F. (2008) *Socratic Irony as Pretence*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, pp. 1–33.

Gordon, J. (1996) *Against Vlastos on complex irony*, in *The Classical Quarterly* 46, pp. 131–137.

Gottleib, P. (1992) *The complexity of Socratic irony: a note on Professor Vlastos' account*, in *The Classical Quarterly* 42, pp. 278–279.

Griswold, Jr., C. L. (2002) *Irony in the Platonic Dialogues*, in *Philosophy and Literature*, 26, pp. 84–106.

Irwin, T. (1992) *Socratic puzzles*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, pp. 241–266.

Irwin, T. (1995) *Plato's Ethics*. Oxford.

Kahn C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge.

Kraut, R. (1992) Introduction, in R. Kraut (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, pp. 1–50.

Lane, M. (2006) *Evolution of Eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic Eirōneia is not Socratic Irony* / Sedley, D. (ed), in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXI. Oxford: Oxford University Press, pp. 49–83.

Lane, M. (2011) *Reconsidering Socratic Irony*, in Morrison, D. R. (ed). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, pp. 237–259.

Louw, L. (2012) *Eipovēia or ironia: On the Nature and Function of Socratic Irony*. Stellenbosch University.

<https://scholar.sun.ac.za/items/258abc07-284c-40ad-a25d-783f5ca2a01f>

Miller, M. (1996) *'The arguments I seem to hear': argument and irony in the Crito*, in *Phronesis* 51, pp. 121–37.

Nehamas, A. (1998) *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.

Penner, T. (1992) *Socrates and the early dialogues*, in R. Kraut (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, pp. 121–169.

- Roochnik, D. (1995) *Socratic ignorance as complex irony: a critique of Gregory Vlastos*, in *Arethusa* 28, pp. 39–52.
- Sayre, K. (1995) *Plato's Literary Garden*. Notre Dame.
- Vasiliou, I. (1999) *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*, in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 49, No. 2, pp. 456–472.
- Vasiliou, I. (2002) *Socrates' Reverse Irony*, in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 52, No. 1, pp. 220–230.
- Vasiliou, I. (2013) *Socratic Irony*, in Smith N., Bussanich J. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Bloomsbury Academic Publishing, pp. 20–34.
- Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.

Sergii Shevtsov

**A FRAGMENT OF IRONY: NON-IRONIC DISPUTES OVER
SOCRATES' IRONY**

The article examines theories of Socratic irony that have been published in recent years. Most of these theories appeared as a response to the theory of irony, which was proposed by the American scholar of ancient philosophy Gregory Vlastos in his last work on the philosophy of Socrates in 1991. Vlastos' theory has generated much criticism and great interest in the issue. Although most researchers do not share his view, it is his solution that remains at the center of the ongoing debate. The author of the article focuses on theories of the nature and functions of irony. Analysis of these theories shows that irony is a complex phenomenon that exists in several dimensions. The author of the article highlights the following aspects on which the understanding of Socratic irony is based: semantic (linguistic), discursive, interpersonal, metanarrative one. In addition, the author believes, irony presupposes a certain level of understanding for both the audience and the reader. This level is difficult to measure. All this makes the phenomenon of irony in Socratic dialogues inaccessible to formalization at the moment.

Keywords: Socrates, irony, ironist, Socratic dialogue, reality.

References

- Platon (1999) *Dialohy*. Vyd. 2-e. Kyiv: Osnovy.
- Airaksinen, T. (2022) *Socratic Irony and Argumentation*, in *Argumentation*, № 36, pp. 85–100.
- Brickhouse, T., Smith, N. (1993) *Review of Vlastos*, in *Ancient Philosophy* 13, pp. 395–410.
- Brickhouse, T., Smith, N. (1994) *Plato's Socrates*. Oxford.
- Clark, H. H., Gerrig, R. J. (1984) *On the Pretense Theory of Irony*, in *Journal of Experimental Psychology: General*, 113/1, pp. 121–6.
- Edmunds, L. (2004) *The Practical Irony of the Historical Socrates*, in *Phoenix*, No. 58 (3/4), pp. 193–207.
- Ferrari, G. R. F. (2008) *Socratic Irony as Pretence*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, pp. 1–33.

- Gordon, J. (1996) *Against Vlastos on complex irony*, in *The Classical Quarterly* 46, pp. 131–137.
- Gottleib, P. (1992) *The complexity of Socratic irony: a note on Professor Vlastos' account*, in *The Classical Quarterly* 42, pp. 278–279.
- Griswold, Jr., C. L. (2002) *Irony in the Platonic Dialogues*, in *Philosophy and Literature*, 26, pp. 84–106.
- Irwin, T. (1992) *Socratic puzzles*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, pp. 241–266.
- Irwin, T. (1995) *Plato's Ethics*. Oxford.
- Kahn C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge.
- Kraut, R. (1992) Introduction, in R. Kraut (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, pp. 1–50.
- Lane, M. (2006) *Evolution of Eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic Eirōneia is not Socratic Irony* / Sedley, D. (ed), in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXI. Oxford: Oxford University Press, pp. 49–83.
- Lane, M. (2011) *Reconsidering Socratic Irony*, in Morrison, D. R. (ed). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, pp. 237–259.
- Louw, L. (2012) *Eἰρωνεία or ironia: On the Nature and Function of Socratic Irony*. Stellenbosch University.
<https://scholar.sun.ac.za/items/258abc07-284c-40ad-a25d-783f5ca2a01f>
- Miller, M. (1996) 'The arguments I seem to hear': argument and irony in the *Crito*, in *Phronesis* 51, pp. 121–37.
- Nehamas, A. (1998) *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Penner, T. (1992) *Socrates and the early dialogues*, in R. Kraut (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, pp. 121–169.
- Roochnik, D. (1995) *Socratic ignorance as complex irony: a critique of Gregory Vlastos*, in *Arethusa* 28, pp. 39–52.
- Sayre, K. (1995) *Plato's Literary Garden*. Notre Dame.
- Vasilioiu, I. (1999) *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*, in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 49, No. 2, pp. 456–472.
- Vasilioiu, I. (2002) *Socrates' Reverse Irony*, in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 52, No. 1, pp. 220–230.
- Vasilioiu, I. (2013) *Socratic Irony*, in Smith N., Bussanich J. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Bloomsbury Academic Publishing, pp. 20–34.
- Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.

Розділ 2.
АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
СМІХУ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306545](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306545)

УДК 009+304

Олександр Михайлюк, Вікторія Вершина

СМІХОВА СИТУАЦІЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЇ

Сміх завжди обумовлений, викликається зовнішнім впливом, постає як емоційна реакція на щось. Сміх передбачає об'єкт для сміху – смішине. Для виникнення сміху потрібна сміхова ситуація, коли це «щось» може стати смішним. Існує багато умов, які визначають, де, коли і як може виникнути сміхова ситуація. Як правило, вона виникає в результаті порушення ustalених правил сигніфікації, розбіжності смислів, зіткнення сенсу з нісенітницею тощо. Без сміхової ситуації сміх стає, скоріше, ознакою (симптомом).

Сміхова ситуація сама по собі ще не викликає сміх, а є лише передумовою, умовою, можливістю сміху. Не кожна ситуація може перерости в сміх. Для того, щоб сміхова ситуація реалізувалася, вона має бути осмислена, відповідним чином інтерпретована. Сміхова ситуація реалізується лише при наявності розуміння – те, що не зрозуміле, те й не смішне. Смішне стає таким в результаті інтерпретації, якщо воно трактується як смішне. Це залежить від того, який сенс буде йому приписаний. Сміхова ситуація – це суб'єктивно-об'єктивна ситуація. Одне й теж саме повідомлення може генерувати різні значення для різних адресатів. Будь-яка ситуація припускає різні, абсолютно відмінні інтерпретації. Реалізація сміхової ситуації, сміх як такий залежить від інтерпретатора і результату інтерпретації.

Ключові слова: сміх, гумор, семіотика.

Сміх – багатогранне явище, і розглядати його можна в різних аспектах. Семіотика претендує на універсальність, як метод пізнання вона може бути застосована в сфері гуманітарних, природничих і точних наук. Семіотиці приписують здатність бути «matrix for all the sciences» [Deely 2009], або, принаймні, розглядають її як аналог математики для соціально-гуманітарного знання. З огляду на досить аргументовану критику і спроби обмежити «гегемоністські домагання» семіотики» [Горный 1996; Stewart 1995 і ін.], ми все ж вважаємо, що семіотика як метод цілком застосовна для дослідження феномену сміху. Поняття знаку не можна редукувати лише до мовного знаку, знаковість пронизує всі сфери життя і діяльності людини. Як знак можуть виступати різні явища. За словами У. Еко «Семіотика має справу з усім, що можна сприймати як знак» [Еко 1979: 7]. «Семіотика може допомогти нам усвідомити, що ми завжди маємо справу зі знаками, а не з безпосередньою об'єктивною реальністю, і що знакові системи беруть участь у побудові сенсу» [Chandler 1998: 176].

Проблеми семіотичності сміху торкаються автори багатьох робіт [Borodenko & Petrovskaya 2021; Домбровская 2014; Комар 2002; Milner 1972 та ін.]. Ми неодноразово в своїх попередніх роботах висловлювали підтримку та обґрунтування поглядів щодо семіотичності сміху

[Михайлюк 2016; Михайлюк & Вершина 2019; Михайлюк & Вершина 2020; Mikhailyuk & Vershyna 2021]. В цілому ж проблема семіотики сміху залишається дискусійною і недостатньо дослідженою.

Сміх або сам виступає як знак – знак зверхності, знак доброго ставлення, знак схвалення, знак заперечення тощо – в залежності від контексту. Або ж сміх є емоційною реакцією на знак. Ця реакція виникає в процесі комунікації, обміну інформацією. Комунікаційний процес в залежності від ситуації може бути представлений досить різноманітним поєднанням компонентів. Однак повідомлення є необхідним елементом комунікації. Інформація може бути різною за своїм походженням, сферою виникнення, способом передачі – вербальною, візуальною, тактильною і тощо. В цьому плані навіть сміх від лоскотання може розглядатися як реакція на тактильну інформацію.

Сміх передбачає об'єкт для сміху – смішне. У сміху немає своєї предметної області, смішним (як і знаком) може стати все, що завгодно. Смішне має не субстанціальну, а знакову природу, семіотичне за своєю суттю. Сміх виникає як психофізична реакція на знак (інформацію) в результаті його інтерпретації.

В семіотичі є поняття знакової ситуації. Вона є сукупністю умов і елементів, в яких і через посередництво яких реалізується знакова діяльність, сукупність умов в яких щось може функціонувати як знак. Щось стає знаком в процесі означування, надання значення, інтерпретації.

Семіотична ситуація виникає при наявності сприймаючого суб'єкта, в свідомості якого є зв'язок між цим знаком і уявним образом означуваного об'єкта. Вона характеризує не тільки і не стільки властивості сприйманого «щось», скільки ментальний стан сприймаючого «хтось» [Горный 1996]. Хоча ми можемо наділити об'єкт якістю знаковості, знак буде представлений не в самому об'єкті, а в процедурі інтерпретації, з одного боку, і в культурі спостерігача – з іншого.

Сміхова ситуація – ситуація в якій може виникнути емоційна реакція суб'єктів (в міру їх здатності сприймати комічне) на певні повідомлення, коли відбувається процес трансляції, розшифрування, інтерпретації, і, власне, народження смішного. Можливий, звичайно, і сміх без причини (без сміхової ситуації). Але без сміхової ситуації сміх стає, скоріше, ознакою (симптомом).

Існує багато умов, які визначають, де, коли і як може виникнути сміхова ситуація. Найчастіше вона проявляється в порушенні прийнятих в суспільстві норм, конвенцій, умовностей. Неодноразово робилися спроби обґрунтування зв'язку сміху з парадоксом, абсурдом, нонсенсом – помилкою або нісенітницею. Так чи інакше, вона виникає в результаті порушення установлених правил сигніфікації, змішання різних порядків (наприклад, порядку почуттів і порядку міркувань), розбіжність смислів, зіткненні сенсу з нісенітницею. Головне ж, що ставляться під сумнівні усталені значення, проявляється умовність знаку. Сміхова ситуація виникає

тоді, коли знак набуває іншого, незвичного, несподіваного сенсу, значення або змісту, чи коли «незнак» набуває несподіваної знаковості. Це може залежати від контексту (не в тому контексті), або ж в результаті «звільнення від контексту».

Будь-яка теорія гумору фіксує певне протиріччя, що міститься в комунікативному акті. Як правило, гумор пояснюють за допомогою трьох домінуючих парадигм – в літературі їх прийнято називати теорія зверхності, теорія розрядки і теорія невідповідності. Теорія невідповідності на даний момент домінує в психології та філософських дослідженнях гумору. Гумор так чи інакше будується на протиріччі або невідповідності, в основі гумору двозначність.

Щоб відбувся знак, необхідний смисл як чисто інтелектуальний об'єкт соціально-культурного походження. Сміхова ситуація виникає, коли виникає ситуація непередбачуваності смислу. Семіозіс комічного виражається в порушенні певних рівнів знакової структури, створенні дисонансу смислів. Сміхова ситуація, вважає В. О कोरोков, виникає як результат «значного зміщення смислу», звичайна свідомість потрапляє в область «сміхової ситуації» внаслідок різкої розбіжності звичного і нав'язаного ззовні (парадоксального або граничного) сенсу [О कोरोков 2004]. Для виникнення сміхової ситуації необхідні конечні, а значить видимі і осмислені зміщення сенсу, за яких висвічується поверхня «події» (сміються над «маскою», «тілом»), а не над тим, що важко локалізувати [О कोरोков 2005: 40]. За словами А. Конт-Спонвіля, гумор – це свого роду траур за смислом [Comte-Sponville 2001: 440]. Але гумор – це когнітивний феномен. Гумор заснований не на нісенітниці, не на відсутності смислу, а, навпаки, на смислі, на грі зі смислами і розумінні цієї гри.

Людське сприйняття вибіркоче. Ми відбираємо характерні риси сприйнятого на основі кодів впізнавання, тобто закодованого набору очікувань. Сміхова ситуація може виникнути при спотворенні звичного образу. Сміх може виникнути як реакція на деформації впізнаваного образу, на невідповідність очікуваному образу.

Смішне – це те, що викликає сміх через змішування порядків, наприклад порядку почуттів і порядку міркувань [Comte-Sponville 2001: 440]. Також сміхова ситуація виникає через змішування кодів. Ситуацію, коли декодування проводиться засобами іншого коду в порівнянні з тим, який вживався при кодуванні, У. Еко називає «аберрантним декодуванням» [Еко 1972]. Сміхова ситуація виникає, коли люди намагаються інтерпретувати знаки, що належать іншій системі, іншому коду, іншій мові, через посередництво своєї системи, своєї мови, своєї культури, коли порушується принцип системної конгруентності (відповідності, сумісності елемента і системи).

Сміхова ситуація виникає в результаті невідповідності очікуваному. В цьому відношенні сміхова ситуація подібна когнітивного дисонансу. Когнітивний дисонанс – це будь-яка невідповідність очікувань і дійсності.

Смішне, комічне може трактуватися як ситуація перетину у свідомості того, що сприймає два незалежні, але логічно виправдані асоціативні контексти, що призводить до когнітивного дисонансу, що стимулює сміх. Тільки когнітивний дисонанс викликає психологічний дискомфорт і прагнення його позбутися, а сміх може розглядатися як результат подолання когнітивного дисонансу. Гумор постає як спосіб піднесення «над» ситуацією (можливо, ілюзорною), що дозволяє «зняти» протиріччя, побачити проблему під іншим, несподіваним ракурсом. Сміхова ситуація замінює просту площину на багатомірну фігуру, наділяє явище більшим семантичним обсягом.

Омана, гра, фантазія, інконгруентність, амбівалентність, парадокс, абсурд, нонсенс, оксюморон, невідповідність, протиріччя, порушення порядку і навіть гумор як гра зі смислами, самі по собі ще не викликають сміх, а є лише передумовою, можливістю сміху. Вони лише створюють сміхову ситуацію. Але не всяка ситуація може реалізуватися в сміх. Сміхова ситуація – це привід для сміху, можливо, причина для сміху, але не сам сміх.

Як і будь-яка інформація, інформація, яка здатна спровокувати сміх, виникає лише при її споживанні. Народження, трансляція і сприйняття інформації відбувається в просторі свідомості. Здатність приймати інформацію, обсяг одержуваної інформації залежить від одержувача, його можливостей і здібностей. Іншими словами, інформація має об'єктну форму за допомогою повідомлень і суб'єктну – як процес її сприйняття і розуміння. Сміхова ситуація, як і знакова ситуація – це суб'єктивно-об'єктивна ситуація. Реалізація сміхової ситуації, сміх як такий залежить від властивостей інтерпретатора. Інформація являє собою не, власне, набір символів, що формують повідомлення, а, в першу чергу, функцію тезауруса приймача повідомлення.

Сприйняття гумору, реалізація сміхової ситуації, власне сміх – реакція на повідомлення. Повідомлення надсилається відправником в надії на його адекватне сприйняття, розуміння та інтерпретацію. Але повідомлення інтерпретується одержувачем в залежності від його здібностей і властивостей.

Будь-яка інформація допускає різні інтерпретації. Реалізація сміхової ситуації, сміх як такий залежить від інтерпретатора і результату інтерпретації. Сприйняття інформації залежить від властивостей приймача. Реакція на сміхову ситуацію залежить від життєвого досвіду, картини світу, тезауруса, загального рівня культури і освіти тощо.

Для того, щоб сміхова ситуація реалізувалася, вона має бути зрозумілою, осмисленою, відповідним чином інтерпретованою. Сміхова ситуація реалізується лише при наявності розуміння, коли засвоється значення знаків і сенс знаків. Те, що незрозуміле, те і не смішне. Найчастіше ми починаємо сміятися після того, як щось зрозуміємо [Comte-Sponville 2001: 807]. Сміх є специфічним виразом розуміння. Більшість

умов сміху виступають приватними висновками з базових характеристик розуміння. Розуміння завжди цілісне. Якщо знання намагається розкласти і розчленувати об'єкт на множини складових частин, то розуміння сприймає його як певну неадитивну єдність, де сенс цілого перевищує сукупний сенс його складових. Саме «гра з розумінням» (відсторонення, зіткнення інтересів і значень) викликає і стимулює сміх. Смішне є радістю розуміння.

Сміхова ситуація виникає тоді, коли інтерпретатором встановлюється (з'ясовується) значення і смисл знаків – що не завжди відповідає значенням і смислу, котрі вкладаються відправником. Невідповідність передбачуваного значення реальному контексту і виявлення нового, несподіваного значення – створює сміхову ситуацію. Сміхова ситуація виникає тоді, коли раптом виявляється розбіжність сенсу і значення (хоча вони ніколи не збігаються), нетотожність знаку ні тому, на що він вказує, ні самому собі, тобто, ставиться під сумнів власне знаковий статус даного знаку.

Смішне стає таким в результаті інтерпретації, якщо воно трактується як смішне. Це залежить від того, які сенс і значення йому будуть приписані. Одне і те ж повідомлення може генерувати різні значення для різних адресатів. Одна і та ж ситуація у одних може викликати сміх, у інших, нерозуміння, агресію, подив і тощо, емоційна реакція може бути найрізноманітнішою. Навіть один і той же жарт по різному впливає на тих, хто чує його вперше, і на тих, хто його вже знає, вже відомі жарти не здаються особливо смішними. Сміх виникає в результаті поєднання розуміння і стихійності. Ні без того, ні без іншого сміху не буде.

У цьому плані важливим моментом (умовою) виникнення сміху є морально-психологічний стан індивіда, що визначається його системою ціннісних орієнтацій (над чим можна сміятися, а над чим – ні), наявністю почуття гумору як здатності помічати протиріччя і безглуздість навколишнього світу і оцінювати їх з комічної точки зору, настроєм («налаштованістю») жартувати і сприймати жарти тощо.

Можна сміятися ширю і можна імітувати сміх. Можливий сміх натуральний, можливий і, так би мовити, сурогатний сміх. Те, що в одного викликає сміх, в іншого може викликати навіть сльози. Сміх обумовлений не тільки зовнішніми причинами і зовнішніми впливами, а й внутрішнім станом людини.

Розуміння повідомлення неможливе без залучення знань про світ, тобто широкого контексту. Згадаймо відомий вислів Л. Вітгенштейна: «Вираз (слово) має значення лише в потоці життя» [Wittgenstein 1980]. Все залежить від контексту і властивостей інтерпретатора. Те, над чим ми сміємося, говорить більше про нас самих, ніж про об'єкт сміху. Іншими словами, «хто в армії служив, той в цирку не сміється».

Сміх має двоїсту природу. Сміх – колективне переживання, при всіх індивідуальних проявах, сміх, все ж, явище соціальне. З одного боку, сміх – це мимовільний індикатор внутрішнього стану людини, а з іншого – акт

комунікації. Іноді ці сторони збігаються, поєднуються, а іноді протистоять один одному – в разі вимушеного сміху, імітації сміху. Можливі різного роду імітації сміху: ввічливий сміх, наприклад, коли доводиться сміятися над несмішним жартом нелюбого начальника, сміх за компанію тощо. Часто доводиться бачити, як публіка сміється над відверто несмішними жартами відомих гумористів лише тому, що вони відомі гумористи. Сміх за кадром, що використовується в різного роду телешоу, підказує глядачам де саме треба сміятися. Сміх, як і позіхання – заразливий, і, зокрема, це дає можливість його використання в різного роду маніпулятивних технологіях.

Чи, навпаки, коли ми сміємося над тим, над чим, з точки зору моралі і норм культури не варто було б сміятися. Наприклад – над фізичними вадами, над нещастям ближнього, над падінням людини, яка послизнулася на банановій шкірці тощо. Непідвладність сміху людському контролю проявляється в тому, що ми сміємося не тому, що нам треба сміятися, а внаслідок того, що нам просто смішно. Хоча приблизно ми уявляємо, що є смішним, тут можливі великі різночитання. Часто люди просто не розуміють і дійсно потребують підказки, що є смішним, а що ні, де потрібно сміятися, а де не можна.

Сміх може бути як усвідомленим, так і несвідомим, вільним чи мимовільним. Сміх може виступати чи то як суто комунікативний знак, втрачаючи при цьому свою природність, чи то як ознака, що відображає внутрішній стан того, хто сміється. Хоча грані між «свідомим» і «несвідомим» сміхом можуть бути досить нечіткими [Gervais & Wilson 2005].

Таким чином, сміх завжди чимось обумовлений, викликаний зовнішнім впливом, постає як емоційна реакція на ситуацію (інформацію, повідомлення, знак). Смішне стає таким в результаті інтерпретації, якщо воно трактується як смішне. Це залежить від того, які сенс та значення буде йому зовнішньому впливу. Сміхова ситуація-це суб'єктивно-об'єктивна ситуація. Одним з ключових аспектів реалізації сміхової ситуації є стихійність стану і поведінки людини, що сміється. Реалізація сміхової ситуації, сміх як такий залежить від інтерпретатора і його властивостей. Реакція на сміхову ситуацію залежить від життєвого досвіду, картини світу, тезауруса, загального рівня культури і освіти тощо. Те, над чим ми сміємося, говорить більше про нас самих, ніж про об'єкт сміху.

Список використаної літератури

- Горный, Е. (1996) *Что такое семиотика?*, в: *Радуга*. Таллин, сс. 168–175.
Дата звернення: 1.04.23. Режим доступу: http://www.netslova.ru/gorniy/selected/semiotics_r.html.
- Домбровская, И. С. (2014) *Юмор в контексте развития*. Т/О “НЕФОРМАТ” Издат-во Accent Graphics Communications, Montreal.
- Комар, А. В. (2002) *Функциональные особенности смеха в семиотике и философии психологии*, в: *Лόζа / Докса. Зб. наук. праць з філософії та*

філології. № 2, сс. 28–31.

- Михайлюк, А., Вершина, В. (2020) *Смех и миф (некоторые особенности взаимоотношений)*, в: *Дόξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології*. Вип. 2 (34), сс. 20–32.
- Михайлюк, А. В. (2016) Семіотические аспекты смеха (Статья 2), в: *Дόξα / Докса*. Зб. наук. праць з філософії та філології. Вип. 1(25), сс. 35–43.
- Михайлюк, О., Вершина, В. (2019) *Сміх і культура (семіотичний аспект)*, в: *Дόξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології*. Вип. 1 (31), сс. 72–81.
- Окороков, В. Б. (2004) *Смех и метафора (логика трансляции смыслов)*, в: *Дόξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології*. Вип. 5. сс. 64–70.
- Окороков, В. Б. (2005) «Эдип» и пространство смыслов (смех как смысловая граница объективации), в: *Дόξα / Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології*. Вип. 7, сс. 31–41.
- Borodenko, M., & Petrovsky, V. (2021) *The semiology of humour: developing the “counter-sign” model*, in: *The European Journal of Humour Research*. Vol. 9 (2), pp. 7–25. DOI: <https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.2.553>.
- Chandler, D. (1998) *Semiotics for Beginners*. Retrieved April 22, 2023 from: https://www.academia.edu/8055851/Semiotics_for_Beginners_by_Daniel_Chandler_Semiotics_for_Beginners.
- Comte-Sponville, A. (2001). *Dictionnaire philosophique (PERSPECTIVES CRITIQUES)*. PUF, 656 p.
- Deely, J. (2009) *Basics of Semiotics*. Fifth edition. Tartu: Tartu University Press, 350 p.
- Eco, U. (1972) *Towards a Semiotic Inquiry into the Television Message*, in: *Working Papers in Cultural Studies*. Vol. 2, pp. 103–121.
- Eco, U. (1979) *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gervais, M., & Wilson D. S. (2005). *The evolution and functions of laughter and humor: A synthetic approach*, in: *The Quarterly Review of Biology*. Vol. 80. No. 4. pp. 395–430. DOI: <https://doi.org/10.1086/498281>.
- Milner, G.B. (1972) *Homo Ridens. Towards a Semiotic Theory of Humour and Laughter*, in: *Semiotica*. Vol. 5(1), pp. 1–30. DOI: <https://doi.org/10.1515/semi.1972.5.1.1>.
- Mykhailiuk, A., & Verzhyna, V. (2021) *Laughter as a Semiotic Problem*, in: *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. № 20, pp. 5–15.
- Stewart, J. (1995) *Language as articulate contact: toward a post-semiotic philosophy of communication*. State University of New York Press.
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks* / Ed. by R. Rhees. Trans. by R. Hargreaves and R. White. BASIL BLACKWELL – OXFORD, p. 14.

Oleksandr Mykhailiuk, Viktoriia Vershyna

FUNNY SITUATION AND FEATURES OF ITS IMPLEMENTATION

Laughter is always conditioned, caused by an external influence, appears as an emotional reaction to something. Laughter presupposes an object for laughter – the funny. Laughter requires a laughable situation when this “something” can become funny. There are many conditions that determine where, when, and how a laughing situation can occur. As a rule, it arises as a result of violation of established rules of signification, disagreement of meanings, collision of meaning with nonsense, etc. Without a laughing situation, laughter becomes more of a symptom.

A funny situation in itself does not yet cause laughter, but is only a prerequisite, a condition, an opportunity for laughter. Not every situation can turn into a laugh. For a funny situation to be realized, it must be understood and interpreted accordingly. A funny situation is realized only if there is understanding – what is not understood is not funny. Funny becomes funny as a result of interpretation, if it is understood as funny. It depends on what meaning will be attributed to it. A laughing situation is a subjective-objective situation. The same message can generate different meanings for different recipients. Any situation allows for completely different interpretations. Realization of a laughing situation, laughter as such depends on the interpreter and the result of the interpretation. What we laugh at says more about ourselves than about the object of laughter.

Keywords: *laughter, humor, semiotics.*

References

- Gorny, E. (1996) *Chto takoe semiotika?* [What is semiotics?], in: *Raduga*. Tallin, pp. 168–175. Retrieved April 1, 2023 from: http://www.netslova.ru/gorny/selected/semiotics_r.html.
- Dombrovskaiia, Y. S. (2014) *Yumor v kontekste razvytiia* [Humor in the context of development]. T/O “NEFORMAT” Yzdat-vo Accent Graphics Communications, Montreal.
- Komar, A. V. (2002) *Funkcional'ny'e osobennosti smekha v semiotike i filosofii psikhologii* [Functional features of laughter in semiotics and philosophy of psychology], in: *Δόξα / Докса. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 2, pp. 28–31.
- Mykhailiuk, A., & Vershyna, V. (2019). *Smikh i kultura (semiotychnyi aspekt)* [Laughter and culture (semiotic aspect)], in: *Δόξα / Докса. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 1(31), pp. 72–81. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.1\(31\).186354](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2019.1(31).186354)
- Mykhailiuk, A.V. (2016) *Semyotycheskye aspekty smekha (Statia 2)* [Semiotic aspects of laughter (Article 2)], in: *Δόξα / Докса. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 1(25), pp. 35–43.
- Mykhailiuk, A., & Vershyna, V. (2020). *Smekh y myf (nekotorye osobennosti vzaymootnosheni)* [Laughter and myth (some features of relationships)],

- in *Дόξα / Doksa. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 2(34), pp. 20–32. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2\(34\).218079](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2(34).218079).
- Okorokov, V. B. (2004) *Smekh y metafora (lohyka translatsyyi smyslov)* [Laughter and metaphor (the logic of meaning translation)], in: *Дόξα / Doksa. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 5, pp. 64–70
- Okorokov, V. B. (2005) “Edyp” y *prostranstvo smyslov (smekh kak smyslovaia hranytsa obektyvatsyyi)* [“Oedipus” and the space of meanings (laughter as a semantic boundary of objectification)], in: *Дόξα / Doksa. Zb. nauk. prats z filosofii ta filolohii*, 7, pp. 31–41.
- Borodenko, M., & Petrovsky, V. (2021) *The semiology of humour: developing the “counter-sign” model*, in: *The European Journal of Humour Research*. Vol. 9(2), pp. 7–25. DOI: <https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.2.553>
- Chandler, D. (1998) *Semiotics for Beginners*. Retrieved April 22, 2023 from: https://www.academia.edu/8055851/Semiotics_for_Beginners_by_Daniel_Chandler_Semiotics_for_Beginners.
- Comte-Sponville, A. (2001) *Dictionnaire philosophique (PERSPECTIVES CRITIQUES)*. PUF, 656 p.
- Deely, J. (2009) *Basics of Semiotics*. Fifth edition. Tartu: Tartu University Press, 350 p.
- Eco, U. (1972) *Towards a Semiotic Inquiry into the Television Message*, in: *Working Papers in Cultural Studies*. Vol. 2, pp. 103–121.
- Eco, U. (1979) *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gervais, M., & Wilson D.S. (2005) *The evolution and functions of laughter and humor: A synthetic approach*, in: *The Quarterly Review of Biology*. Vol. 80. No. 4. pp. 395–430. DOI: <https://doi.org/10.1086/498281>
- Milner, G. B. (1972) *Homo Ridens. Towards a Semiotic Theory of Humour and Laughter*, in: *Semiotica*. Vol. 5(1), pp. 1–30. DOI: <https://doi.org/10.1515/semi.1972.5.1.1>
- Mykhailiuk, A., & Vershyna, V. (2021) *Laughter as a Semiotic Problem*, in: *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. № 20, pp. 5–15.
- Stewart, J. (1995) *Language as articulate contact: toward a post-semiotic philosophy of communication*. State University of New York Press.
- Wittgenstein, L. (1980) *Philosophical remarks* / Ed. by R. Rhees. Trans. by R. Hargreaves and R. White. BASIL BLACKWELL – OXFORD, p. 14.

Стаття надійшла до редакції 1.04.2023

Стаття прийнята 1.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306546](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306546)

УДК159.942.3+316.77+126

*Віталія Готинян-Журавльова, Ірина Сумченко***СМІХ КРІЗЬ ЧАС: НАРОДЖЕННЯ ТА СМЕРТЬ****В ОБРЯДОВИХ ПРАКТИКАХ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ**

Стаття присвячена аналізу ролі сміху в церемоніях народження та смерті в різних традиційних культурах. Аналізуються різноманітні форми та прояви сміху в ритуальному контексті, а також його вплив на формування та зміну культурних норм і цінностей. Розглянуто багатогранну природу сміху, підкреслено його здатність виступати механізмом соціальної адаптації, засобом подолання страху перед невідомим і способом вираження спільної солідарності. Висвітлено історичну еволюцію сміху в ритуальному контексті, зосереджено увагу на його символічному значенні та впливі на формування культурної ідентичності.

Ключові слова: сміх, народження, життя, смерть, поховальні ритуали.

Ритуальний сміх грає важливу роль у культурних та соціальних практиках традиційних суспільств. Цей вид сміху відрізняється від звичайного тим, що виконує певні функції, котрі пов'язані з релігійними, культурними чи соціальними ритуалами, він носить обов'язковий характер і є частиною ритуальних дій.

Сміх як соціокультурний феномен має двояку сутність. З одного боку, є пряма суспільна сфера сміху, яка присутня в історично стародавніх, в тому числі архаїчних, обрядах. У таких випадках особистість ще не провела межі між собою та соціальною цілісністю.

Спочатку сміх відіграв важливу роль у ритуалах і обрядах як інструмент соціальної інтеграції, сприяючи злиттю у спільнотах, допомагаючи усвідомленню ключових соціальних норм і цінностей, забезпечуючи соціалізацію членів групи, зміцненню соціальної структури та діяльності соціального відтворення. Крім того, у давніх культурах сміх у ритуалах виконував важливі гносеологічні, культуротворчі, комунікативні функції тощо. Народна сміхова культура дозволяла закріплювати, передавати та трансформувати символічні форми ідентифікації людини і середовища, оптимізувати норми і цінності, які визначають соціальну поведінку.

Таким чином, у первісних громадах обрядовий, ритуальний сміх виконував багатофункціональну роль саморегуляції, об'єднуючи заперечний і підтверджувальний початок. Він одночасно руйнував старий світ, створюючи новий, виступав протилежністю реальності та її відображенням, перетворював будь-який порядок на первісний хаос і, долаючи непереборні життєві суперечності, творив простір гармонії та балансу.

Міфологізоване, синкретичне сприйняття дозволяло виявити універсальність сміху. Він міг використовуватися як для засудження, критики, репресій, так і як нескінченне джерело життєствердження, вираз загальної первісної радості існування.

Багатьма культурами світу життя тлумачиться як подорож у просторі та часі. Цей шлях, що уособлює складне випробування, веде через поступове розуміння світського і священного, ілюзорного і реального, людського і божественного, життя і смерті. «У давнину люди сприймали себе як невід'ємну частину навколишньої природи, де поняття життя і смерті тісно перепліталися, і межа між світом живих і померлих була розмитотою» [Сумченко, 2022: 87].

Усвідомлення багатоаспектних функцій сміху стало причиною його незмінного включення до церемонії та релігійних обрядів різного призначення, особливо у ті, які були спрямовані на підвищення життєздатності громади. В аграрних культурах стародавніх племен сміх став невід'ємним елементом ритуалів, спрямованих на підвищення родючості землі та забезпечення гарного врожаю. Сміх сприймався як щось, що дарує життя. Міфи давнини надають безліч прикладів, які демонструють такий зв'язок.

У цьому сенсі досить цікавим є давньоєгипетський папірус Інсінгера, який зберігається у нідерландському місті Лейден, у Державному музеї старожитностей. «Це величезний демотичний документ завдовжки 6 метрів 13 сантиметрів. Текст, написаний на ньому, відноситься до II–I ст. до н. е., хоча почерк, яким написаний текст на цьому папірусі, датується I ст. н. е.» [Boeser, 1935: 28]. У цьому папірусі міститься екзотичний варіант пояснення створення світу. Так, головним творчим діянням тут виступає сміх. Коли бог вперше засміявся, з'явилось світло, коли він засміявся вдруге, виникла вода. Так поступово виникають інші субстанції, так виникають і «сім богів, які керують світом» [Lichtheim, 2006: 126]. Після, останньої, сьомої посмішки бога-творця виникла людська душа.

У міфології стародавніх греків сміх також грав роль джерела життя. Це добре ілюструє міф про Деметру та її дочку Персефону. У сюжеті міфу говориться, що після того, як Аїд, владика підземного світу, викрав Персефону, Деметра, богиня врожаю, поринула у відчай і перестала сміятися, що призвело до того, що «усе на землі припинило свій ріст. Листя на деревах зів'яло і пообпадало. <...> Не було плодів у садах, посохли зелені виноградники, не стигли в них важкі соковиті грона. Раніш родючі ниви опустіли, ані билиночки не росло на них. Завмерло життя на землі. Голод панував усюди, скрізь чувся плач і стогін. Загибель загрожувала всьому людському роду» [Викрадення Персефони Аїдом: 2023].

Тужачи за своєю донькою, Деметра покинула Олімп, переодягнулася у чорний одяг простої жінки і пішла світ за очі. Безцільно блукаючи, вона дійшла до міста Елевсіна. Доньки місцевого царя запросили Деметру до

себе і привели до своєї матері Метанейри. «Служниця Метанейри, весела Ямба, бачачи глибокий сум невідомої, намагалася розвеселити її. Вона весело прислужувала їй і своїй господині Метанейрі; голосно лунав її сміх і сипалися жарти. Посміхнулась Деметра вперше з того часу, як викрав у неї Персефону похмурий Аїд, і вперше погодилась вона вжити їжі», що можна тлумачити як перший крок до повернення весни, відновлення росту рослин та відродження природи [Викрадення Персефони Аїдом: 2023].

Стародавні греки (втім як до єгиптяни) практикували фалічні культу. На честь Діоніса влаштовувалися святкові процесії з фалічними символами, які супроводжувалися веселими народними гуляннями. «Фалічні пісні», які виконувалися в ході цих урочистостей, були виразом радості у зв'язку зі завершенням всіх невідкладних робіт, закінченням війни тощо, відзначаючи час, коли можна було насолоджуватися чуттєвими радощами.

Символом перемоги добра над злом, приходу весни та кінця зими є *Холі* – це яскравий і веселий індійський фестиваль, відомий також як свято кольорів або свято весни. На Рангвалі Холі, другий день свята, люди виходять на вулиці, щоб обсипати один одного сухими кольоровими порошками та полити підфарбованою водою з водяних пістолетів та балонів. Атмосфера під час Холі надзвичайно дружня та весела; бар'єри віку, статі, касты та соціального статусу на період свята зникають, адже «перебуваючи у сміховому стані та переживаючи його, людина символічно скасовує жорстку ієрархію соціальних ролей та в ігровій за своєю суттю сміховій практиці стверджує своє Я» [Левченко, 2016: 76]. Це свято символізує веселощі, любов та оновлення, відзначається дуже яскраво та барвисто, що робить його надзвичайно популярним не лише в Індії, але й у всьому світі.

У Середні віки на Заході був поширений звичай так званого «великоднього сміху». У християнських країнах у період Великодня було заведено, що під час богослужінь священик розважав парафіян жартами непристойного змісту. Ця традиція символізувала закінчення Великого посту та воскресіння Ісуса Христа як відродження життя. «Непристойності були елементом усіх ритуалів, що символізували відродження, перехід, отримання нового статусу. Лаяли та обливали нечистотами під час ініціаційних обрядів, ритуалів дефлорації, потлачу тощо. Віддавна вважали, що непристойні слова мають чудесну силу дзеркального (з точністю «до навпаки») відображення дійсності» [Косюк, 2009: 11].

Збіг часу святкування воскресіння з весняним періодом і допустимість жартів та розваг підкреслюють оновлення природи та початок нового циклу життя, що також відображається у звичай квітневих жартів, спрямованих на виклик сміху та, подібно до інших ритуальних дій, націлених на збільшення врожаю та продовження роду.

Важливо, що у багатьох релігіях з культом божества, що переживає смерть і відродження, сміх виникає як необхідний елемент у моменти найбільшого занепаду життєвих сил. Через сміх, спочатку штучний, подібно до «фальшивих» сліз плакальниць, швидко відбувається перехід до щирої колективної радості, яка об'єднує учасників церемонії загальним захопленням і надією на новий початок, можливість подолати кризу та оновлення буття.

Ритуальний сміх як елемент давніх традицій та обрядів грав значну роль у житті громад, особливо у контексті таких значущих подій, як народження дитини. У традиційних культурах богині, які пов'язані з пологами, як правило, зображають з усмішкою. У давнину сміх вважався не тільки символом зачаття, але й активатором пологів, а також поштовхом для нового життя. Фігура жінки, яка сміється в моменти зачаття або пологів, вважається всесвітньо пізнаваним та архетипічним символом. Це відгомін давнього уявлення про божественний сміх, який супроводжує акт створення світу або стає причиною його появи.

У багатьох стародавніх культурах вважалося, що сміх має магічну здатність захищати як породілля, так і новонародженого від злих духів та негативних впливів. Сміх створював навколо сакральний простір, відганяючи нечисту силу та забезпечуючи безпечний процес народження. У деяких громадах для цієї мети запрошувалися блазні, або ж родичі самі виконували веселі пісні та жарти, наповнюючи дім радістю та сміхом.

Хотей, один із семи богів щастя в японській культурі, зображується з ротом, від сміху широко відкритим. Його сміх вважається символом щедрості, удачі та умиротворення. У японській традиції зустріч із зображенням Хотей чи з людьми, що зображають його сміх, тлумачиться як провісник щастя та добробуту.

Стародавні міфологічні уявлення часто виходили з ідеї, що впорядкований світ («космос») виникає з первісного хаосу і, згодом, може знову перетворитися на хаос. В архаїчних та традиційних культурах символічне повернення до хаосу розглядалося як необхідна умова для виникнення чогось нового, незалежно від його прояву.

У давніх культурах смерть розглядалася не як кінець, а як перехід з земного буття в іншу форму життя, природний процес, який можна порівняти із зміною дня та ночі або порами року. Спостереження за природними циклами спонукало людей адаптуватися до визначеної космічної ритміки, яка з часом сприймалася все більш соціалізовано. Постійна зміна життєвих етапів вчила бачити в людині істоту, що постійно перебуває в процесі переходу.

Так, сучасний англійський дослідник А. М. Хоккарт підкреслює, що «у різних частинах світу жарти і буфонаду настільки часто асоціюються зі смертю, що щоразу, коли ми стикаємося з ритуальним балагурством, доцільно з'ясувати, чи не присутня тут смерть реальна чи містична, і чи не залучені у те, що відбувається, духи померлих» [Hocart, 1927: 108].

Немає сумніву, що використання сміху під час поховання мало ритуальний характер. Можна говорити про те, що існує декілька різних причин пояснення його використання під час такої сумної події. По-перше, це допомога померлій душі покинути земний світ, оскільки сміх у даному випадку виступає ознакою переходу від туги, горя і суму до веселощів, переходу від смерті до життя. По-друге, обрядовий сміх під час поховальних обрядів розглядається як межа, як певний оберіг, який нейтралізує негативний вплив злих сил та відштовхує смерть. По-третє, використання ритуального сміху під час поховання самовбивць було локальним випадком другої причини, тобто знову-таки це спроба захисту живих людей. Нарешті, ще однією причиною ритуального сміху в процесі поховальних обрядів є намагання не допустити повернення мертвих до світу живих, дотримання порядку.

Так, в Ірландії існує традиція «веселого похорону» (*Irish Wake*), де родичі та друзі збираються, щоб вшанувати життя покійного з піснями, оповіданнями та, звичайно, сміхом. Цей обряд дозволяє згадувати радісні моменти, проведені з покійним, і висловлювати співчуття більш позитивним та життєствердним способом [Witoszek, 1987: 208].

На острові Сулавесі в Індонезії проводять обряд *Манене*, під час якого родини викопують тіла своїх близьких, щоб очистити, переодягнути, зробити спільну світліну. Попри здавалося б моторошний характер цього ритуалу, атмосфера залишається радісною та святковою, а сміх допомагає зберігати відчуття продовження життя попри смерть.

У Гані похорон часто супроводжується «поховальними танцями», які виконуються професійними танцюристами – трунарями. Ці танці можуть включати в себе елементи гумору та сатири, а також сценки з життя покійного. Виконання цих танців сприяє вираженню горя через сміх та радість. «Поховальні обряди мають психотерапевтичний ефект, оскільки пропонують чітку послідовність дій, частково відволікаючи близьких від сумних переживань, об'єднують сім'ю і колектив і забезпечують знаково-символічну комунікацію просторів (світів)» [Нівня, 2018: 67].

У Мексиці відмічають день мертвих (*Día de los Muertos*) – це колоритне щорічне свято, під час якого люди відзначають і згадують душі померлих. Хоча це не власне похоронний обряд, сміх і веселощі є важливою частиною святкувань. Люди створюють вівтарі, прикрашають могили та навіть використовують фігурки скелетів в комічних ситуаціях, щоб показати, що смерть є частиною життя.

У світлі цих прикладів, ритуальний сміх на похоронах відіграє ключову роль у багатьох культурах. Ритуальний сміх під час поховальних обрядів служить не лише способом вшанування пам'яті покійного, але й важливим засобом для вираження горя, зцілення та підтримки спільноти. Він допомагає людям пережити втрату, нагадуючи про непереможність духу, важливість життя та необхідність продовжувати йти вперед.

Таким чином, ритуальний сміх – це вид сміху, який використовується у певних ритуалах, церемоніях чи святах та має конкретне символічне чи соціальне значення. На відміну від природного реактивного сміху, викликаного почуттям гумору чи радістю, ритуальний сміх виконує певні функції у межах культурних, релігійних чи громадських практик. Він може бути засобом зміцнення спільності, вираження поваги до традицій, зняття напруги чи соціальних бар'єрів, і навіть способом очищення чи зміцнення.

Сьогодні ритуальний сміх продовжує бути важливою частиною багатьох культурних та релігійних практик, хоча його форми та функції зазнають змін. Сміх залишається потужним інструментом соціальної когезії, що сприяє формуванню почуття приналежності до спільноти, а також є важливим елементом у психологічному та емоційному благополуччі індивідів.

Список використаної літератури

- Викрадення Персефони Аїдом (2023), у: *Грецькі міфи*. Дата звернення: 10.05.23. Режим доступу: <https://legends.co.ua/myths/vikradennja-persefoni-ayidom-greckij-mif.html>
- Косюк, О. М. (2009) *Від Гоголя – до сучасності (дискурс народної сміхової культури)*, у: *Література та культура Полісся*, вип. 53. Ніжин, сс.3–12.
- Левченко, В. Л. (2016) *Сміх як антропологічний вимір культури*, у: *Дóжа/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2(26). Одеса, сс. 74–81.
- Мальцева, О.В. (2008) *Осмилення смерті та безсмертя як ціннісних вимірів людського буття (соціально-філософський аналіз)*: автореф. дис... канд. філос. н.: 09.00.03/Донец. нац. ун-т. Донецьк, 20 с.
- Нівня, Г. О. (2018) *Ритуал як символічна форма соціальної комунікації*: дис..... к-та філос. н.: 09.00.03/ Державний заклад «Південноукраїнський нац.пед. ун-т імені К. Д. Ушинського». Одеса, 243 с.
- Сумченко, І. В. (2022) *Концепт «потойбіччя» у давніх міфологічних системах: уявлення та роль у культурі*, у: *Дóжа/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2 (38). Сковородіана: *мандри філософування – 2*. Одеса, сс. 85–97.
- Шевцов, С. П. (2016) *Сміх як смерть*, у: *Дóжа/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 1 (25). Одеса, сс. 19–34.
- Boeser, P. A. (1935) *Demotic Papyrus from Roman Imperial Time*, in: *Egyptian Religion*. Vol. 3, New York, pp. 27–63.
- Hocart, A. M. (1927) *Kingship*. London: Oxford University Press. 235 p.
- Lichtheim, M. (2006) *Ancient Egyptian Literature, Vol. III: The Late Period*. Los Angeles: University of California Press, 253 p.
- Witoszek, N. (1987) *Ireland: A Funerary Culture?*, in: *Studies: An Irish Quarterly Review* Vol. 76 (302). Dublin, pp. 206–215.

Vitalia Gotynyan-Zhuravlyova, Irina Sumchenko

LAUGHTER THROUGH TIME: BIRTH AND DEATH IN THE RITUAL PRACTICES OF TRADITIONAL CULTURE

The article is devoted to analyzing the role of laughter in the ceremonial aspects of birth and death across various traditional cultures. It unveils the diverse forms and expressions of laughter within the ritual context, as well as its influence on shaping and changing cultural norms and values. The multifaceted nature of laughter is examined, highlighting its ability to act as a mechanism of social adaptation, a means to overcome fear of the unknown, and a method for expressing communal solidarity. The historical evolution of laughter in ritual contexts is illuminated, with a focus on its symbolic significance and impact on the formation of cultural identity. A comparative analysis of birth-death cycle rituals, where ritual laughter is utilized, reveals both universal and unique aspects of this phenomenon. Through the analysis of both historical and contemporary examples, the article illustrates how laughter serves as a bridge between the past and present, enabling communities to reinterpret and adapt traditional rituals in line with modern realities. The dual nature of laughter in ritual contexts - both celebratory and taboo - depending on cultural norms and the specific nature of the ceremony is also explored. The psychological dimensions of laughter within rituals are considered as a means of healing and psychological relief. The article proposes an understanding of the complex interplay between laughter, tradition, and ritual, emphasizing its unchanging significance in human culture.

Keywords: laughter, birth, life, death, funerary rituals.

References

- Vykradennia Persefony Aidom* [Abduction of Persephone by Hades] (2023), in: *Hretski mify*. Retrieved: 10.04.23 from: <https://legends.co.ua/myths/vykradennja-persefoni-ayidom-greckij-mif.html>
- Kosiuk, O. M. (2009) *Vid Hoholia – do suchasnosti (dyskurs narodnoi smikhovoi kultury* [From Gogol to modernity (discourse of popular culture of laughter)], in: *Literatura ta kultura Polissia*, vyp. 53. Nizhyn, pp. 3–12.
- Levchenko, V. L. (2016) *Smikh yak antropolohichniy vymir kultury* [Laughter as an anthropological dimension of culture], in: *Дόξα/Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 2 (26). Odesa, pp. 74–81.
- Maltseva, O. V. (2008) *Osmyslennia smerti ta bezsmertia yak tsinnisnykh vymiriv liudskoho buttia (sotsialno-filosofskyi analiz)* [Understanding of death and immortality as valuable dimensions of human existence (a socio-philosophical analysis)]: avtoref. dys... kand. filos. n: 09.00.03/Donets. nats. un-t. Donetsk, 20 p.
- Nivnia, H. O. (2018) *Rytual yak symvolichna forma sotsialnoi komunikatsii* [Ritual as a symbolic form of social communication]: dys... k-ta filos. n.:

-
- 09.00.03/ Derzhavnyi zaklad «Pivdennoukrainskyi nats. ped. un-t imeni K. D. Ushynskoho». Odesa, 243 p.
- Sumchenko, I. V. (2022) *Kontsept «potoibichchia» u davnikh mifolohichnykh systemakh: uiavlennia ta rol u kulturi* [The concept of the “afterlife” in ancient mythological systems: representation and role in culture], in: *Дóжџа/Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 2 (38). *Skovorodiana: mandry filosofivannia* – 2. Odesa, pp. 85–97.
- Shevtsov, S. P. (2016) *Smikh yak smert* [Laughter as death], in: *Дóжџа/Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 1 (25). Odesa, pp. 19–34.
- Boeser, P. A. (1935) *Demotic Papyrus from Roman Imperial Time*, in: *Egyptian Religion*. Vol. 3, New York, pp. 27–63.
- Hocart, A. M. (1927) *Kingship*. London, Oxford University Press, 235 p.
- Lichtheim, M. (2006) *Ancient Egyptian Literature*, Vol. III: *The Late Period*, Los Angeles, University of California Press, 253 p.
- Witoszek, N. (1987) *Ireland: A Funerary Culture?*, in: *Studies: An Irish Quarterly Review*, Vol. 76 (302), Dublin, pp. 206–215.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2023

Стаття прийнята 17.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306547](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306547)

УДК 821.161.2

Наталія Бевзюк

**ГЕРМЕНЕВТИКА РАДОСТІ В ПОСЛАННІ АПОСТОЛА
ПАВЛА ДО ФІЛИП'ЯН**

Стаття є спробою здійснення герменевтичного аналізу біблійного тексту Послання апостола Павла до Филип'ян. Стаття є також часткою розвитку біблійної герменевтики в Україні. Основна увага приділена поняттю «радість» як основної константи та смислоутворюючої основи розуміння смислу життя людини. «Радість» розглядається не як почуття, а як дія, завдяки якій людина визначає основні цінності свого існування: віра, служіння Богові і людям, розуміння і прийняття слабкості і нерішучості у важкі часи, прийняття страждань як форми зміцнення своїх переконань, і, в решті решт, велику довіру до Бога. Такі властивості людини, про які говорить апостол Павло, формують цілісність духовного світу, самодисципліну і наповнюють життя. Одночасно вони є основою для сприйняття світу у радості, бо які б досягнення або помилки не спіткали людину, у неї завжди є прівід радити – шлях до Бога веде людину до спасіння, наголошує апостол Павло.

Ключові слова: *Біблія, апостол Павло, радість, филип'яни, віра, молитва, служіння, довіра, спасіння.*

Ми живемо у світі, який усе далі й далі відходить від виняткових вимог християнства, але при цьому майже однаково – і непослідовно – високо оцінює сакральні тексти, зокрема Біблію. Герменевтика священного тексту пов'язана з визначенням біблійного тексту як носія духовних цінностей. Тому розкриття особливостей концепту сакрального тексту важливе для визначення в ньому основ людської природи. Вони (основи) різні і специфічні, але в них виявлена єдина реальність людських цінностей, людського досвіду, орієнтири людського існування. Послання апостола Павла до Филип'ян є тим моментом біблійних текстів, в якому розглядаються деякі аксіологічні орієнтири духовного життя людини. Складність розуміння цих текстів полягає в тому, що існують протиріччя між букввальними смислами сакрального тексту, культурною парадигмою епохи, за якої цей текст був написаний і, нарешті актуалізацією цінностей тексту у сьогоденні.

Біблія – це великий «документ», книга завжди про сучасність; про сучасну людину, її життя, світогляд, мрії, сподівання. В ній є відповіді на будь-які питання, що хвилюють, бентежать людину, і відповіді можуть бути лише завдяки ретельно підготовленому розуму і серцю. Біблія торкається майже усіх сторін життя, і за сакральною оболонкою тексту виявляються самі потаємні бажання і почуття людини. Радість – це центральне послання Євангелія: добра звістка Ісуса Христа про спасіння (від своєї слабкості та помилок) до всіх людей, і це радісна звістка, і радість – це одна з найбільш важливих доктрин християнства.

Метою даної статті є визначення особливостей розуміння радості як джерела смислу, як *концепту*, а не як емоційного переживання або просто слова. Зміст радості перевершує зміст слів, фраз або речень. Поняття радості було проаналізовано через інтеграцію між текстом (мікроаналіз – фрази, речення) і дискурсом (макроструктурою), тому письмовий текст розглядається на основі авторського формулювання, який виражається і розвивається завдяки свідомому мовному вибору. Мова йде не про те, що «трапляється», а про те, що «здійснюється». Радість – це єдина константа християнського життя: «Це сказав Я вам, щоб радість моя була в вас, і щоб повна була ваша радість» (Ів.15:11). Тому у даному випадку радість розглядається як сенс і мета життя, радість, в якій виражається повнота людського буття. Про таке переживання радості йде мова у Посланні апостола Павла до Филип'ян. Існують різні смисли розуміння радості як у Старому, так і в Новому заповіті. Є радість триумфуюча як спасіння; «радість в вірі» (Флп.1:25), яка виходить з твердої віри в Бога навіть посеред труднощів, випробувань і страждань (Іак.1:2); радість як добрий настрій, що проявляється в Божій присутності і пришесті Христа в Судний день; радість як задоволення від слухання євангельської звістки; радість любові; радість як блаженство і щастя, внутрішня радість; радість у відношеннях з Богом і людьми (Флп.4:4), пов'язана з вдячністю і виражається через молитву, подяку і хвалу; радість задоволення, яка вчить обходитись тим, що маєш (Флп.4:11-12) та інш. Біблійні тексти зосереджують увагу на тому, що радість – це одна з важливіших чеснот, яку повинні розвивати християни, як особливість буття, яке перевершує обставини і дозволяє вірним відчутти повноту Божої присутності і повноту життя. Людина стає справжньою людиною лише в радості.

Павло – апостол язичників і істинний засновник християнства, родоначальник християнської теології і філософії, почав свій шлях гонителем християнства, а закінчив – мучеником. Єврей, який був елліністом за народженням (народився у грецькому місті Тарс) і римським громадянином, отримав блискучу іудейську освіту в Єрусалимі, вчився на раввіна, тобто вчителя тлумачення постанов єврейського способу життя, які були викладені у єврейському законі – і цей закон охоплював уся аспекти релігійного, етичного і громадянського життя. Його вчителем був Гамалііл – видатний раввін того часу. Маючи не аби-які досягнення в юдейській теології, Павло був направлений у Дамаск для боротьби з християнами. По дорозі в Дамаск з ним відбулось диво, яке зробило його християнином (Діян.9:1-22; 22:3-16; 26:12-18), але ні в одному зі своїх Послань Павло докладно про це не пише, але називає себе «покликаним» Божою благодаттю (Гал. 1:15). Теологічна система Павла побудована навколо великої антитези гріха і благодаті; поклав між Старим і Новим Заповітом. Павло сформулював повну систему християнського вчення, в основі якої – сотеріологія і вчення про шлях спасіння. Він заробляв собі на життя дуже розповсюдженим ремеслом – шив палатки, щоб зберегти

незалежність і не обтяжувати своїх учеників. Ніколи не просив грошей для себе – тільки для бідних євреїв-християн в Палестині; і лише в якості виключення прийняв дари від филип'ян, дорогих його серцю. Раніше Павло насолоджувався славою і популярністю: євреї з євреїв, фарисей з фарисей, самий ревний, самий непорочний, самий визнаний (Флп.3:5-6), а коли він вирішив йти за Ісусом, то відмовився від життя, за яке інші готові були померти, відмовився, як він казав, заради *більшого* щастя, а не меншого. Його любов до успіху і світської уваги згасла, поступившись нової, більш яскравої любові. «Тягнуть мене одне і друге, хоч я маю бажання померти та бути з Христом, бо це значно ліпше» (Флп.1:23).

Послання Павла – це авторські листи, звернені як до громад, так і до конкретних осіб, усі вони наповнені духом віри, надії і радості, торкаються практично усіх важливих сторін людського життя (людської особистості), важливих істин християнської релігії. Послання Павла були написані на протязі приблизно 12 років – з 52-53 до 64-67 рр. Послання филип'янам було написано приблизно у 61-63 рр. і вважається самою радісною книгою Біблії.

Филипи – місто, розташоване в Македонії, в північно-східній частині сучасної Греції. Македонське місто Филипи було побудовано Філіпом, батьком Олександра Македонського, і назване на його честь і розташовувалось на шляху, який пов'язував Європу з Азією. Населення було змішаним і складалося з греків, римських поселенців і невеликої кількості євреїв. Ця територія стала римською у другому столітті до нашої ери. Згідно Діань (Діяння 16:9-40) Павло, під час своєї другої місіонерської мандрівки у 51 р. у супроводі Сили, Тимофія і Луки, заснував у Филипах християнську громаду, яка стала першою не тільки у Греції, а й у Європі. У Филипах Павло пережив гоніння і був вимушений покинути це місто і відправився у Фіссалоніки (Діяння 17:1-10), де якийсь час його вірні филип'яни підтримували його (Флп. 4:16). Тут у нього були вірні і віддані ученики, які стали для нього «радістю і вінцем» (Флп.4:1). У 57 р. Павло знову відвідав Филипи, а у 58 р., під час мандрівки у Єрусалим, зупинився в Филипах, щоб відсвяткувати Пасху (Діяння, 20:6).

Послання Павла до Филип'ян було написано, коли він знаходився у в'язниці у Римі (Флп.1:7, 13, 14, 17), навіть під загрозою смерті (Флп.1:20-23). Це прекрасний лист, багатий для розуміння богослов'я Павла, його апостольської любові і турботи про Євангеліє і його вірних. В Посланні до Филип'ян Павло розкриває свою людську чуттєвість і ніжність, свій ентузіазм з приводу приходу у світ Христа як ключа до життя і смерті (Флп. 1:21), а також глибоке почуття до тих християн, які живуть у Филипах. Послання филип'янам називають одним із самих особистих листів і «листом радості», в якому відкриваються неймовірно довірливі відношення між апостолом і громадою филип'ян і виражаються вдячність і благання, радість і турбота, спокій і прагнення. Це Послання було написано приблизно через десять років після заснування церкви і через три роки

після того, як Павло в останній раз її відвідував. Особистий, ніжний тон листа, ті ласкаві слова, з якими він звертається до филип'ян з виявом щирої любові і називає їх «мої улюблені» (Флп.4:1), показує свої тісні відношення з цією церквою і її членами. Це Послання було відправлено филип'янам з Епафродитом, теж филип'янином, який прибув до Риму з грошовими подарунками від громади. З багатьох церков, які заснував Павло, Филиппи були єдиною церквою, яка підтримувала Павла фінансово. Цей вчинок показує довіру і дружбу, які існували між апостолом і членами филип'янської громади і в якій було щось особливе, що наповнювало радістю серце святого Павла.

Павло у цей час перебував у в'язниці, наражаючись на смертельну небезпеку, але, як він сам про себе казав, не страждав, а навпаки – зміцнювався духом; таке випробування на його думку, надає людині, яка терпить гоніння за істину, не аби-яку честь і силу. Своєю стійкістю Павло надихає вірних і навіть говорить про радість, яку відчуває, коли страждає за віру, але щоб радіти, коли до тебе погано ставляться, треба мати щось більше, ніж людську мужність, особливо коли знаходишся у в'язниці і не можеш захистити себе. В чому полягає така мужня радість? У збереженні гідності безмежної відданості істині – Христу: «Через чекання й надію мою, що я ні в чому не буду посоромлений, але цілою сміливістю, як завжди, так і тепер Христос буду звеличений у тілі моїм, чи то життя, чи то смертю. Бо для мене життя то Христос, а смерть то надбання» (Флп.1:20-21). Своїм прикладом Павло спонукає бути твердими у своїй вірі за будь-яких випробувань, відданими своїм переконанням і меті свого життя, закликає до єдності і терпіння.

Усі ці якості об'єднуються апостолом одним словом – віра. Віра передбачає беззастережне прийняття Бога, як приймаючого і прощаючого людину; віра, як акт людини є спроба ввірити себе Богові: «вірую, Господи! Допоможи моему невірству» (Мк.9:24). Коли блудний син повернувся додому, там була радість (Лк.15:32). Віра дає надію на майбутнє, надію, яка наповнює людину поверненням додому і буттям з Богом. Приємно усвідомлювати, що «краще попереду». Суть віри – це радість від усього, що є для людини Бог. «Блаженний» - це перше публічне слово Ісуса (Мф.5:3). Бог обіцяв щастя (Числ.10,29) і не перестав пропонувати його людині. Радість присутня у всій Біблії: «Нехай буде приемним Йому мій роздум: я радітиму в Господі» (Пс.103, 34). Завдяки своїй вірі у Христа, Павло був готовий побачити свою ситуацію очима віри в зовсім іншому вигляді і цим здивував більшість людей: «Бажаю ж я, браття, щоб віддали ви, що те, що сталося мені, вийшло більше на успіх Євангелії, бо в усій преторії та всім іншим стали відомі кайдани мої за Христа. А багато братів у Господі через кайдани мої посмілилися та ще більше відважилися Слово Боже звіщати безстрашно» (Флп.1:12-14). Ці сильні слова виходили з внутрішньої радості служіння Богові, яку

переживав Павло, незважаючи на обставини. Ні в якому іншому посланні це не висловлюється з такою теплотою і наполегливістю.

У в'язниці Павлу не дозволяли виступати перед натовпом, робили його становище нещасним, але це не зламало його. Радість відчуття і переживання Бога, істини і світла поглинали будь-які страждання. Про свої негаразди Павло сказав дещо важливе: «Тому любо мені в недугах, у прикростях, у бідах, у переслідуваннях, в утисках через Христа. Коли бо я слабкий, тоді я сильний» (II Корф.12:10). Він зміг піднятися над безліччю своїх страждань, а свою духовну силу приписував шукав у справжньому джерелі – Ісусу Христі. Павло казав: «Я все можу в Тім, Хто мене підкріплює, в Ісусі Христі» (Флп.4.13). Своім прикладом він показав як виглядає людина, для якої прикладом життя є Христос: «Бо свята людяність є нашими сходами, по яким ми зможемо піднятися до пізнання Бога. Тому ті, хто бажають піднятися... нехай розвивають в собі перш за все людяність Христа» [Barth 1992: 152]. Павло навчився бути задоволеним при будь-яких обставинах і, підбадьорюючи людей, він говорить: «Умію й я бути в упокоренні, умію бути й у достатку. Я привчився до всього й у всім: насичатися й голод терпіти, мати достаток і бути в недостатці» (Флп.4:12). Павло, кинутий у в'язницю, почув радість наповненості життя, не знаючи буде він жити, чи помре. Отаку радість він передає у Посланні до Филип'ян. Епафродит, через якого филип'яни надсилають Павлу матеріальну допомогу і підтримку, стає його вісником. Церква у Филип'ях відрізнялась щедрістю у підтримці апостольського служіння (Флп.1:5; 4:15-16; Дії апостолів 16:15). Павло вдячний їм за таку підтримку, радіє цьому, розхвалює Епафродита, називаючи його братом і помічником у благовісті (Флп.2:25). Епафродит розповів апостолу про становище їх церкви: було схоже, що їх спокушають лжепророки. Але филип'яне встояли і Павло хвалить їх сталість і, розуміючи особливості людської слабкості, щоб зберегти їх від падіння, додає настанови і виражає вдячність «за вашу участь в Євангелії від першого дня аж дотепер» (Флп.1:5). Розуміючи складнощі життя филип'ян, Павло, для їх підтримки, обіцяє відіслати до них Тимофія, коли той буде вільний, підкреслюючи не особистість Тимофія, а його вірність (Флп.2:20-21), тому зараз відправляє Епафродита. Можливо Епафродитом оволоділа ностальгія (навіть захворів) і він хотів перервати свою місію і повернутися у Филиппи, і Павло, розуміючи тугу Епафродита, називає його хворобу чеснотою і підкреслює, що навіть в такому стані він служить Богові і громаді, не жаліючи самого себе: «бо за діло Христове наблизився був аж до смерті, наражаючи на небезпеку життя, щоб доповнити ваш нестаток служіння для мене» (Флп.2:30). Павло зауважує, що це і є кращим проявом віри – допомагати людям та працювати заради істини. І, розуміючи складний стан Епафродита, а можливо і його слабкість, замість закида, буде справжній «золотий міст» для цієї людини: апостол відправляє його у Филиппи з Посланням. Для Павла присутність Епафродита була втіхою, але й

одночасно радіє з приводу його відправки у Филиппи; він буде щасливим, коли Епафродит повернеться до своєї церкви: «Тож прийміть його в Господі з повною радістю, і майте в пошані таких» (Флп.2:29). Павло написав цього листа як подяку за подарунки, які йому прислали филип'яни. На відміну від лицемірних коринфян і непостійних галатів, филип'яни завжди підкорялись кожному слову і вченню апостола. У Посланні до филип'ян Павло радіє їх дару не тому що потребує, а тому що бачить їх щедрість, бо той, кому достатньо дарів від Бога, ніколи не буде жебраком у душі: блага міряють не достатком багатства, а волею Бога, яку пізнають у справі і задоволені «з того, що мають» (Флп.4:11). Павло хвалить людську доброту і щедрість: коли ви допомагаєте, то не біднішаєте. Бог вам дасть усе, що ви потребуєте, бо щоб щось мати, треба щось віддавати. Павло давно не спілкувався з филип'янами і, можливо вважав, що його забули, але сталося навпаки. Апостол радіє не дару і навіть не людям, які його принесли, радіє плоду – своїй місіонерській роботі, яка йде на благо самим дарувальникам: «Кажу це не тому, що шукав я давання, я шукаю плоду, що примножується на річ вашу» (Флп.4:17). Павло відчуває себе збагачений цим даром, бо знає, що він є *жертва*, яка потрібна Богові: «Та все я одержав, і маю достаток. Маю повно, прийнявши від Епафродита, що ви послали, як пахощі запашні, жертву приємну, Богові вгодну» (Флп.4:18).

У Посланні Павло обговорює деякі справи, які стосуються людських відношень між ним і церквою у Филиппах, і кожен раз підкреслює, що будь-яка молитва про них до Бога наповнена радістю: «Завжди у вській молитві своїй за всіх вас чиню я молитву з radoщами» (Флп.1:4). Павло радіє участі филип'ян у благовісті і підкреслює, що бачить необхідність залишатися на землі заради них, як апостол своїх церков, зі своїми братами заради їх зростання і радості у вірі. В цьому вчинку апостол виявляє не стільки святість, скільки свою людяність, бо «...людяність кожної людини складається у визначеності її буття як спільного з іншою людиною. Справжня людина має людяність не в тому, що вона є для себе, а в тому, що вона є з іншими людьми, не на одинці, а вдвох. Тільки так перебуває вона в своєрідності людського буття, відповідає своєму призначенню бути союзником Бога. Тільки так людина є істотою, для якої є Людина Ісус» [Barth 1992: 84-85]. Якщо смерть заради віри, то він готовий померти (1:27-2:16), така смерть заради спасіння позбавлена трагізму: «Доповніть ви радість мою» (Флп.2:2) Для Павла апостольське служіння, благодать і відповідальність перед людьми складає єдине ціле. Тому Павло каже: «Я радію та тішуся разом із вами всіма. Тіштеся тим самим і ви, і тіштеся разом зі мною!» (Флп.2:17-18). Він радіє від того, що вони разом і вони його слава. Павло, завдяки духовному піднесенню, побачив Бога, істину і йому вдалось своїм служінням встати на цей шлях віри і свободи, які втілились у його радість і славу. Филип'яни, що бачуть і чують його, стають причетними до того, що він є. В цьому сенс відношень: «Я радію» і «Радійте» - це *вісь* Послання (Флп.1:18; 4:4). Ця тема знаходить відгук у

віруючих, і стає джерелом надхнення, дозволяє залишатися стійкими перед негараздами. Є одна особливість його заклика: він використовує дієслівну форму: «Я радію!», «Радійте!» Тільки через справу можна знайти вищу точку всієї земної проблематики: не тільки Бог вам відкривається, але й ви йдете назустріч Богові. Павло усіма засобами закликає филип'ян зберігати згоду між собою, змирнено звертається до них, а не наказує, з проханням про єдність, бо знає, що прохання здібно проникнути у їх душі «Отож, коли є в Христі яка заохота, коли є яка потіха любові, коли є яка спільнота духа, коли є яке серце та милосердя, то доповніть радість мою: щоб думали ви одне й те, щоб мали ту саму любов, одну згоду і один розум!» (Флп.2:1-2); і закликає їх: «виконуйте своє спасіння» (Флп.2:12). Спасіння розуміється як призначення людини, тобто те, за допомогою чого вона удосконалюється. І обов'язок людини – прийняти це призначення, навіть тоді, коли є перешкоди, так людина стає світильником, який сяє у темряві світу: «як світла в світі» (Флп.2:15). Світильники просвітлюють інших, але цього замало, бо повинна сяяти чистота життя, «додержуючи слово життя» (Флп.2:16). «Шлях власної праведності складається з окремих кроків у напрямку зростаючого досягнення. Кожний етап на цьому шляху вже і є ціль. Людина проходить формування, зростає, набуває, засвоює, робиться благочестивіше, все краще і більш впевненою» [Barth 2002: 48].

Радість в Посланні апостола Павла до Филип'ян – це радість в Богові. «Радійте в Господі завжди, і знову кажу: радійте!» (Флп.4:4) – це слова людини, у якої було менш за все радити, ніж у будь когось іншого (Павло у цей час перебував у в'язниці). В Посланні до Филип'ян наголосуються на відданості Богові навіть у скрутному становищі, яке не завадить радити в Богові. Радість в Богові – це пошук і дисципліна на все життя. Роки і десятиліття йдуть на те, щоб навчитися радити в Богові. Квітка проростає, але з часом вона зміцнюється, росте і квітне, а її корені стають глибші і сильніші. Християни відчувають справжнє зростання, коли зростають в пізнанні і любові: «І молюсь я про те, щоб ваша любов примножалась ще більше та більше в пізнанні й усяким дослідженні» (Флп. 1:9). Адже чим більше людина пізнає, тим більше зростає в неї любов: «щоб ви досліджували те, що краще» (Флп.1:10), люди вчаться тому, що приносить їм благо.

Розуміння і відчуття присутності Бога – це те, що відганяє страх, занепокоєння і веде до миру. «Ні про що не турбуйтеся, а в усьому нехай виявляються Богові ваші бажання молитвою й проханням з подякою. І мир Божий, що вищий від усякого розуму, хай береже серця ваші та ваші думки у Христі Ісусі» (Флп.4:6-7). Життя у спілкуванні з Богом дозволяє пережити радість, яку випробували филип'яни. Радість завжди відображає життя, його самі високі моменти, задоволення від отриманої впевненості та самореалізації. Радість віруючої людини нерозривно пов'язана з її особистим досвідом віри, уваги і довіри до ближнього, і, як результат – духовне оновлення. Радість невіддільна від способу життя віруючої

людини, але їй не треба пов'язувати з добрими моральними якостями, які достойні похвали: без внутрішнього світла, яке розкривається завдяки Богові, моральні якості і дії людини не будуть мати ніякої радості; радість проявляється лише в духовному оновленні в людяності людини. «Радійте у Господі завжди, і знову кажу: радійте!» (Флп.4:4) – це вперте звернення не зважаючи ні на що, яке Павло протиставляє у Флп.1:8 і 2:17-18 стурбованості або зневірі. І тут мова йде не про радість, яку відчують люди час від часу, а радість і Богові, в повноті життя: радіти, втішатися, бути сильними. «Повнота життя можлива лише у єдності духовного і земного; люди живуть у звичайному світі, і вони повинні знати, що тут є порядки, з якими треба, у всякому разі, рахуватися» [Barth 2002: 82]. Апостол Павло каже, що світ прекрасно знає що добре, а що погано, а знання добра є пізнання Бога лише тоді, коли людина дотримується заповідей. Тому християнство стало не етикою, а пізнанням і розкриттям Бога в людині, дотримуватись заповідей – це робити те, що робить людину кращою, щасливою і радісною.

Послання до Филип'ян є одним із самих чудових документів християнської людяності, радістю віри, яка ґрунтується на справжньому розумінні унікальної ролі Христа у спасінні всіх, хто сповідує Його (Флп.2:11; 3:8-12, 14, 20-21). Павло писав про життя, сповнене радості, миру і задоволення, хоча в цей час сам страждав і перебував у в'язниці. Його лист надихає, його впевненість нагадує про Божу мудрість і контроль у важкі моменти життя, його хвилювання кидують виклик у цьому пугівнику по радості. Павло свідчить про свою задоволеність і радість і показує те, що йому допомогло впоратись з складними обставинами життя: християнська щедрість, християнська вченість і християнська довіра. Щедрість филип'ян по відношенню до Павла була завжди присутнім почуттям. Власне ставлення християн до складних обставин у важкі часи робило їх мужніми і сильними, формувало самодисципліну, при якій людині не потрібно було більше, ніж вона має. І, нарешті, Павло був задоволений, тому що Бог (у будь-які складні або легкі часи) заслуговував довіри і прославлявся; навіть коли (за мирською мірою) не уявлявся таким. Апостол вчив бути задовільними, і тому вчив довіряти і радіти світу і життю.

Список використаної літератури

- Біблія. <https://bibleonline.ru/bible/ubio/php-1/> (Біблія Івана Огієнка)
- Barth, K. (1992) *Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe*: Band 15: III.2 45-46: Das Geschöpf II. Theologischer Verlag Zürich, 294 s.
- Barth, K. (2002) *The Epistle the Philippians*, London, Westminster John Knox Press, 142 p.

Natalya Bevzyuk

**THE HERMENEUTICS OF JOY IN THE EPISTLE OF THE APOSTLE
PAUL TO THE PHILIPPIANS**

The article is an attempt to carry out a hermeneutic analysis of the biblical text of the Epistle of the Apostle Paul to the Philippians. The article is also part of the development of biblical hermeneutics in Ukraine. The main attention is paid to the concept of "joy" as the main constant and meaning-making basis for understanding the meaning of human life. "Joy" is considered not as a feeling, but as an action, thanks to which a person determines the main values of his existence: faith, service to God and people, understanding and acceptance of weakness and indecision in difficult times, acceptance of suffering as a form of strengthening his beliefs, and, in the rest the rest, great trust in God. Such human properties, which the Apostle Paul speaks about, form the integrity of the spiritual world, self-discipline and fill life. At the same time, they are the basis for perceiving the world in joy, because no matter what achievements or mistakes befall a person, he always has a reason to rejoice – the path to God leads a person to salvation, emphasizes the Apostle Paul.

Keywords: Bible, Apostle Paul, joy, Philippians, faith, prayer, service, trust, salvation.

References

- The Bible.* <https://bibleonline.ru/bible/ubio/php-1/> (Bible of Ivan Ohienko).
Barth, K. (1992) *Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe:* Band 15: III.2 45-46: Das Geschöpf II. Theologischer Verlag Zürich, 294 s.
Barth, K. (2002) *The Epistle the Philippians*, London, Westminster John Knox Press, 142 p.

Стаття надійшла до редакції 27.04.2023

Стаття прийнята 27.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306548](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306548)

УДК 172:32:304

Наталія Бородіна

СМІХ ТА ДЕГУМАНІЗАЦІЯ: ЧИ МОЖНА СПІВЧУВАТИ АКУЛІ?

Жорстокі жарти є розповсюдженими за часів війни, але викликають питання з приводу дегуманізації. Необхідно визначення принципу «дозволеної міри жорстокості» в жартах, які мають підвищений рівень жорстокості та щодо яких експерти мають сумніви щодо їхньої відповідності нормам моралі.

Ключові слова: *теорія невідповідності, комічні аморалісти, комічні моралізатори.*

Нещодавно українське суспільство сколихнуло дебати: чи можна сміятися з жартів про акулу, яка з'їла російського туриста?

Ступінь розробки проблеми:

До феномену безпрецедентної підтримки акулі в українському суспільстві звертались дуже відомі персони: вчені-філософи (О. Хома), письменники (О. Забужко, А. Бондар), лауреат Нобелівської премії (О. Матвейчук), психологи (К. Голцберг та С. Ройз), позаштатний радник президента О. Арестович, волонтери, політики та багато інших медійних осіб.

Аргументація здебільшого проходила в емпіричній площині – коли згадувались злочини росіян і немов би «зважувалась» важкість злочинів – чи достатньо вони важкі, щоб надати українцям права на підтримку акули? Але емпірична площина не є достатньою для прийнятті рішення – необхідно дослідити, за яким принципом приймати це рішення.

Мета дослідження – визначення принципу «дозволеної міри жорстокості» в жорстоких жартах, на прикладі жарту про акулу.

Акулячий кейс, або, як називали його деякі ЗМІ «синдром акули» («Zmín», «Радіо свобода» etc) показав дуже багато проблем, з якими зіткнулось українське суспільство під час війни – чи дозволені жорстокі жарти під час війни і навіть більш широке питання – чи дозволено сміятись взагалі.

Якщо виділяти дослідницькі позиції, то перш за все слід зазначити, що існує досить вузька група «радикалів», які вважають, що сміх, веселощі та жарти неприпустимі під час війни (саме вони приходять в коментарі з мовою ненависті з приводу будь-якої нетрагічної події). Ці противники сміху були неодноразово критиковані, що сміх, розваги та відпочинок під час війни – це дозволене і навіть корисне явище. Тому зараз позначимо це питання як вирішене – жартувати під час війни можна (в тому числі за допомогою мемів) і зосередимося на більш вузькому питанні – де межа дозволеної жорстокості в цих жартах?

Означимо фактичний бекграунд: росіяни підривають дамбу Каховського водосховища, гине багато людей і ще більше тварин. В цей

час «у місті Хургада, що на узбережжі Червоного моря, тигрова акула напала на чоловіка, котрий плавав у морі. Виявилося, що він приїхав до Єгипту разом із батьком за кілька місяців до цього з Росії. Після інциденту влада Єгипту закрила пляж, а акулу впіймали. Її пізніше передали на дослідження через «аномальну поведінку», а нині з'явилось повідомлення, що рибу забальзамують та виставлять у музеї» [Радіо свобода 2023].

Українське суспільство почало масово генерувати меми та жарти про акулу і висловили багато підтримки її діям. Частина дослідників засудило це, як «розлюднення» та дегуманізацію, частина виправдала.

Систематизуємо аргументи «прибічників акули» та дозволеності жорстокого гумору під час війни:

1) *Доречність розлюднення та недоречність гуманізму.*

Найбільш яскраво цей аргумент озвучив О Хома: «Не мені судити, наскільки ми "розлюднили" своїх ворогів і перетворилися на драконів. За такої війни не жили навіть мої батьки, тому насправді я не знаю, якою є норма "розлюднення" в часи, коли всю твою країну хочуть методично винищити. Власне, зараз ми й навчаємося цієї гіркої науки, що випала на долю моїх бабусь, які чомусь не поспішали нею ділитися. Зазначу лише, що чорний гумор – дуже слабка форма ненависті, у розпал війни – майже вегетаріанська» [Хома 2023].

Згідно О. Хоми гуманізм не може бути доречним за часів нелюдської жорстокості ворога: «Біда тому, хто забуде, що під сонцем є час любити, але є і час ненавидіти (саме так і написано, між іншим – ненавидіти). Моралізувати в недоречний час – це завдавати моралі найбільшої шкоди, виставляючи її не лише безглуздою і жорстокою, це ще було б пів біди. Це означає робити дещо гірше – вихолощувати її, перетворюючи на порожню фальшиву балаканину.

Один з важливих уроків, які нам треба засвоїти: недоладне моралізування гірше за аморальність. Це навіть не фарисейство, це просто повна інтелектуальна... безвихідь.

Цієї профануючої недоречності треба боятися більше, ніж мемів про акулу. Це дуже схоже на старий радянський анекдот про галантність і посилення маразму в Політбюро: коли на похоронах заграла музика, тільки Брежнев і Черненко здогадалися запросити дам на танець.

Танець – добра річ, галантність – теж не погана. Але обоє не дуже доречні на похоронах» [Хома 2023].

2) *Віктімблеймінг – звинувачувати українців, які є постраждалими стороною в конфлікті, є недоречно.*

О. Забужко: «БРИТВА АКУЛИ». Перепрошую, але це настільки очевидно, що аж ніяково писати: спроба в розпалі геноциду вмовити жертві геноциду почуття вини за чорний гумор на адресу країни-ката є класичною, підручничково чистою ПСО з віктімблеймінгу. (Так, цьому вчать; так, це давно й докладно розроблена політтехнологія, не буду повторювати тут те, що вже 100 раз писала – і в «І знов я влізаю в танк», і в

«Найдовший подорожі») той, хто в мить, коли ви, перебуваючи всередині катівні, забуваєтесь полегшеним сміхом, зараз же мчить до вас з криком «не смей!» – це не друг вам, хоч би скільки запевняв у протилежному, – це вохра, ворожий «психологічний наглядач» – аб'юзер, – і для вас, з погляду вашої безпеки, не має жодного значення, чому і як він на такій роботі опинився: хто б то не був – «давайдосвіданія» [Забужко 2023].

3) Схожим є аргумент про *необхідність емоційної розрядки* для українців, які є жертвами конфлікту. Надзвичайний і повноважний посол України в США Оксана Маркарова: «Жертві, яка бореться, намагаються відмовити навіть у праві на емоцію щодо ката. Як колись радянські росіяни під час Голодомору відмовляли нам в праві оплакати померлих і намагались вкрасти навіть пам'ять про наше горе» [Маркарова 2023].

Аргументи тих, хто засудив «синдром акули», зводяться до головної тези - *ми повинні відрізнитися* від жорстоких росіян. Саме до цього апелюють Матвійчук, Арестович і Дзюренко.

Як зазначає Gennadiy Druzenko, український правник, громадський активіст – «кепкувати та тішитись зі смерті людини, то чим ми відрізняємось від орди, яка вбиває нас і плюндрує нашу землю тільки тому, що ми українці? ... Якщо ми претендуємо, що наша війна – це не просто війна української зграї проти російської зграї, а екзистенційний двобій за гідність, людяність і свободу, треба щось робити з "синдромом акули". Бо не згледимось і станемо неймовірно схожі на україномовних москалів з козачкими вусами та чубами...» [Друзенко 2023].

Схожий аргумент у Арестовича: «Виграти війну з Росією - це ще значить, не перетворитися самим на Росію. Судячи з кількості (і якості) жартів про вбитого акулою росіянина, розлюднення вже тут. А якщо воно тут, у Вас, значить Ви – програли. Ви, такі гарні, програли банальному, сірому, нудному злу. І самі стали злом – банальним, сірим, нудним» [Арестович, 2023].

Аргумент лауреатки нобелівської премії О. Матвійчук миру звучить дуже схоже: «Я б нічого взагалі не писала, але «синдром акули» небезпечний. На війні завжди є загроза стати дзеркалом іншої сторони. Коли кожного дня стикаєшся з жорстокими вбивствами, катуваннями та тотальним руйнуванням, складно зберігати людяність посеред виру людського горя. Але ми і це зможемо» [Матвійчук 2023].

Як показало порівняння, аргументи захисників акулячого гумору більш різноманітні. Політологи навіть побачили за віктімблеймінгом акулячого кейсу спробу лишити українців голосу та зробити винними в злочинах росіян: «Міжнародні організації, що вже багато років як відірвалися від реального життя та існують виключно в форматі обурення, що висловлюється з трибуни конференції п'ятизіркового готелю в Швейцарії, усіма силами намагались протягнути зв'язок між кричущими російськими злочинами та якимись дрібницями з українського боку» [Сумленний 2023].

Але розберемо принцип, за яким було обрано критерій – «чи можна/чи не можна дозволяти жорстокий гумор»?

Якщо відволіктися саме від українського аспекту, ми отримуємо більш широку дискусію про те, чи зобов'язаний гумор підкорятися моралі, чи він існує за власними правилами. Цей конфлікт названий Стейнертом «дискусія комічних аморалістів та комічних моралізаторів» [Steinert 2017]. Найбільш відомим представників комічних моралізаторів сучасності можна назвати Смутса, а найбільш відомим представником комічних аморалістів Кіанпура К. та Скотта Вудкока.

Але щоб аналізувати їхні аргументи, треба згадати, що за ними лежать платформи сприйняття гумору як 1) почуття зверхності (в такому разі гумор схиляється до дискримінації і дійсно, моральний контроль є жорсткою необхідністю, щоб не допустити дискримінації), 2) теорія розрядки (якщо брати перше «гідралічне визначення, запропоноване Фрейдом – «це несвідомий процес пропускання придушених думок і почуттів у свідомий розум» [Freud 1974] або Шефтсбері – «Природні вільні духи геніальних людей, якщо їх ув'язнити чи контролювати, знайдуть інші шляхи руху, щоб полегшити себе в своїх обмеженнях; і будь то бурлеск, мімікрія чи буфонада, вони в будь-якому разі будуть раді висловитися та помститися своїм примусам» [Shaftesbury 1709] тоді дійсно комічне (як природно-тваринне, темне та несвідоме) виглядає небезпечно і потребує морального контролю. Але від теорії зверхності дослідники сміху та гумору відмовилися ще два століття тому, так і теорія розрядки в класичному вигляді вже не відображає сучасний стан науки, хоча широко цитується масами, які в акулячому кейсі виправдовували жорстокі жарти саме через необхідність ефекту розрядки.

У центрі сучасних досліджень є теорія невідповідності, яка вже не висвітлює проблему співвідношення комічного та морального не так однозначно. Ще у 1779 році було представлено перше визначення теорії невідповідності – наш сміх, «схоже, виникає з погляду на речі, які несумісні, об'єднані в одну сукупність». Причиною жартівливого сміху є «дві або більше непослідовних, невідповідних або невідповідних частин чи обставин, які вважаються об'єднаними в один складний об'єкт чи сукупність, набуваючи певного взаємного відношення через особливий спосіб, у який розум їх помічає» [Beattie 1779].

І тому комічність дуже часто не відповідає саме нашим моральним очікуванням і через те стає смішною.

Шмалцрайд приводить в якості дуже аморального анекдот про росіян: «Why does the Russian always steals two cars in Germany? Because on his way back he needs to go through Poland» [Schmalzried 2014] (Чому росіяни завжди крадуть дві машини в Германії? Тому що по дорозі назад їм треба проїжджати крізь Польщу). Але цей анекдот був одним з топових в Європі та Америці, хоча з точки зору дискримінації та булінгу ми можемо знайти тут ознаки і першого і другого.

Прибічники комічного моралізаторства стверджують, що «Moral flaws (recognized, that is) arouse moral disgust. Moral disgust inhibits amusement. To the extent that immoral jokes raise moral disgust in the listener or reader, this disgust trumps amusement» [Smuths 2013] (порушення моралі не можуть бути смішними, тому що аморальність викликає огиду, а огида гальмує розваги).

Але після того, як до дослідження приєдналися психологи та нейробиологи, з'явилися емпіричні докази того, що огидні сцени викликають змішані почуття веселоців і огиди [Hemenover & Schimmack 2007]. Таким чином необхідність обмежувати сміх мораллю (інакше він викличе почуття огиди, та не буде смішним), наразі піддається сумнівам.

На думку Смутса, в деяких випадках моральна чеснота допомагає нам розпізнати суть жарту, тому він робить висновок, що жарт є смішний частково через його моральну силу. Протилежні аргументи, що як раз порушення моралі є для нас неочікуване і тому і викликає сміх.

Як зазначає Кіанпур, найбільш популярним є поміркований комічний аморалізм: «Ця позиція не зобов'язує нас до погляду, що аморальність завжди робить жарти смішнішими, але більш скромно стверджує, що аморальність може зробити жарти смішнішими» [Кіанпур 2021]. Комічний аморалізм не закликає нас робити жарти максимально аморальними, скоріше він закликає визнати, що нам подобаються жорстокі аморальні жарти та запрошує до діалогу, що нам робити з цим далі і як зменшити потенційну шкоду від цих жартів.

Помірний комічний аморалізм узгоджується з помірним комічним моралізаторством – коли жорстокості та аморальності в жарті забагато, він перестає здаватися смішним, але знову таки, тут багато залежить від бекграунду людини, яка сприймає цей жарт. Наприклад, фільм «Загін самогубців-2» багато критиків описували як дуже веселий і припустимо жорстокий. Так, у своїй статті для *Variety* Оуен Глейberman назвав фільм тим, чим «мав бути перший “Загін самогубців”», і сказав, що «“Загін самогубців” оживає з шипінням, як повнометражний фільм за коміксами. У постановці є похмура руйнівна радість» [Глейberman 2021]. Але багато глядацьких відгуків на сайтах описувало цей фільм як «треш і крінж» [Uakino 2021], тобто вважало цей гумор неприпустимо потворним, і через це несмішним.

Стейнерт зауважує, що сприйняття прийнятної міри аморалізму жарту залежить ще і від того, хто є наратором: «Зневажливий жарт відомого антисеміта або расиста не смішний для більшості людей. Але той самий жарт може бути смішним, коли член стереотипної групи розповідає це, тому що ми знаємо, що він не має будь-які злі наміри» [Steinert 2017].

Тобто, оцінюється ще і співвідношення «наратор-мета» – якщо наратор «форсить» жарт, тобто за допомогою комічного закликає нас на свій бік і має маніпулятивну мету, то такий жарт з більшим відсотком імовірності сприймемо як несмішний.

І таким чином ми знову повертаємось до акули. Яким наратором є українці в жартах про акулу і яка мета у них?

З одного боку, їх можна запідозрити в маніпулятивності, адже українці потребують допомоги і через дегуманізацію росіян можуть отримати більше допомоги. Але перш ніж звинувачувати українців в маніпулятивності, згадаємо, чому вони потребують допомоги – країна, яка більше України в 28 разів, напала і винищує українців. Моральну огиду можуть викликати жарти, в яких кривдник (расист, антисеміт і т. п.) намагається перетягти нас на свою сторону і залучити до дискримінації. Дискримінацією ми називаємо ситуацію, коли порушені права потенційно вразливої частини населення. Тому в даному випадку моральну огиду повинні викликати жарти росіян, за допомогою яких вони дегуманізують українців, щоб було більш зручно їх вбивати.

Наприклад, коли Росія свідомо нищила українські електромережі, росіяни масово жартували, що без Росії всі українці вимруть з голоду (російський сайт з анекдотами, рубрика «про хохлов»): «Хохол притягує додому зайця і каже дружині:

- На, засмаж мені його на салі.
- Так немає ж у нас сала ...
- То засмаж його на олії.
- Немає в нас олії.
- То засмаж мені його просто так!
- А-а, у нас і газу немає.

Хохол мовчки бере зайця і викидає його у вікно. Заєць схоплюється і кричить:

- Хай живе вільна Україна!» [Анекдоти 2023].

З одного боку це типовий віктімблеймінг – в трудному становищі українців винний не напад росіян, а самі українці, які захотіли свободи. З іншого боку, жарт є дискримінаційним буллінгом, тому що радіє з приводу голоду і відсутності гідних умов життя.

Цікавою особливістю жорстокого гумору в даному випадку є те, що українці можуть прочитати і зрозуміти образливі жорстокі жарти про себе, які продукують росіяни, через те, що українці знають російську мову. А от росіяни українського не знають, тому здебільшого отримують інформацію тільки зі своєї інформаційної бульбашки, до того ж роскомнадзор блокує українські сайти.

Що в цій ситуації може зробити жарт про акулу? В одному з мемів проникливо зображена багатоповерхівка, що падає і маленькі опори, що намагаються її втримати з підписом: «моя кукуха» (будівля) та «акула в Єгипті» (опори) [twitter 2023].

**Висновки:**

Прийняття рішення з приводу припустимої або неприпустимої жорстокості жарту не повинно керуватись принципом рівноваги «а вони нас теж ображають, тому нам можна», бо в такому разі дійсно не зрозуміло, а в чому різниця між сторонами конфлікту.

Оцінка припустимої міри жорстокості повинна супроводжуватись аналізом мети наратора: чи намагається цей жарт не тільки зробити аморальне смішним (що є припустимо, як наприклад жарти про читерство на іспитах), але й чи намагається він посилити рівень дискримінації та/або закликати до булінгу? Якщо це так, то такий жанр може здаватися смішним для групи, яка дискримінує інших, але він є неприпустимим і вимагає суспільного засудження.

Тобто якщо євреї розповідає анекдот про «не шкодуйте заварки» – він має на це право у якості самоіронії, а от коли представник іншої національності намагається пожартувати про жадібність євреїв – то це вже є ознакою дискримінації. Інколи визначити наратора може бути важко, бо ганебні анекдоти про Україну можуть розповідати і «українці» які знаходяться під впливом московської пропаганди – але за характером наративу ми можемо одразу визначити, що це частина дискримінаційного наративу, нав'язаного Москвою.

Як зазначає Стейнерт «Моральна огида до того, хто розповідає жарт перекидається на сам жарт. Ми могли запідозрити, що той, хто розповідає злий анекдот, хоче, щоб ми схвалили його принизливе ставлення або стереотипи, на яких ґрунтується жарт» [Стейнерт 2017].

Чи дає жорстокий гумор розрядку? Дуже сумнівно, особливо якщо згадати історію теорії розрядки, яка на сьогоднішній день не має достатніх факторів для її прийняття. Чи дає жорстокий гумор дегуманізацію? Так, тому не можна заохочувати його як припустимий по відношенню панівної більшості до національних меншин та потенційно вразливих соціальних груп (наприклад, дуже популярні в радянські часи жорстокі анекдоти про дистрофіків).

Список використаної літератури

- Адамович, Н. (2023) *“Синдром акули” в українських мережах: дегуманізація, психотерапія чи віра в стихійну справедливість?*, у: *Zmina*. URL: <https://zmina.info/articles/syndrom-akuly-v-ukrayinskyh-merezhah-degumanizaciya-psyhoterapiya-chy-vira-u-stihijnju-spravedlyvist/>
- Анекдоти* (2023) URL: <https://anekdoty.ru/pro-hoholov>
- Арестович, О. (2023) *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/alexey.arestovich/posts/pfbid02dbZ9mRKcJVfWheKPHUmW3TPFtPGLB68R7fR6o6MKdZAXvyFXV4i1ZVVKvUJKrphMl>.
- Друзенко, Г. (2023) *Facebook*. URL: <https://www.facebook.com/gennadiy.druzenko/posts/pfbid02Yg5fRmN34gMmZhG9UrPUGaMfeSMtkP7AT13Qn28kH5vCiztv8gCD9LbwarKvuMауl>.
- Забужко, О. (2023) *Facebook*. URL: https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/792869938871152?ref=embed_post.
- Логунов, Б., Некреча, К. (2023) *«Синдром акули»: чому напад риби у Євипті спричинив дискусію у соцмережах серед українців?*, у: *Радіо свобода*. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/syndrom-akuly-napad-ryby-yehyp%D0%B5t-dyskusiya/32458824.html>.
- Маркарова, О. (2023) *Facebook*. URL: https://www.facebook.com/oksana.markarova/posts/6292711840805551?ref=embed_post.
- Сумленний, С. (2023) *Акулячі сльози. Чому українців соромлять за природу лють*, у: *Нова газета*. URL: <https://nv.ua/ukr/opinion/kompleks-zhertvi-chomu-ukrajincyam-dorikayut-za-zharti-nad-akuloyu-ostanni-novini-50331353.html>
- Твіттер (2023). URL: <https://twitter.com/akochehura>.
- Туш, К. (2023) *Право на гумор: чому українці можуть собі дозволити жарти про акулу*, у: *TCH*.

- URL:<https://tsn.ua/lady/news/obschestvo/pravo-na-gumor-chomu-ukrayinci-mozhut-sobi-dozvoliti-zharti-pro-akulu-2348563.html>.
- Xoma, O. (2023) *Facebook*. URL: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02NEBYkUpCnkd1MkaDietbTE1QvVQhDKZWkvKQFb1oqmjS5KnpUP5oRio8ywMJzJpUGl&id=100006443077185.
- Beattie, J., (1779) *Essay on Laughter and Ludicrous Composition*, in: *Essays*, 3rd^{ed}., London.
- Freud, S., (1974), *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, James Strachey (tr.), New York: Penguin.
- Gleiberman, O. (2021) *'The Suicide Squad' Review: James Gunn Stages a Do-Over With Destructive Style*, in: *Variety*. URL: <https://variety.com/2021/film/reviews/the-suicide-squad-review-idris-elba-margot-robbie-james-gunn-1235028666>.
- Hemenover, S. H., & Schimmack, U. (2007) *That's disgusting! ..., but very amusing: Mixed feelings of amusement and disgust*, in: *Cognition & Emotion*, 21(5), 1102–1113. URL: <http://doi.org/10.1080/02699930601057037>.
- Kianpour Connor, K. (2021) *It's Still Funny Though: A Defense of Moderate Comic Immoralism*. URL: https://www.academia.edu/43757835/Its_Still_Funny_Though_A_Defense_of_Moderate_Comic_Immoralism
- Schmalzried, L. K. (2014) *Kunst, Fiktion und Moral: die Relevanz des moralischen Werts eines Kunstwerks*. Münster: Mentis.
- Shaftesbury, Lord, (1709) *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, republished in 1711, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 1st ed., London (4th edition in 1727).
- Smuts, A. (2009). *Do Moral Flaws Enhance Amusement?*, in: *American Philosophical Quarterly*, 46(2), 151–162.
- Smuts, A. (2013) *The Salacious and the Satirical: In Defense of Symmetric Comic Moralism*, in: *Journal of Aesthetic Education* 47 (4):45–62. URL: <https://scholarlypublishingcollective.org/uip/jae/article-abstract/45/4/34/233276/Grounding-Moralism-Moral-Flaws-and-Aesthetic?redirectedFrom=fulltext>.
- Steinert, S. (2017) *Amusement and Beyond – Challenges and New Directions for the Philosophy of Humor*, Munich, University of Munich.
- Woodcock, S. (2014) *Comic Immoralism and Relatively Funny Jokes*, in: *Applied philosophy*. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/japp.12084>.
- Uakino (2023) URL: <https://uakino.club/filmy/genre-action/12488-zagn-samogubcv-msya-navilt.html>.

Nataliia Borodina

LAUGHTER AND DEHUMANIZATION: CAN SHARKS BE SYMPATHIZED?

Cruel jokes are common in wartime, but they raise questions about dehumanization. It is necessary to define the principle of “permissible level of cruelty” in jokes. Is it the dehumanization when jokes violate the moral norms?

Making a decision about the permissible or unacceptable cruelty of a joke should not be guided by the principle of balance “and they also offend us, so we can”, because in this case it is really not understood what is the difference between the victim and the offender.

Assessing of the acceptable degree of cruelty must be accompanied by an analysis of the narrator’s purpose: does the joke not only attempt to make the immoral funny (which is acceptable, such as jokes about cheating on exams), but also does it attempt to increase the level of discrimination and/or encourage bullying? If so, such a genre may seem funny to a group that discriminates against others, but it is unacceptable and requires public condemnation.

As Steinert notes, “The moral disgust of the one who tells the joke spills over into the joke itself. We might suspect that the person telling the bad joke wants us to approve of his derogatory attitude or the stereotypes on which the joke is based” [Steinert 2017].

Does cruel humor provide relief? It is very doubtful, especially if we recall the history of the detente theory, which today does not have sufficient factors for its acceptance. Does cruel humor dehumanize? Yes, that is why it cannot be encouraged as acceptable in relation to the ruling majority towards national minorities and potentially vulnerable social groups (for example, cruel jokes about dystrophies, which were very popular in Soviet times).

Keywords: *inconsistency theory, comic amoralists, comic moralizers.*

References

- Adamovich, N. (2023) “*Sindrom akuly*” v ukrainskikh setyakh: degumanizatsiya, psikhoterapiya ili vera v stikhiynuyu spravedlivost? [“Shark syndrome” in Ukrainian networks: dehumanization, psychotherapy or faith in natural justice?], in: Zmina. <https://zmina.info/articles/syndrom-akuly-v-ukrayinskyh-merezah-degumanizatsiya-psyhoterapiya-chy-vira-u-styhijnu-spravedlyvist/>
- Anekdoty* [Anecdotes] (2023) <https://anekdoty.ru/pro-hoholov>
- Arestovich, O. (2023) *Facebook*. <https://www.facebook.com/alexey.arestovich/posts/pfbid02dbZ9mRkCJVfWheKPHUmW3TPfPGLB68R7fR6o6MKdZAXvyFXV4i1ZVWkVUJKrphMl>
- Druzenko, G. (2023) *Facebook*. <https://www.facebook.com/gennadiy.druzenko/posts/pfbid02Yg5fRMN34gMmZhG9UrPUGaMfSMtkP7AT13Qn28kH5vCiztv8gCD9LbwarKvuMAYl>

- Zabuzhko, O. (2023) *Facebook*.
https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/792869938871152?ref=embed_post
- Logunov, B., Nekrecha, K. (2023) “*Sindrom akuly*”: *pochemu napadeniye ryby v Yegipte povleklo diskussiyu v sotssetyakh sredi ukraintsev?* [“Shark syndrome”: why did a fish attack in Egypt cause a discussion on social networks among Ukrainians?], in: *Radio svoboda*.
<https://www.radiosvoboda.org/a/syndrom-akuly-napad-ryby-yehyp%D0%B5t-diskusiyu/32458824.html>
- Markarova, O. (2023) *Facebook*.
https://www.facebook.com/oksana.markarova/posts/6292711840805551?ref=embed_post
- Sumlennyi, S. (2023) *Akuli slezy. Pochemu ukraintsev stydyat za yestestvennyu yarost* [Shark tears. Why Ukrainians are shamed for natural rage], in: *Novaya gazeta*.
<https://nv.ua/rus/opinion/kompleks-zhertvi-chomu-ukrajincyam-dorikayut-za-zharti-nad-akuloyu-ostanni-novini-50331353.html>
- Twitter (2023). <https://twitter.com/akochehura>
- Tush, K. (2023) *Pravo na yumor: pochemu ukraintsy mogut sebe pozvolit shutki ob akule* [The right to humor: why Ukrainians can afford shark jokes], in: *TSN*.
<https://tsn.ua/lady/news/obschestvo/pravo-na-gumor-chomu-ukrajinci-mozhut-sobi-dozvoliti-zharti-pro-akulu-2348563.html>
- Homa, O. (2023) *Facebook*. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02NEBYkUpCnkd1MkaDietbTE1QvVQhDKZWkvKQFb1oqmjS5KnUP5oRio8ywMJzJpUGl&id=1000064
- Beattie, J., (1779) *Essay on Laughter and Ludicrous Composition*, in: *Essays*, 3rd^{ed.}, London.
- Freud, S., (1974), *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, James Strachey (tr.), New York: Penguin.
- Gleiberman, O. (2021) *'The Suicide Squad' Review: James Gunn Stages a Do-Over With Destructive Style*, in: *Variety*. URL: <https://variety.com/2021/film/reviews/the-suicide-squad-review-idris-elba-margot-robbie-james-gunn-1235028666>.
- Hemenover, S. H., & Schimmack, U. (2007) *That's disgusting! ..., but very amusing: Mixed feelings of amusement and disgust*, in: *Cognition & Emotion*, 21(5), pp.1102–1113. URL: <http://doi.org/10.1080/02699930601057037>.
- Kianpour Connor, K. (2021) *It's Still Funny Though: A Defense of Moderate Comic Immoralism*. URL: https://www.academia.edu/43757835/Its_Still_Funny_Though_A_Defense_of_Moderate_Comic_Immoralism
- Schmalzried, L. K. (2014) *Kunst, Fiktion und Moral: die Relevanz des moralischen Werts eines Kunstwerks*. Münster: Mentis.

- Shaftesbury, Lord, (1709) *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, republished in 1711, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 1st ed., London (4th edition in 1727).
- Smuts, A. (2009). *Do Moral Flaws Enhance Amusement?*, in: *American Philosophical Quarterly*, 46(2), pp. 151–162.
- Smuts, A. (2013) *The Salacious and the Satirical: In Defense of Symmetric Comic Moralism*, in: *Journal of Aesthetic Education* 47 (4), pp. 45-62.
URL: <https://scholarlypublishingcollective.org/uip/jae/article-abstract/45/4/34/233276/Grounding-Moralism-Moral-Flaws-and-Aesthetic-redirectedFrom=fulltext>.
- Steinert, S. (2017) *Amusement and Beyond – Challenges and New Directions for the Philosophy of Humor*, Munich, University of Munich.
- Woodcock, S. (2014) *Comic Immoralism and Relatively Funny Jokes*, in: *Applied philosophy*. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/japp.12084>.
- Uakino (2023) URL: <https://uakino.club/filmy/genre-action/12488-zagn-samogubcv-msya-navilt.html>.

Стаття надійшла до редакції 1.04.2023

Стаття прийнята 1.05.2023

**РОЗДІЛ 3.
КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
СМІХУ**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306549](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306549)

УДК 1(091) 477 +17

Юлія Грибкова, Марія Кацуба

**ВИСМІЮВАННЯ ВАД УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У
ТВОРЧОСТІ МАНДРІВНИХ ДЯКІВ**

Сатирична література в Україні у XVII–XVIII ст. була частиною так званої «народної сміхової культури», яка офіційно не визнавалася. До неї належить і творчість мандрівних дяків. Насправді це була верства освічених людей, які з різних мотивів заробляли на хліб у мандрах країною. Їхня усна творчість особливо позначилася в українській культурі XVIII ст., вона сповнена критики вад тогочасного суспільства. Засобами сатири й гумору бурлескна й травестійна поезія дяків утверджує гідність людини, висміює суспільні порядки з метою їх покращення. Шквал критики спрямований зокрема проти священників і тогочасної суспільної еліти, що покликана подавати моральний приклад простим людям. Своєю основною метою мандрівні дяки вважали виховання в людині високих моральних чеснот.

Ключові слова: українське суспільство, бурлескна і травестійна поезія, мандрівні дяки, осуд суспільних вад, гідність людини.

Творчість мандрівних дяків в українській культурі знаменує яскравий спалах народних талантів у той час, коли відчувався занепад ідеалів Гетьманщини, в Україні впроваджувалося кріпацтво, свобода й гідність людини наражалися на величезну небезпеку поневолення російським царизмом – з одного боку, а польською шляхтою – з другого. Українські мандрівні дяки мали своїм прообразом верству середньовічних вагантів – вільних студентів, які мандрували університетами Європи і висловлювали в творчості своє світорозуміння, сповнене оптимізму, поваги до свободи людини й пошанування її гідності. Пласт мандрівних дяків в Україні складала в основному освічені люди, які з різних причин або на певний час, або цілком покинули навчання, як правило, в Києво-Могилянській академії, і шукали місце праці, або розваги у мандрах країною. Звідти й назва цієї групи людей. Особливо активізувалася їхня діяльність під час Різдва, чи Великодніх свят, коли простий народ на певний час звільнявся від тяжкої праці й міг присвятити увагу творчості мандрівних дяків.

Творчість таких людей, як правило, була відповіддю на запити суспільства, його найширших верств, автори прагнули порушувати актуальні питання повсякденного життя простих людей, критикувати вади окремих людей, чи суспільних верств і суспільства в цілому, щоб виставити ці вади на загальний осуд, закликаючи цим їх позбутися. Мандрівні дяки керувалися благородною метою – привернути увагу до недоліків, вад тогочасного суспільства, адже вони усвідомлювали, що люди завжди мріяли жити в справедливому суспільстві, де була би пошанована людська гідність, задоволені природні права людини на

свободу, власність, життєві потреби. Ці теми особливо виразно прозвучали у творчості мандрівних дяків, що вважали себе незалежними від урядових регламентів, церковних приписів і норм суспільства, яке вони нещадно критикували й висміювали.

Про особливості бурлескної творчості мандрівних дяків як виняткового жанру тогочасної української літератури писали переважно історики літератури та літературознавці: П. Житецький, В. Перетц, С. Єфремов, М. Возняк, М. Грушевський, Д. Чижевський, В. Микитась та ін. Досить вичерпними є монографії Леоніда Махновця «Сатира і гумор української прози XVI–XVIII ст.» [Махновець 1964] та Геннадія Ноги «Звичаї тієї у давніх школярів бували... (Український святковий бурлеск XVII–XVIII століть)» [Нога 2001]. Леонід Махновець опрацював українську гумористичну літературу, ґрунтовно проаналізувавши поезику різдвяних та великодніх віршів мандрівних дяків, а Геннадій Нога, зокрема, особливо виразно наголосив на темі реалізму, сміху й сакральності у їхній творчості, що, на наш погляд, і дозволяє розглядати цю творчість у контексті критики та висміювання вад тогочасного суспільства. Написані наприкінці XVII і в першій половині XVIII ст. з відомих причин сатиричні твори мандрівних дяків ширилися в рукописах, а розшукали й почали публікувати їх літературознавці тільки у XIX ст.

Варто наголосити особливості соціальної тематики творчості мандрівних дяків в Україні у XVIII ст. в контексті народної сміхової культури.

У культурології вже усталена думка, що в кожному епоху, а надто в епоху Середньовіччя в культурі чітко виділені два пласти: один офіційний пласт, куди відносять визнану владою й освячену церквою різного виду мистецьку творчість, освіту, тобто все, що охоплює поняття культури; другий пласт неофіційний, це так звана народна культура, яка була заборонена, ширилася усно, передавалася з покоління до покоління, не визнавалася й заборонялася, наче крамола. До такої культури й належала творчість мандрівних дяків. Коли мова йде про XVIII ст., то відомо, що у той час на перший план виступає саме література як вид мистецтва, здатний чи не найвиразніше критикувати вад тогочасного суспільства, наголошувати на потребі пошанування гідності людини та пріоритеті моральних цінностей, на вихованні їх у найширших масах. Творчість мандрівних дяків порушує в основному побутову тематику, вона розрахована на сприйняття простолюду, хоча світоглядові мандрівних дяків, середовище яких сформувалося із освічених людей, переважно студентів і випускників Києво-Могилянської академії, притаманні ідеї антиклерикалізму, природного права, особливо ж ідеї поваги до свободи й гідності людини та почуття справедливості. Це засвідчують їхні твори переважно сатиричного змісту, здебільшого трагедійні й бурлескні, зібрані у томі «Українська література XVIII ст.» [Українська література 1983], як уже сказано, написані у той час, вони зберігалися в рукописах, а

привернули увагу дослідників і опубліковані тільки у XIX–XX ст.

При першому ж прочитанні помітно, що твори мандрівних дяків сповнені гумору й дотепності, вони написані на сюжети, знайомі широкому загалу, викликають щирий сміх. Авторі використовували сміх з метою привернути увагу до важливих проблем тогочасного суспільства. Давно відомо, що сміх здатен вирішувати складні завдання тоді, коли серйозні жанри втрачають свій вплив. Він допомагає привернути увагу до того явища, яке замовчувалося, або залишалося таємничим, невідомим, або навіть непередбачуваним. Гумор дає людині можливість бачити речі у несподіваному світлі, і є складовою частиною творчого мислення. Відомо, що протягом історії людства сміхова культура потрапляла в опозицію до офіційної, часто зазнавала переслідувань, проте сама природа людини гарантувала їй право на існування. В Україні XVIII ст. сатиричні й травестійні тексти виконували роль «руйнівної» сили старого, усталеного ладу, освяченого літературою серйозною, офіційно визнаною. Творчість мандрівних дяків того часу допомагала зрозуміти, привертала увагу до того, що у піднесеному ховається нище, у духовному – матеріальне, в урочистому – буденне. Протистояння традиційності й нового світобачення, носієм і виразником якого виступала бурлескна й травестійна творчість мандрівних дяків, набирало характеру непримиренності.

Визнаною, серйозною й потрібною в той час вважалася переважно література духовна, яка намагалася втримати монополію ідейного впливу на суспільство, зокрема у сфері культури. Православна традиція окреслювала поняття «культура» тим колом, яке було пов'язане з сакральними цінностями, що символізували стабільність ідеального світу. В культурному плані ця традиція не інтерпретувала того, що стосувалося побуту й буденності. Гумор травестійної й бурлескної творчості мандрівних дяків порушував усталену традицію, не враховуючи суспільних приписів і авторитетів. Саме молоді студенти й школярі взяли на себе місію виправляти недоліки суспільства, починаючи з найширшої сфери – буденності. У повсякденному житті діють звичайні люди, вирішуючи свої насущні проблеми, і гумор сатиричних творів мандрівних дяків допомагав побачити ці проблеми ніби збоку. Висміюючи переваги їх, а також стосунки між членами суспільства, автори таких творів намагалися змінити і людину, і суспільство в цілому. Вістря їхньої критики й висміювання було спрямоване насамперед на сакральні, віками усталені цінності й відносини, які при влучному погляді виявлялися аж ніяк не сакральними й непорушними, а інколи навіть виглядали злочинними. Можна сказати, що в українському суспільстві завдяки діяльності мандрівних дяків ширилася ідея покращення життя людини не так через освіту й науку, як через її моральне вдосконалення. Змінити людину й суспільство в цілому, на думку мандрівних дяків, як впливає із їхньої творчості, могли тільки моральні чесноти, втіленню яких у життя повинна була сприяти критика вад насамперед тих людей, які повинні бути

моральними авторитетами. З цих міркувань, на наш погляд, у травестійних та бурлескних творах переважають висміювання вад священників та «зниження» аж до тогочасного українського сільського побуту стосунків небожителів. Гумор, який переважає в творчості мандрівних дяків, – це прояв розумного, життєрадісного, гуманістичного й оптимістичного ставлення до дійсності, торжество здорових сил життя. Автори демонструють розуміння людської слабкості, недоліків і недосконалості людської натури, тому критика цих недоліків не дошкулна і нищівна, вона переводить об'єкт висміювання в розряд елементарно-комічного. Можна провести паралелі з французькими просвітниками, які вважали, що висміювання вад людини, проповідь високих моральних чеснот у театральній виставі може призвести до покращення моралі широких кіл глядачів (Вольтер).

Вельми важливим виглядає і той факт, що бурлескна й травестійна творчість мандрівних дяків написана й проголошувалася розмовною українською мовою. В Україні народна розмовна мова впроваджена в літературу знаменитою «Енеїдою» Івана Котляревського, але творчість мандрівних дяків, у ті часи мало відома й не визнана офіційно, значно випереджала цей класичний зразок. Дослідник Г. Нога з цього приводу слушно зауважив: «Але не була українська мова в устах віршарів-гумористів об'єктом для викривлення. Вона лише допомагала викрити все карикатурне й потворне в житті, була тією віддушиною, де народ і його мандрівні вчителі знаходили джерело здорового оптимізму» [Нога 2001; 50]. Не можна не визнати й правоти цього дослідника щодо виокремлення процесів секуляризації культурного життя в Україні у XVIII ст. Як літературознавець він наголошує на таких процесах насамперед в літературі, де «почався невпинний рух від фотографічності, традиційності у напрямку до створення літературної фікції, і першим його етапом був крок від сакрального до профанного. Незмінний у своїй заданості християнський світ зазнає перетворень: з'являються герої, хоча й не нові, але вигадані, суто літературні, які діють згідно із власними бажаннями та уподобаннями. Це неісторичні постаті, але у них можна впізнати національні риси українців, які проявляються у побутових ситуаціях» [Нога 2001; 50–51]. Варто наголосити, що в бурлескній літературі мандрівних дяків звичайна людина відчувала свою свободу й людську гідність, адже сюжети, які висміювали небожителів, чи «сильних світу цього» давали змогу кожному слухачеві відчутти себе рівним із ними.

Найпоширенішою й найпривабливішою темою бурлескних творів мандрівних дяків є викриття вад священників, тут висміяна їхня заздрісність, жадібність, лицемірство, підступність і брехливість. Ця тема не була новою – у європейській літературі того часу можемо знайти численні приклади такого висміювання, хоча б відомий твір Поля Гольбаха «Кишенькове богослов'я, або короткий словник християнської релігії», де автор приховав своє справжнє прізвище під псевдонімом абата Берньє. Тут

вказано, зокрема, що «держави виявляють глибоку пошану до духовенства..., вбачаючи в ньому богообраний стан людей, покликаних вести інших по шляху спасіння» [Гольбах 1980; 9], і автор іронічно зауважує, що «народи... сміливо довіряють своєму духовенству, яке повсюдно звикло володіти їхнім розумом і підкоряти собі їхні судження» [Гольбах 1980; 10]. У «Попередніх міркуваннях» до укладеного Словника французький просвітник дошкульно висміяв лицемірну мораль церковнослужителів, влучно підкресливши, що «у наш час вся політика зводиться до потурання пожадливістю духовенства, а вся мораль – до покірності йому» [Гольбах 1980; 20]. Священнослужителі часто самі зневажають ті чесноти, які проповідують іншим, нерідко бачимо, зауважує автор «Кишенькового богослов'я», як високі духовні особи – священники або ченці – ведуть розпусне життя і погрузли в гріхах, які засуджуються християнською мораллю, – словом, аніскільки не зважають на свої власні настанови [Гольбах 1980; 22]. Коли порівняти думки Поля Гольбаха, висловлені у його «Кишеньковому богослов'ї», і думки у творчості дяків, то може здаватися, що мандрівні дяки його просто переказали. Наприклад, у «Вірші про Кирика», «Про Кирика і жадного попа», «Сатиричній коляді» та інших подібних творах знаходимо ті ж мотиви висміювання й саркастичної критики духовенства, які озвучені у згаданому словнику, зокрема, дошкульно висміяна жадібність «отця Кондрата», який: «Кадить, молитву дієт, маєт взор набожний./А мислить, как би виньст карман не порожній!/Одним глазом в параклис умильнозираєт./ Другим – в блюдце, где деньги, бистро поглядаєт!/ Как у попа к серебру жар воспламениться – /Ні кутею, ні ситою вовк не втолиться!» [Українська література 1983; 195].

Подібними дошкульними епітетами висміяні й ченці, які раніше жили в печерах, а тепер, пише автор, «і каменними ізбами бракують», зате вони «гордостю не п'яні», хоча й «в розкошах погрязли, как мідь в океані». Автор вірша змальовує глузливу, саркастичну картину, яка не може не викликати сміху: «Как заморить себе, бідний, да вийдет із кельї./ Всилу, мертвецъ, за брюхом дойдет до вечерні./ Не розсуждають плотськи, но мислят по духу, / На скріплене стомаха п'ють добре сивуху!» [Українська література 1983; 195]. Про жадібність і лицемірство ченців свідчить весь обширний текст «Коляди». Не забуті тут і світські чиновники, які думають про наживу, пригноблюють простого селянина, змушують себе утримувати, давати хабарі й вигадують різні заборони, щоб тримати народ у бідності й покорі.

Висміювання лінощів, здирництва й паразитування ченців відчувається і в «Плачі Київських монахів», які впали в розпач, бо в монастирів відібрали маетки, завдяки прибуткам з яких вони могли одягатися у пишні яси, п'яти дорогі напої, навіть горілку, їсти не тараню, а свіжу осетрину, а тепер доведеться про все забути, частіше ходити до церкви і купувати дрова за гроші, навіть турбуватися про чистий одяг.

Відвертим глузуванням виглядають слова ченця, що така кара впала на монастир, бо вони, прикриваючись щирою вірою в Бога, не жили згідно Божих заповідей: «Ми хотя во Христа і твердо віруєм,/ Но по словам його мало що ділаєм!» [Українська література 1983; 221].

Висміюють жадібність і сатиричні оповіді про вади священників обширна «Вірша про Кирика» та значно коротша «Про Кирика і жадного попа». Сюжет обох віршів майже однаковий – це оповідка про бідного селянина, який тяжко працює і не може прогодувати себе та сім'ю, не має чим заплатити за похорон померлої саме в жнива дитини, а «священик бородатий, попадая гладкая» відмовляється хоронити, вимагаючи негайної платні, всіляко принижує людську гідність «бідного мужика Кирика», обзиває його і його жінку ледарями та іншими образливими словами, грубо виштовхує з оселі й навіть б'є. Коли доля змилосердилася над бідним і послала йому скарб, заздрісний священник з попадею придумали підступний план, щоб відібрати гроші: піп одягнув волову шкуру з рогами, налякав мужика і відібрав глек з грошима. Та не встиг поживитися, був покараний за свою заздрісну жадібність і підступ – шкура приросла до тіла, а руки – до глека. Ніхто не міг його врятувати, ні чиновництво, ні архієрей, навіть молитва в Почасві не змогла змити сором і гріх. Над ним насміхалися прихожани храму, селяни, а особливо священники у своєму колі. Врятував його у першому випадку старець, який порадив щиро покаятися і більше не робити «прикрості народу». У коротшому вірші попа рятую Кирик, забувши свої гроші: «Як зняв Кирик шкуру і гроші взяв./Піп закричав ще й зубами заскреготав -/ Шкода йому тих грошей, але нема що робити, / Лучче гроші оддати, чим з рогами ходити» [Українська література 1983; 211]. Автор другого вірша відверто глузує, адже натура попа не змінилася після того, як він побував у волівій шкурі – він надалі залишився заздрісним і жадібним, ласим до грошей, чи до чужого доробку.

Висміювали мандрівні дяки й актуальну в ті часи тему набуття дворянства, критикуючи прагнення мужиків чи рядових козаків отримати дворянський герб. Цю тему автори віршів пов'язують зі свободою і людською гідністю, адже мати дворянський герб ще ніяк не означає бути вільним, чи гідною й справедливою людиною, жити чесною працею на своїй землі й шанувати свій рід. Про це йде мова у вірші «Доказательства Хама Данилея Кукси потомственні», в якому ліричний герой демонструє свою людську гідність працюючої людини, що і є для нього справжнім «дворянством»: тяжкою працею за допомогою лопати, грабелі, сокири, коси і ціпа (які можуть бути, він вважає, окрасою його герба), він доробився худоби, млина, винниці, зміг дати освіту дітям, а дворянство просто купив, з чого відверто глузує: «З казенного мужика зробився я паном/ І дворянство доказав, хоть уже й не даром» [Українська література 1983; 212]. Подібна тема гідності людини-трударя порушена і в творах «Плач дворянина», «Сатира на слобожан», де відверте глузування з купленого звання переконливо продемонструвало, що дворянські титули не

можуть гарантувати людині свободу і почуття гідності: «Давали все ему, что было у кого,/ Понеже вольность нам дороже от всего» [Українська література 1983; 213]. Малороси-українці, які орють землю, випасають овець і чумакують, не можуть зрівнятися з вільними козаками. Автори віршів підкреслили солідарність з козацтвом, адже козаки пишаються своєю свободою, яку розуміють насамперед як незалежність від будь-кого, і для цього не потребують титулів, чи дворянських гербів.

Особлива активність творчості мандрівних дяків припадала на календарні обрядові свята, особливо Різдво й Великдень. На ці дні навіть студенти Києво-Могилянської академії покладали великі сподівання – вони могли заробити гроші чи харчі саме завдяки творчості, тому готувалися заздалегідь колядувати, щедрувати і вітати обивателів, які їх за це обдаровували. Зрозуміло, що колядки й привітання повинні були не просто прославляти релігійні події – народження, чи воскресіння Ісуса, а й наблизити дійства до тогочасного побуту, зробити їх веселими і зрозумілими для кожного. Дослідник бурлескної творчості Г. Нога слушно зауважує: «Офіційний світ, релігію і церкву усвідомлюють в народному середовищі в контексті буденної свідомості епохи. Культура цього середовища є малорухомою і не виходить за межі свого статичного світу, скажемо більше – вона є тотожною йому, свідомість людини дорівнює тут її поведінці. Таким чином ставлення до християнських святинь у народному середовищі природно є амбівалентним: вони сприймаються і як сакральне, і як потенційно смішне» [Нога 2001; 56]. Висміювання вад, критичне ставлення до релігії й церкви, особливо до служителів культу в творах мандрівних дяків проступає в сюжетах травестійних оповідок про небожителів, практикованих саме під час Різдва й Великодня.

Наприклад, «Різдвяна вірша» («Христос народився, щоб мир веселився»), відома в шести різних варіантах, розповідає про події, засновані на біблійному сюжеті. Але розповідає так, що усі персонажі діють, наче селяни у буденному житті, що задає веселий тон сприйняття. Три царі, які принесли дари й прийшли поклонитися Христові, прийняті Йосипом як гостинним господарем у звичайній оселі: «Сідайте в нас,/Почаствуем вас,/Чим бог нам дав!)/По кухлику варенухи,/По каганцю сивухи/ Зараз ім підсулив./Як хлиснули,/ Сидячи й заснули./А Їсько й свічку погасив» [Українська література 1983;150–151]. Святий Йосиф, чоловік Марії-Богородиці постає як звичайний український селянин, наділений всіма рисами тогочасного пересічного господаря, навіть ім'я йому надано звичне для села. У «Пісні на Рождество Христово» він їде у Вифлеєм, обов'язково бере з собою горілку, як заведено в Україні, передбачаючи різні ситуації. Він справді «упав у велике багно», де застряг і віз, і кобила. Змучена тварина не може впоратися, тому візник просить випадкових подорожніх про допомогу, та при спробі витягти із болота, кобилі відірвали хвіст. Йосиф забуває про мету своєї подорожі, він вже одержимий бажанням помститися за знівечену кобилу, лає своїх випадкових помічників чисто

мужицькими словами: вони і шельми, і «рабії» (розбійники), не заслуговують подяки, а навпаки – побиття тим же хвостом. Автор зводить біблійний сюжет до буденних уявлень, вносить у духовний світ Біблії побутові дрібниці з місцевого сільського життя, піднімаючи селянина до рівня біблійного персонажа, тим самим позбавляє його навіюваного священниками страху Божого. Марія з Йосифом і дітям, наче звичайна сім'я, утікають на ослі в Єгипет, а цар Ірод наказує знищувати всіх немовлят, за що покараний Богом найважчими відомими селянам болячками: у голові зашуміло, в животі забуркотіло, його мутило, коло серця нудило, «коло очей позеленіло, під носом почорніло, мов у собаки під хвостом» [Українська література 1983; 152]. Від насланих болячок не могли врятувати жорстокого Ірода ні лікарі, ні баби-шептухи, тож він опинився у пеклі, де «хлище гарячу смолу». Там перебувають римські імператори та всі ті, хто влаштовували гоніння на християн, як бачимо, сатира й висміювання у дяківській творчості сягали аж часів Риму, це вагомо підтверджує тезу, що мандрівні дяки були освічені люди свого часу.

Дошкульнішим і смішнішим виглядає інший варіант «Різдвяної вірші», де героями є чорт, Адам і Єва, а Бог виступає наче звичайний господар, який карає за непослух своїх слуг: «Чи чули ви, панове, зроду, / Що бог прийшов до нас аж сам?/ Чого ж? Побити пику й морду/ І очі виколоть бісам» [Українська література 1983; 154]. Чорт спокусив Адама, напоїв його, той пропив сорочку, опинився голий, однак разом з ним і Єва завинила, бо не застерегла чоловіка. Бог все бачив, не сприймає їхнього каяття, виганяє їх із раю, наказує працювати: «І ти іди, небого, прями! /Адам тебе щоб наглядав!/ А щоб не сміла яблук красти./Адаму я нагайку дав» [Українська література 1983; 155]. Все змінилося з народженням Христа, всіх він звеселив і ошчасливив: «Родивсь Христос. Адам гуляє./ Є нова свита і кожух, /І Єва в плахті походжає, /І знов радіє дух» [Українська література 1983; 155]. Ще один варіант «Вірша на Різдво Христове» малює картину сільського свята – всі танцюють і веселяться, а «Старенький біг/На стіл ізліг/ І сам собі дума:/ «Празник душам/ Тільки Адам/ Із Євою рюма» [Українська література 1983; 156]. Шкода Богові стало покараних, тому він змилювався, «кликнув Гаврила швиденько» і наказав написати Адамові лист, у якому прощає його гріх, велить радіти, вийти з пекла і насолоджуватися життям. Детально описані сцени вручення і прочитання Божого листа, вони виглядають у даній ситуації досить смішними й нагадують сільський побут: отримавши Божого листа, Адам одягнув сіряк, додибав до столу, на лавку сів, надів на ніс окуляри, Єва глядить у вічі «пильненько», а «як прочитав, то Єві сказав: «Давай варенухи!»/Глечик хильнув» [Українська література 1983;159], і оголосив усім у пеклі радісну звістку про народження Христа, що викликало загальні веселощі й танці. Сумують тільки біси, які не матимуть влади над людьми, а найстарший у відчаї «хлеще горілку».

Картина веселощів і загальної рівності змальована у «Великодній вірші», де воскресіння Христа стає приводом пошанування кожної людини: «І піп сказав: «Обнімайте /Хлопців, дівок, молодиць, /Тільки ж – казав,– не минайте/Старців, сирот і вдовиць» [Українська література 1983; 162]. Старих і молодих розважають і вшановують товариством біблійні персонажі: Самсон, Авраам, Адам і Єва, Яків, Ісаак, Ревекка, а поряд з ними Мусій, Ярема і Міхей, Харко, Лисько і Овдій, а також Лот із дочками – усіх розважає грою на гуслих Давид, який «козацької дернув». Святі й миряни-селяни разом бенкетують і танцюють, «святий Афет» просить грати «запорозької», а парубки, молодиці та дівки «Перше навприсядки брали./потім били трепака./А дівчата забивали/ Підковками гопака./Якже взяли молодиці/ По-своєму бушувать, /Аж погубили спідниці,/Так взяло їх розбирать» [Українська література 1983; 164]. Присоромила їх біблійна Сара, закликала відпочити й заспівати «Неньку», водночас парубки «якусь гарненьку, мабуть, козацькую, гули». Подібні сцени читаємо в інших варіантах «Вірша на Великдень»: «Вірша, говореная гетьману запорожцями на світлий празник Воскресеніє Христово 1791 года», «Доповнення до Великодньої вірші», «Великодній сон» та ін. У всіх творах злі сили асоціюються з бісами й чортами, вони засмучені фактом Воскресіння Христа, а простий люд радіє визволенню не тільки з пекла, а й з неволі страху, адже визволив його сам Христос, який «був на роботі./Попалив собі чоботи./ Покіль пекло погасив» [Українська література 1983; 165]. Згадані тут і вороги – прус, кримський хан, при яких «ярма з шії не злазили», а нині «війт не ворчить», і не стучить десятник в ворота». Події української історії переплітаються з сьогоденням для слухачів таких віршів – очевидно, приємно було почути про визволення з неволі, братання всіх, позбавлення страху перед Богом і його карами хоча б у віртуальному світі.

Бурлескна творчість мандрівних дяків переводила слухачів у іншу реальність, де не було наймитів і кріпаків, усі почувалися вільними, працювали на своїй землі. Це особливо помітне у «Пісні світській», де змальована картина бенкетування і празникування «на святій горі». Разом зі «всього світа батьком» зібралися за столом ангели-херувими, Петро з апостолами, царі, пророки, священники, мученики, владики й пустельники, а поряд з ними молодиці й дівичі та прості мужики – Іван, Стець, Федір-Федько, Василь, Процько, Олекса з Савкою, Пантелеймон з Киришаком. Наливають у дзбани, п'ють глеками й коновками, «Николай наш чесний... крикнув вельми на Параску,/ би подала з медом пляшку» [Українська література 1983; 161] – реальна картина сільського весілля, чи хрестин. П'ють вишняк і медок, грають сільські музики разом з небожителями: тут і скрипочки, і цимбали, й дудки, пищалка і труба, під музику гості «втинають» гопака, плешуть у долоні. Усе змішалось, прості жіночки підпоюють владик: «А Давида-царя/Підпоїла Сара – алілуя!... Соломона-князя /Підпоїла Пазя – алілуя!/ Юрій теж з Сонєю/Тамував серце єю –

господи помилуй!» [Українська література 1983; 162].

Про те, що творчість мандрівних дяків не просто розважала громаду, а й була каталізатором людської свободи й гідності, свідчать урядові заборони «бродяжництва» вільних студентів і освічених дяків. Секуляризація монастирських земель, закріпачення селян, ліквідація Гетьманщини, Запорозької Січі та автономії Слобожанщини вели до цілковитого знищення російським самодержавством залишків української вольності. Верства мандрівних дяків в Україні була посередником між академічною культурою та освітою і життям українського села. Вони були тією середньою суспільною групою, яка творила сільську інтелігенцію, репрезентувала на селі культурну і освітню традицію. Дяк у сільській церкві не лише брав участь у обрядах та службах, а й вважався педагогом і вихователем, носієм освіти й просвіти, адже організовував початкову школу для дітей, яка була основою для подальшої середньої й вищої освіти. «Одне слово, дяк – це мандрівна академія наук і мистецтв, що задовольняла нескладні культурні вимоги села», – слушно зауважив Г. Нога [Нога 2001; 80]. Отже, можна сказати, що творчість мандрівних дяків причетна до реального суспільного життя й тим, що вони були справжніми просвітниками, носіями «променя світла» у царстві темряви, могли пробудити охоту до пізнання й навчання, і в багатьох справах пробуджували (Сковорода, Шевченко).

Зауважимо і особливо підкреслимо, що притаманний бурлескній і травестійній творчості гумор є національною рисою українського народу, він завжди допомагав жити й боротися, терпіти злигодні й нещастя, вселяв надію на краще, що бачимо, до речі, й нині, під час російсько-української війни. Гумор засвідчив, що він здатний дати людині принаймні тимчасовий перепочинок від буденних проблем, змушує на певний час про них забути. Людина стає більш розкутою, впевненою у власних силах, навіть вільною, гумор завжди був для неї життєствердним і життєлюбним, вселяв надію і оптимізм. Слухаючи подібні твори, проста людина утверджувалась у власній гідності – у цьому найважливіша заслуга творчості мандрівних дяків.

Список використаної літератури

- Гольбах, П. (1980) *Кишенькове богослов'я*, К., Політвидав України, 192 с.
- Махновець, Л. (1964) *Сатира і гумор української прози XVI–XVIII ст.*, К., Наукова думка, 479 с.
- Нога, Г. (2001) *Звичаї тієї у давніх школярів бували... (Український святковий бурлеск XVII–XVIII століть)*, К., Стило, 189 с.
- Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори* (1983) К., Наукова думка, 694 с.

*Yuliia Hrybkova, Marija Kashuba***RIDICULING THE FLAWS OF THE CONTEMPORARY SOCIETY IN
WORKS OF ITINERANT DEACONS**

Satirical literature in Ukraine during the 17th–18th centuries was a part of the so-called “folk humor culture”, which was not officially recognized. It included the works of itinerant deacons. In reality, these were educated individuals who traveled the country for various reasons, earning their livelihood along the way. Their spoken works left a significant mark on Ukrainian culture in the 18th century and were filled with criticism of the flaws in the contemporary society. Through satire and humor, burlesque and travesty poetry of the deacons aimed to affirm human dignity and ridicule societal norms with the goal of improving them. Their critique was particularly directed at priests and the contemporary social elite, who were supposed to set a moral example for ordinary people. The main objective of the itinerant deacons was to instill high moral virtues in people. Christmas and Easter were the most favorable times for them. In their verses, the birth and resurrection of Christ were perceived as popular celebrations where ordinary people feasted and rejoiced alongside the saints. Such perception elevated the common person and instilled a sense of dignity in them.

Keywords: *Ukrainian society, burlesque and travesty poetry, itinerant deacons, condemnation of social vices, human dignity.*

References

- Holbakh, P. (1980) *Kyshenkove bohoshlovia* [Pocket theology]. Kyiv, Polityvydav Ukrainy, 192 p.
- Makhnovets, L. (1964) *Satyra i humor ukrainskoi prozy XVI–XVIII st.* [Satire and humor of Ukrainian prose of the 16th–18th centuries]. Kyiv, Naukova dumka, 479p.
- Noha, H. (2001) *Zvychai tii u davnikh shkoliariv buvaly... (Ukrainskyj sviatkovyj burlesk XVII–XVIII stolit)* [Old schoolboys used to have such customs... (Ukrainian holiday burlesque of the 17th–18th centuries)]. Kyiv, Stylos, 189 p.
- Ukrainska literatura XVIII st. Poetychni tvory. Dramatychni tvory. Prozovi tvory* (1983) [Ukrainian literature of the 18th century. Poetry. Dramatic works. Prose works]. Kyiv, Naukova dumka, 694 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2023

Стаття прийнята 17.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306550](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306550)

УДК 160:130

Олександр Кирилюк

ПРОТИСТОЯННЯ ЧИ СПІВІСНУВАННЯ? М. БАХТІН ПРО ВІДНОСИНИ МІЖ ХРИСТІЯНСЬКОЮ ЦЕРКВОЮ ТА НАРОДНОЮ СМІХОВОЮ КУЛЬТУРОЮ У СЕРЕДНІ ВІКИ

Михайло Бахтін у своїй праці про Франсуа Рабле пише, що народній сміховій культурі Середньовіччя гостро протистояла «серйозна» християнська Церква, але одночасно він висловлює протилежну думку – що такого протистояння не було. Насправді, і це підтверджується самим дослідником, Церква у той час не могла протиставляти себе народній сміховій культурі тому, що вона, по суті, була її «офіційною» частиною. Суперечливість тверджень М. Бахтіна можна пояснити змушеною даниною радянській безбожній ідеології.

Ключові слова: М. Бахтін, Ф. Рабле, народна сміхова культура, християнська Церква.

Широко розповсюджена думка про антагоністично вороже ставлення християнської Церкви до сміху і сміхових видовищних форм є, на перший погляд, неспростовною. Вже перші Отці Церкви прямо стверджували, що сміх не від Бога, а від чорта (Іван Златоуст). Протоіерей Артемій Владимиров співчутливо наводить вислів Івана Лествичника про те, що не можна «юдоль каяття», коротке земне життя, дане нам «для подвигу спасіння», «перетворювати на якийсь вічний фестиваль, буфонаду, ярмарок ... жартів» і викривав «разом із святими та Господом» тих, хто «нині сміється» [Владимиров 2023]. Виявити, наскільки таке відношення Церквою до сміху взагалі та сміхової культури у Середні віки відповідає дійсності, становить *мету* даної статті.

Для досягнення цієї мети обрано матеріали досліджень відомого фахівця з середньовічної сміхової культури М. Бахтіна, котрий розглядає також й стосунки сміхової культури з Церквою. М. Бахтін стверджує, що «... сміх у Середні віки знаходився за порогом усіх офіційних сфер ідеології та всіх офіційних, суворих форм життя та спілкування. Сміх був витіснений з церковного культу, з феодально-державного чину, з громадського етикету та з усіх жанрів високої ідеології. Для офіційної середньовічної культури характерна *одностороння серйозність* тону (тут і далі курсив мій – О. К.). Сам зміст середньовічної ідеології з її аскетизмом, похмурим провіденціалізмом, з провідною роллю в ній таких категорій, як гріх, спокута, страждання, і самий характер освяченого цією ідеологією феодального ладу з його формами крайнього придушення і залякування, – визначили цю виняткову односторонню крижану скам'янілу серйозність. Серйозність стверджувалася як єдина форма висловлювання істини, добра і взагалі всього істотного, значного і важливого. ... Страх, благоговіння, смиренність тощо – такі були тони і відтінки цієї серйозності» [Бахтин 1990: 85]. «Цілий неосяжний світ сміхових форм і

проявів протистояв офіційній та серйозній (за своїм тоном) культурі церковного та феодального середньовіччя» [Бахтин 1990: 8].

З'ясування того, наскільки він правий у цих своїх твердженнях ми визначаємо як *задачу* статті, коли доведення протилежного, тобто, факту хоча б часткової «несерйозності» офіційної християнської культури дасть відповідь на винесене у заголовок питання, адже «несерйозна» церковна сміхова культура постане тоді не антиподом, а частиною народної сміхової культури, або, принаймні, її «воцерковленим» двійником – адже у церкві сміялись, якщо сміялись, не тільки священнослужителі, але й миряни.

Надалі ми бачимо, що разом з твердженнями про цілковите відторгнення християнською Церквою сміхової культури М Бахтін, начебто забуваючи сказане ним сторінкою вище і не один раз повторене сторінками нижче, говорить, що внаслідок своєї всеохоплюваності карнавальна сміхова культура знаходила яскраві прояви і у (буцімто абсолютно «серйозному») церковному житті. До них відносяться «особливі “свята дурнів” (“festa stultorum”)), котрі додав я, справлялись безпосередньо у храмах, «освячений традицією вільний “Великодній сміх” (“risus paschalis”)), а також «”храмові свята”, які зазвичай супроводжуються ярмарками з їхньою багатою і різноманітною системою розваг за участю велетнів, карликів, виродків, “вчених” звірів» тощо. Окрім цього «кожне церковне свято мало свою, також освячену традицією, народно-вуличну сміхову складову» [Бахтин 1990: 9-10].

Про те, що тут у М, Бахтіна не все логічно узгоджено, свідчить хоча б таке його зізнання про співвідношення сміхової та офіційної релігійної культури, де йдеться про те, що представники останньої не просто зазнавали впливу народної карнавальної культури, а були її складовою частиною: «Не тільки школярі та рядові священнослужителі, але й високі церковні та наукові богослови ... створювали пародійні або напівпародійні наукові трактати та інші кумедні твори латиною», постійно дозволяючи собі “монастирські жарти” (“monasorum josa”). ... Кількість рукописів пародійних творів латиною, що дійшли до нас, вкрай величезна. ... Сміх проникає тут у найвищі сфери релігійного мислення та культури. Один із найдавніших і найпопулярніших творів цієї літератури – “Вечеря Кіпріана”¹ (“Coena Sypriani”) – дає своєрідну карнавально-бенкетну травестію всього Священного Письма Твір цей був освячений традицією вільного “Великодняго сміху” (“risus paschalis”); між іншим, у ньому чується й далекі відгомони *римських сатурналій*. ... До нас дійшли досить численні пародійні літургії (“Літургія п’яниць”, “Літургія гравців” та ін.), пародії на євангельські читання, на молитви, в тому числі і на священні (“Отче наш”, “Ave Maria” та ін.), на літанії (молитовні звернення до Бога з проханнями – *О. К.*), на церковні гімни, на псалми, дійшли травестії різних євангельських висловів і т. п.» Подібна література «майже неоглядна. І вся вона була освячена традицією і певною мірою *терпілася* (курсив мій – *О. К.*) церквою. Частина її створювалася і побутовала під

егідою “Великоднього сміху” або “Різдвяного сміху”, частина ж (пародійні літургії та молитви) була безпосередньо пов’язана зі “святом дурнів” і, можливо, виконувалася під час цього свята» [Бахтин 1990: 19-20].

Це відверте зізнання М. Бахтіна явним чином спростовує його ж твердження про суцільну «серйозність» середньовічної церковної культури. На підкріплення такої думки дослідника задля демонстрації того, що вона більше відповідає дійсності, ніж його протилежні заяви, наведемо свідчення про те, що Церква має пряме відношення до сміхової культури і з інших джерел.

Священик Православної Церкви України Яків Кротов, спираючись на працю чилійця, латиноамериканського пастора-баптиста Улісеса Оярзуна про те, як можна використовувати гумор на Божій службі [Oyarzún, 2012]² подає про предмет, що нас тут займає, такі дані. Вважається, що звичай «Пасхального сміху» був започаткований ще у IV ст. біскупом Верони Зеноном, за що йому майже через дев’ять століть у цьому місті поставили пам’ятника з червоного мармуру, котрого добувають у тій місцевості, а вперше пасхальний сміх було задокументовано у 852 році у німецькому Реймсі, коли «у пасхальну проповідь вставлялись анекдоти та навіть непристойні жарти, щоб звеселити прихожан». «Формально звичай засудив папа Климент X у 1670-ті роки, але ще у 1911 “Osterlachen” було зафіксовано у Штирії» – повідомляє Я. Кротов [Кротов, 2023].

Яцек Боркович, розповідаючи про Великодній церковний сміх, пише, що «у давнину принаймні раз на рік у церквах влаштовували “свято дурнів”. Під Новий рік молодші священики, диякони, семінаристи та віктарники, а також натовпи людей збиралися у храмі, щоб у веселому настрої відтворити Святу Месу. При цьому вони обирали з-поміж себе всю ієрархію, точніше антиєрархію – «папу дурнів» і так далі: архієпископів, єпископів, абатів... Всі вони разом, кумедно одягнені, йшли потім через церкву в глузливій процесії до віктаря». І «це аж ніяк не було якимсь дивним явищем, що перебувало на узбіччі християнства. ... До наших часів дійшов повний, добре підготовлений *officium* (тобто «порядок») “Меси дурнів”, яка щорічно відправля у знаменитому соборі Санс, Франція, і в якій за обов’язком колективно брали участь поважні каноніки» [Borkowicz 2011].

Ймовірним опонентам, котрі можуть вважати сміх у церкві «солідним», «неглузливим», «стриманим» чи ще якимось так, можна виставити як контраргумент приклад, який наводить Яцек Боркович. Мова йде про традицію жонглювання та стояння на голові на честь Матері Божої. Про якусь «солідність» тут годі й говорити. Подібні сцени, а також те, що під час «Свята дурнів» у церквах миряни віддавалися «веселим забавам», котрі нічим не відрізнялися від аналогічних витівок під час свят народної сміхової культури з «їжею, питвом, пісням та, нарешті, танцями ... у поєднанні з хитрими фіглями та жартами» [Borkowicz 2011], котрі відбувалися не на міському майдані, а у церкві, де допускалися згадувані

вище «непристойні жарти» доводить, що ці храмові сміхові дійства були абсолютно ідентичними з народними сміховими явищами поза нею.

Вважаю, що сказаного достатньо, щоб не приймати бахтінське твердження про суцільну серйозність Церкви без застережень. Компроміс, що тут можливо знайти, у синхронному плані полягає у тому, що у самій Церві одночасно існували та існують по теперішній день протилежні погляди на сміхову культуру, коли одні сучасні священники пишуть про неприпустимість так званих «семинарських жартів» та сміху в храмі, а інші після закінчення Великодньої святкової літургії виходять до мирян і радіють разом з ними, сміючись та плескаючи у долоні під радісний молитовний спів костельного хору або пишуть книжки, як оздобити службу веселістю та радістю. У діахронному аспекті цей компроміс полягає у визнанні, що негативне ставлення Церкви до сміхової культури виникло лише у Новий час, після Ренесансу, тоді як раніше Церква була інтегрована у згадану культуру принаймні у якихось її проявах. Останнє до позиції М. Бахтіна відношення не має через відомі хронологічні рамки його наукових пошуків.

Наведені дані дозволяють зробити висновки, і головним тут є те, що ці висновки впливають з викладок самого М. Бахтіна, що у Середні віки Церков не тільки не засуджувала та відкидала народну сміхову культуру, а певною мірою була її «офіційною» частиною. Ключовими словами, які позначають стосунки між ними, є *не вороже протистояння*, а *спіснування* чи навіть *симбіоз*.

Зворотні твердження М. Бахтіна можна вважати даниною ідеологічним вимогам тоталітарної войовничо-атеїстичної доби. Ці твердження насправді відповідали дійсності, але хронологічно пізнішим часам. Проте, партійні стражі ідеології цього не помітили. Мої висновки зроблено стосовно саме Середніх віків, оскільки терпимості Церкви до сміхової культури десь з XVII-го століття настає кінець. До цього часу відносяться офіційні заборони не тільки елементів сміхової культури, інтегрованих у Церков, але й її народних проявів (у тому колі й офіційна церковна заборона скоморошества у царській Росії), хоча певні окремі прориви сміхової культури у церковне життя траплялись і значно пізніше. Разом з тим у своїх пом'якшених формах сміхова складова у вигляді церковного, семинарського, чернецького гумору чи жартів святих та визнання веселоців як таких, що не суперечать духу віри, присутні й в сучасному церковному житті, що свідчить про те, що і у наші часи християнська Церква не є закосніло похмуро-серйозною.

Примітки

¹ Про те, що «Вечерю Кипріяна» важко назвати антиклерикальним твором, говорить вже той факт, що він був написаний, як вважається, у IX ст. для того, щоб учні монастирських шкіл краще запам'ятовували Святе Письмо, котре переказане у «Вечері» доволі детально. Тобто, мета його написання

була мнемоничною, для чого, вочевидь, текст давався ритмічною прозою. Після набуття твором шаленої популярності відомий церковний діяч того часу римський диякон Іван на замовлення папи Івана X у 870-ті роки написав його поетизований варіант і, за однією версією, зроблено це було до Великодня, а за іншою – для розваги папи під час застілля. Принаймні, з прологу, написаного дияконом, видно, що твір призначався для читання на Великодніх шкільних рекреаціях.

Німецький абат та архієпископ Рабан Мавр, дуже суворий та ортодоксальний церковник, не побачив у «Кипріановому бенкеті» нічого блюзнірського. Навпаки, він написав свою скорочену редакцію цього твору та присвятив її королю Лотарю II. У своїй посвяті він написав, що цей твір може послужити королю «захоплюючим читанням» «заради сміху» (лат. ad *jocunditatem*) [Бахтин 1990: 319].

Як показує Марта Бейлесс у своїй книзі з широкого та комплексного дослідження середньовічної пародії з паралельними латинськими та англійськими текстами, священнослужителі, які створювали ці пародії, були далекі від того, щоб стояти на стражі похмурої побожності, навпаки, вони скоріше не бачили жодної суперечності між веселощами та благочестям [Bayless 1996].

Таке ставлення високих церковних чинів до пародії свідчить про те, що даний твір не сприймався ними як спрямований проти Церкви, що дає можливість доповнити висловлену вище думку про те, що християнська церква подібні форми сміхової культури не засуджувала констатацією того, що вона ще й сама їх відтворювала, розвивала та розповсюджувала.

Причини, з яких авторство цієї пародії приписується письменнику-мученику III ст. Кипріану, невідомі. Сама вечеря відбувається у Новозавітній Кані Галілейській, де Старозавітний цар Іоїль справляє весілля. Гумористичний момент знаходить тут прояв в описі того, як різні біблійні постаті приходять на весільний бенкет, розсаджуються хто де, коштують хто що і таке інше. Ось так вони посідали: «Адам на очах у всіх, а Єва на листі, А Каїн на сошнику, і Авель на дійниці, Ной на ковчезі, Яфет на всі боки, Авраам під деревом, Ісаак на жертovníку, Яків на камені...», а коли «подали брашна» (санскрит. «їжу»), звідки укр. «боршно» – О. К.), «взяв тоді гарбуза Іона, коріння Ісаїя, буряк Ізраїль, А Єзекіїль – тугову ягоду. Закхею – смоква, Адаму – лимон, Даниїлу – біб, Фараону – диня, Єві – фіга, Каїну – будяк, Рахілі – яблуко, Ананії – слива, Лії – мати-й-мачуха, Ною – олива, Йосипу – яйце, Аарону – виноград, Симеону – горіхи, ... А Ісусу – оцту».

За тим перераховується, хто якого кольору и гатунку сорочку отримав у подарунок від царя, яку частину тварини чи якої породи рибу їв або тримався посту, яке вино пив, як омивав руки після вечері, які дари приніс цареві і таке подібне. У більшості цих переліків смішне як таке взагалі відсутнє, воно репрезентоване самим фактом такого зібрання та окремими фразами, коли, скажімо, Ісусу подали оцту (якого окремо від їжі

не вживають і яким змочували ганчірки, котрих мучителі Спасителя прикладали до його ран), чи у таких явно жартівливих фразах, що на цьому бенкеті «Єзекіїль кістки збирав», а «Лазар крихти підбирав».

У подальшому при збиранні додому присутні на прохання царя переодягнулися хто на кого – хтось на блудницю, а хтось – на кровозмішувача. Потім з'ясувалось, що в господаря бенкету дещо пропало, через це гості піддалися тортурам і стратам, і багато з них зізналися у злочині, аж поки не знайшовся справжній крадій, Веніамін, якого гості у різний спосіб вбили, потім взяли участь у його похованні, чому «Сара засміялась». Насамкінець всі розійшлися по своїх домівках [Пир Киприана 1975]. Наведений матеріал, як мені видається, дозволяє скласти уяву про те, якого кшталту сміхові твори Церква у ті часи толерувала.

² У цілому дана незвичайна для Церкви книга, як говориться в анотації, присвячена спростуванню «класичної парадигми про те, що радість і гумор не мають нічого спільного з євангелічною серйозністю» та дає «практичні поради, як правильно формулювати гумор і створювати радість у ... священнослужительській роботі. Це книга, котра може вивести ... літургійне служіння на новий рівень задоволення та безмежної радості» [Anotación, 2023].

Список використаної літератури

- Бахтин, М. М. (1990) *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*, 2-е изд., М., Худож. лит., 543 с.
- Владимиров, А., протоиерей (2023) *Как шутили святые* в: Азбука веры. Юмор. URL: <https://azbyka.ru/kak-shutili-svjatyje>
- Кротов, Я. (2023) *Пасхальный смех* в: *Очерки и размышления об истории человека, свободы, веры*. URL: http://krotov.info/1/4/001000_vera/001802_vera_F.htm
- Пир Киприана (1975), в: *Поэзия вагантов*. Изд. подготовил М. Л. Гаспаров. Отв. ред. Ф. А. Петровский. Заключительная статья М. Л. Гаспарова, М., Наука, 606 с. Серия: Литературные памятники. URL: <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/530247?format=read>
- Anotación del libro* (2023): Oyarzún Ulises. *Cómo usar el humor en el ministerio*, Zondervan, 144 p.
- Bayless, M. (1996) *Parody in the Middle Ages: The Latin Tradition*. Published by University of Michigan Press, XII, 425 p. URL: https://www.press.umich.edu/14561/parody_in_the_middle_ages
- Borkowicz, J. (2011) *Śmiech paschalny*, w: *Tygodnik Powszechny*, 20.09.2011 URL: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/smiech-paschalny-140360>
- Oyarzún, U. (2012) *Cómo usar el humor en el ministerio*, Zondervan (Publisher Vida), 144 p.

Oleksandr Kyrylyuk

**OPPOSITION OR COMPLIANCE? M. BAKHTIN ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN THE CHRISTIAN CHURCH AND FOLK
CULTURE OF LAUGHTER IN THE MIDDLE AGE**

One of the key methodological postulates of M. Bakhtin in his study of Folk culture of laughter is the statement about the hostile attitude of the Christianity Church towards this culture. In fact, the Christian culture of that time also included a laughing component, which makes it not hostile, but related to the Folk laughing culture. Contrary to the mentioned postulate, M. Bakhtin himself admits that not only ordinary monks, but also high clerics allowed themselves "fun recreations" and became authors of humorous literary works, when laughter freely penetrated into religious consciousness and religious worship. And these are not only works like "Cyprian's dinner". The Church's laughter tradition, dating back to the bishop of Verona in the 4th century Zeno, was documented in 852 in Germany, when anecdotes and even obscene jokes were inserted into the Easter sermon to amuse the laity, was officially banned by Pope Clement X only in the 1670s, but continued until the beginning of the 20th century. So, we can only partially agree with M. Bakhtin's statement that the Church was irreconcilably hostile to the Folk culture of laughter. The laughing culture of the Middle Ages also existed inside the Church. This laughing culture may be called the Church laughing culture, and it is clear that this Church culture was not hostile to the Folk culture of laughter.

Keywords: M. Bakhtin, F. Rabelais, Folk Culture of Laughter, Christian Church.

References

- Bakhtin, M. M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovaya i Renessansa* [The Literary Work of Francois Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and the Renaissance], 2-e izd, M., Hudozhestvennaya literatura, 543 p.
- Vladimirov, A., protoierej (2023) *Kak shutili svyatye* [How the saints joked], in: *Azbuka very. Yumor*. URL: <https://azbyka.ru/kak-shutili-svyatyje>.
- Krotov, Y. (2023) *Pashalnyj smekh* [Easter Laughter], in: *Krotov Y. Oчерki i razmyshleniya ob istorii cheloveka, svobody*, URL: http://krotov.info/1/4/001000_vera/001802_vera_F.htm
- Pir Kipriana* [Cyprian dinner] (1975) in: *Poeziya vagantov*, Izd. podgotovil M. L. Gasparov. Otv. red. F.A. Petrovskij. Zaklyuchitel'naya statya M. L. Gasparova, M., Nauka, 606 p. Seriya: Literaturnye pamyatniki, URL: <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/530247?format=read>.
- Anotación del libro* (2023): Oyarzún Ulises. Cómo usar el humor en el ministerio, Zondervan, 144 p.
- Bayless, M. (1996) *Parody in the Middle Ages: The Latin Tradition*. Published by University of Michigan Press, XII, 425 p. URL:

https://www.press.umich.edu/14561/parody_in_the_middle_ages

Borkowicz, J. (2011) *Śmiech paschalny w: Tygodnik Powszechny*, 20.09.2011

URL: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/smiech-paschalny-140360>

Oyarzún, U. (2012) *Cómo usar el humor en el ministerio*, Zondervan (Publisher Vida), 144 p.

Стаття надійшла до редакції 27.04.2023

Стаття прийнята 27.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306551](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306551)

УДК 130.2+730+242

Віктор Левченко, Крістіна Золотарьова

КОЛИ БУДДИСТСЬКА ПЛАСТИКА ПОСМІХАЄТЬСЯ

Зображальна традиція буддистської сакральної пластики є багаторівневою та має свою специфіку, що відображає стилістику та культурно-історичні контексти регіонів її поширення. Адаптація нових течій, розвиток у альтернативній площині та перетворення в оригінальні культурні артефакти супроводжує філософські засади буддизму на всьому шляху пілгримажу. Посмішка є унікальним атрибутом та феноменом буддистських зображень, маркером змін та трансформаційною відповіддю на виклики часу.

В цій статті ми розглянемо яскраві приклади таких адаптацій та змін, специфіку сакральної буддистської пластики, поширення посмішки в зображальній традиції (під впливом різноманітних чинників) та характерні «ознаки часу», що реалізувались в мистецтві та культурах регіонів її універсализації.

Ключові слова: буддистська сакральна пластика, посмішка, Авалокітешвара, бодгісаттва, буддистське мистецтво, скульптура, Східна Азія, філософія буддизму, пілгримаж, Камбоджа, Ангор, японська скульптура.

Посмішку можна назвати одним з головних атрибутів буддистських зображень, вона має безліч варіацій виконання та насичена символічними змістами та скритими сенсами. Буддистська сакральна пластика несе в собі не тільки специфіку традицій та шкіл, але є відображенням культурно-історичного контексту. Саме тому, послідовники та учні одних зображальних традицій реалізовували їх з урахуванням місцевої специфіки та особливостей.

Для нас стають цікавими декілька характерних прикладів використання посмішки в сакральній пластичі, які мають аномальну природу і вибиваються з загальної динамічної системи буддистської сакральної пластики, безпосередньо в культурах Східної Азії та Камбоджі.

Камбоджійська посмішка – унікальний феномен сакральної пластики регіону, який знайшов свою реалізацію не тільки в буддистських культурних артефактах. Саме в межах камбоджійської зображальної традиції, активно перейнявши пластичні основи мистецтва Гандхари, трансформувалась майже відсутня, непомітна посмішка в характерний, яскравий, центральний елемент мистецтва. Найбільшого розвитку цей стиль «ангорської посмішки» досягнув при правлінні Джаявармана VII (ជ័យវរ្ម័នទី៧, приблизно 1125–1219), який зробив буддизм Махаяни (महायान) офіційною релігією та сприяв сакральному будівництву та закріпленню нової іконографії [Lbbitson 1997]. Слід зазначити, що менш виразні посмішки зустрічались в буддистській іконографії регіону (особливо доангорський стиль [Groslier 1957]), але вони були більш

натуралістичні [Ibbitson 1997], що можна пояснити особливим відношенням Джаявармана VII до релігійних зображень та традиції (уособлення правителя з бодгісаттвою Авалокітешварою – अवलोकितेश्वर, схожа іконографія портретів та пантеону сакральної пластики).

Яскравим прикладом доанггорського стилю сакральної пластики Камбоджі є голова Вішну (विष्णु), що датується VII століттям (іл. 1), коли анггорський стиль та виразна, традиційна анггорська посмішка презентована в храмовому комплексі Ангкор-Ват (អង្គរវត្ត), що був побудований за часи правління Сур'явармана II (សូរ្យវរ្ម័ន), приблизно 1094–1150), великою, монументальною пластикою (іл. 2). Байонський стиль, в якому органічно трансформувалися традиції анггорського стилю, відрізняється плавним, виразним зображенням посмішки та виділенням її як основного композиційного елементу, наприклад: голова Будди (बुद्ध) кінця XII – початку XIII століття (іл. 3) та частина композиції, що зображує Будду під захистом Мучалінди (मुचलिन्द) цього ж періоду (іл. 4).

Символічність посмішки Будди та бодгісаттв, її природа стає предметом дослідження у деяких європейських науковців. Так, Ж. Баас присвятила цьому феномену велику працю «Посмішка Будди: східна філософія та західне мистецтво від Моне до сьогодні». Це дослідження носить компаративістський характер, але влучно розглядає посмішку Будди як символ «надії, спасіння, прощення, підтримки, майбутнього, спокою» [Baas 2004]. М. Джекі в своїй роботі «Будда: сяюче пробудження» характеризує посмішки буддистських скульптур в близькому напрямку, що і Ж. Баас: «посмішка, що оголошує про свою співчутливу природу», «безтурботність та посмішка об'єднуються, щоб відобразити силу та співчуття» [Jackie 2001].

Зазначимо, що вперше посмішка Будди згадується в Ашокавадані (अशोकावदान) – історичних хроніках, приблизно II століття, що розповідають про життя імператора Ашоки (अशोक, приблизно 273–232 до н. е.) і його зустрічі з Буддою. Дж. Стронг в своїй видатній праці «Легенда про царя Ашоку: дослідження та переклад Ашокаванди» розглядає посмішку Будди через призму тексту Ашокаванди, що дозволяє йому інтерпретувати цей феномен предметно. У адаптованому перекладі ми зустрічаємо такі строки: «The Blessed One then displayed his smile. Now whenever Blessed Buddhas smile, it is usual for rays of blue, yellow, red, white, scarlet, crystal, and silver-colored light to issue forth from their mouths, some shooting upwards and others going downwards. The rays that travel downwards enter into the various hells – the Sanjiva, the Kālasūtra, the Sanghāta, the Raurava, the Maharaurava, the Tapana, the Pratāpana, and finally the Avici» [Strong 1989]. Вбачаючи в ній більше ніж спасіння, підтримку чи прощення, це знамення, одкровення та схвалення вчинків, життєвого шляху людини, істоти, але це ніколи не буває безпідставно.

Посмішка Будди чи Будд є більшим ніж просто акт ввічливості, вона несе в собі сенси, що змінюють простір та трансформують реальність, розкриваючи її справжню сутність: «On that occasion, he not only makes his how to become a great monarch, but he is also accorded, through the intermediary of the Buddha's smile, a vision of a larger, structured universe. Most directly the rays of light that leave the Buddha's mouth reveal (as they relieve) the sufferings of light from the heavens and the hells. This cosmic picture is then filled in by reference in the Buddha's explanation of the smile to all the other gatis» [Strong 1989].

В японській зображальній традиції посмішка є важливим елементом буддистської сакральної іконографії. Іноді ми можемо побачити її не як окремий елемент, а як частину багатозмістовної композиції, де три голови транслюють гнів, а три голови праворуч – радість, презирство і посмішку, коли центральна частина композиції – спокійний, беземоційний образ [Akiyama 1922]. Найяскравішим прикладом буддистської посмішки, що увібрав у себе корейські зображальні традиції, що базувалися на континентальному стилі династії Північна Вей (北魏, 386–535, іл. 5) [Abe 2002] є зображення бодгісаттви Майтреї (彌勒) або Міроку Ньорай (弥勒菩薩) [Washizuka 1997]. Композиція, пластика, динаміка японської скульптури середини VII століття (іл. 6) є близькою до класичних зображень Мірик Босала (미륵 보살) в корейській традиції (іл. 7) [Kang 2005]. Часто ми можемо зустріти вираз «архаїчна посмішка», «архаїчний атрибут» [Yamatoto 1990], «надлюдська посмішка» по відношенню до сакральної пластики Кореї та Японії як відображення ранньої концепції традиції Махаяни [Forman 2021]. Відсутність посмішки у бодгісаттв чи Будд іноді інтерпретують як неможливість скульпторів та майстрів виконати таку витончену та складну роботу, «є лише свідченням того, що художник не міг впоратися з тонкими вигинами губ» [Warner 1923].

Слід зазначити, що посмішка зустрічається не тільки в сакральній іконографії, а й в зображеннях королів як образів буддистського пантеону, що дуже часто відносили себе до бодгісаттви Авалокітешвари [Mizuno 1974], наприклад скульптура VII століття (іл. 8), що зображає Принца Шьотоку (聖徳太子, 574–622) у вигляді Кузе Канон (百濟観音). Японська зображальна традиція характерна повтореннями та поверненнями до більш ранніх джерел, саме в буддистській сакральній пластичі це чітко простежується, тому посмішка скульптур X–XI століття має свої референси в VII чи IX століттях [Kurotaro 1982]. Іноді, посмішка зникає з іконографії чи стає майже непомітною (це не завжди пов'язано з відсутністю талановитих майстрів та скульпторів), через нові течії та проникненням нових шкіл та традицій до Японії, але унікальним є те, що одночасно може існувати декілька традицій буддистської сакральної пластики. Найвідчутніше це можна побачити в скульптурах VII століття, які під впливом корейської традиції посміхаються, а в китайському стилі посмішка майже повністю відсутня [Mizuno 1974].

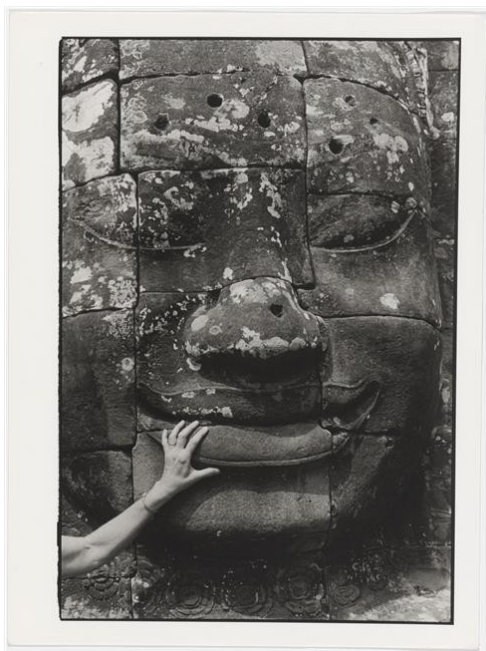
Таким чином, посмішку в буддистській сакральній пластиці неможливо розглядати як окремий елемент від традиційних сакральних текстів, культурного контексту та історичної специфіки. Її природа значно глибша та загаковіша ніж просто відповідність мистецьким школам та регіональним особливостям. Анормальність, нестандартність та унікальність роблять цей феномен таким, що потребує подальшого та більш деталізованого дослідження.

Список використаної літератури

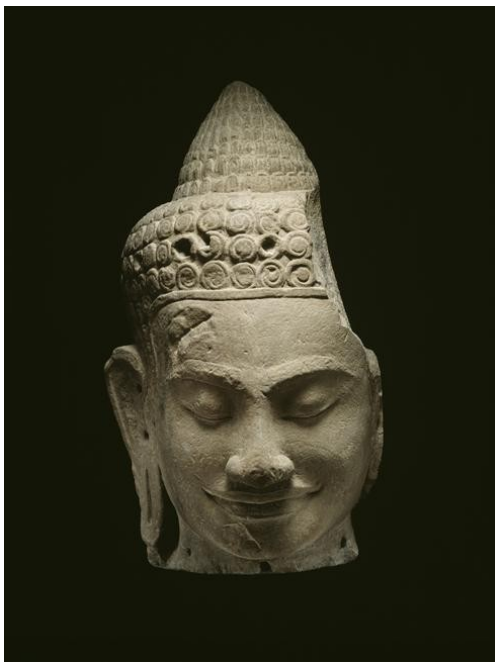
- Abe, S. K., Nickel, L. (2002) *Return of the Buddha: the Qinzhou discoveries*, London, Royal Academy of Arts, 293 p.
- Akiyama, A. (1922) *Buddhist images*, Tokyo, 142 p.
- Baas, J. (2004) *Smile of the Buddha: eastern philosophy and western art from Monet to today*, Berkeley, CA, University of California Press, 298 p.
- Forman, W. A. (2021) *Art of ancient Korea*, London, P. Nevill, 228 p.
- Groslier, B. P. (1957). *Angkor: art and civilization*, London, Thames and Hudson, 244 p.
- Ibbitson, J. H., Thierry, Z. (1997) *Sculpture of Angkor and ancient Cambodia: millennium of glory*, Washington, D. C, National Gallery of Art, 424 p.
- Jackie, M. (2001) *Buddha: radiant awakening*, Sydney, Art Gallery NSW, 196 p.
- Kang, U.-b. (2005) *Korean Buddhist sculpture*, Chicago, Art Media Resources, 260 p.
- Kyōtarō, N. (1982) *The great age of Japanese Buddhist sculpture, AD 600–1300*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 164 p.
- Mizuno, S. (1974) *Asuka Buddhist art: Horyu-ji*, New York, Weatherhill, 188 p.
- Murase, M., Warner, L., Plumer, J. M. (1965) *Japanese sculpture of the Tempyo period. Masterpieces of the eighth century*, Cambridge, Harvard University Press, 420 p.
- Strong, J. S. (1989) *Legend of king Asoka: a study and translation of the asokavadana*, Princeton, Princeton University Press, 350 p.
- Warner, L. (1923) *Japanese sculpture of the Suiko period*, New Haven, Yale University Press, 364 p.
- Washizuka, H., Goepper, R. (1997) *Enlightenment embodied: the art of the Japanese Buddhist sculptor (7th–14th centuries)*, New York, Agency for Cultural Affairs (Bunka-Cho), Government of Japan, Japan Society, 154 p.
- Yamamoto, C. (1990) *Introduction to Buddhist art*, New Delhi, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 406 p.



іл. 1. Голова Вішну. VII століття н. е. Колекція Музею Вікторії та Альберта



іл. 2. Голова Будди. XI століття н. е., світлиня 1947 року.
(c) Ministère de la Culture - Médiathèque du patrimoine et de la photographie,
Dist. GrandPalaisRmn / François Le Diascom



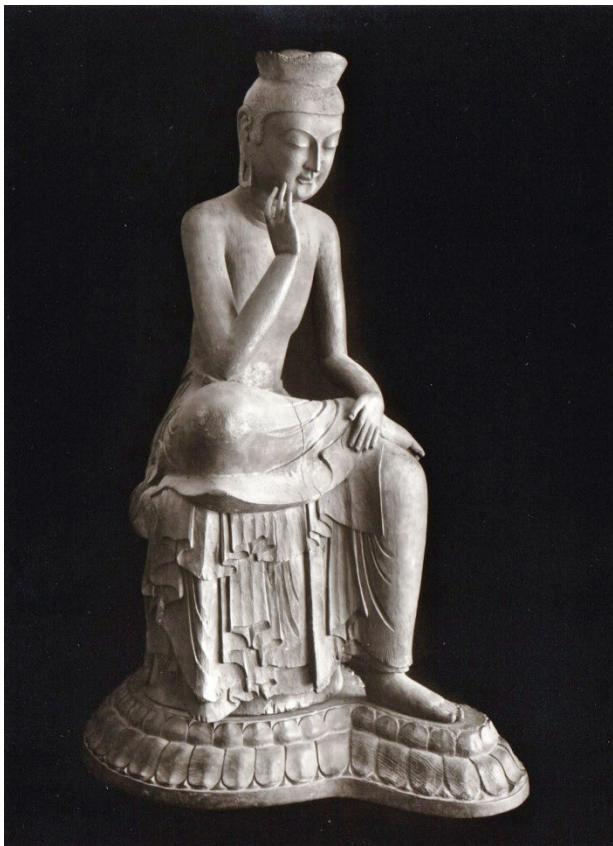
іл. 3. Голова Будди. Кінець XII – початок XIII століття н. е.
(с) GrandPalaisRmn (MNAAG, Paris) / Thierry Ollivier



іл. 4. Голова Будди. Кінець XII – початок XIII століття н. е.
(c) GrandPalaisRmn (MNAAG, Paris) / Thierry Ollivier



іл. 5. Стела з Буддою Майтрейєю. IV-V століття н.е.
(с) The Metropolitan Museum of Art



іл. 6. Міроку Ньорай. Середина VII століття н.е. (с) акапе8150



іл. 7. Мірик Босал. VI століття н.е. (с) National Museum of Korea, Seoul, South Korea



іл. 8. Кузе Канон. VII століття н.е. Монастир Хорюдзі

Viktor Levchenko, Kristina Zolotarova

WHEN BUDDHIST SCULPTURE SMILES

The representational tradition of Buddhist sacred sculpture is multi-layered and has its own specificity, reflecting the stylistic and cultural-historical contexts of the regions where it has spread. The adoption of new trends, development in alternative dimensions, and transformation into original cultural artifacts accompany the philosophical principles of Buddhism throughout its pilgrimage journey. The smile is a unique attribute and phenomenon of Buddhist imagery, a marker of change, and a transformative response to the challenges of time.

In this article, we will examine vivid examples of such adaptations and changes, the specificity of Buddhist sacred sculpture, the spread of the smile in the representational tradition (under the influence of various factors), and the characteristic “signs of the times” that have been realized in the art and cultures of the regions where it has been universalized.

The smile can be considered one of the main attributes of Buddhist imagery; it has numerous variations in execution and is imbued with symbolic meanings and hidden senses. Buddhist sacred sculpture carries not only the specificity of traditions and schools but also reflects the cultural-historical context. Therefore, followers and disciples of certain representational traditions implemented them considering local specifics and peculiarities.

We find several characteristic examples of the use of the smile in sacred sculpture, which have an abnormal nature and stand out from the general dynamic system of Buddhist sacred sculpture, specifically in the cultures of East Asia and Cambodia.

Keywords: *Buddhist sacred sculpture, smile, Avalokiteshvara, bodhisattva, Buddhist art, sculpture, East Asia, philosophy of Buddhism, pilgrimage, Cambodia, Angkor, Japanese sculpture.*

References

- Abe, S. K., Nickel, L. (2002) *Return of the Buddha: the Qinzhou discoveries*, London, Royal Academy of Arts, 293 p.
- Akiyama, A. (1922) *Buddhist images*, Tokyo, 142 p.
- Baas, J. (2004) *Smile of the Buddha: eastern philosophy and western art from Monet to today*, Berkeley, CA, University of California Press, 298 p.
- Forman, W. A. (2021) *Art of ancient Korea*, London, P. Nevill, 228 p.
- Groslier, B. P. (1957). *Angkor: art and civilization*, London, Thames and Hudson, 244 p.
- Ibbitson, J. H., Thierry, Z. (1997) *Sculpture of Angkor and ancient Cambodia: millennium of glory*, Washington, D. C, National Gallery of Art, 424 p.
- Jackie, M. (2001) *Buddha: radiant awakening*, Sydney, Art Gallery NSW, 196 p.
- Kang, U.-b. (2005) *Korean Buddhist sculpture*, Chicago, Art Media Resources, 260 p.

-
- Kyōtarō, N. (1982) *The great age of Japanese Buddhist sculpture, AD 600–1300*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 164 p.
- Mizuno, S. (1974) *Asuka Buddhist art: Horyu-ji*, New York, Weatherhill, 188 p.
- Murase, M., Warner, L., Plumer, J. M. (1965) *Japanese sculpture of the Tempyo period. Masterpieces of the eighth century*, Cambridge, Harvard University Press, 420 p.
- Strong, J. S. (1989) *Legend of king Asoka: a study and translation of the asokavadana*, Princeton, Princeton University Press, 350 p.
- Warner, L. (1923) *Japanese sculpture of the Suiko period*, New Haven, Yale University Press, 364 p.
- Washizuka, H., Goepper, R. (1997) *Enlightenment embodied: the art of the Japanese Buddhist sculptor (7th–14th centuries)*, New York, Agency for Cultural Affairs (Bunka-Cho), Government of Japan, Japan Society, 154 p.
- Yamamoto, C. (1990) *Introduction to Buddhist art*, New Delhi, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 406 p.

Стаття надійшла до редакції 1.04.2023

Стаття прийнята 27.05.2023

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1\(39\).306552](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.1(39).306552)

УДК 130.2:394.2(477.74)

Олена Золотарьова

ОДЕСЬКИЙ ФЕСТИВАЛЬ «ГУМОРИНА» ЯК ЕЛЕМЕНТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ (ДО 50-РІЧЧЯ «ГУМОРИНИ»)

Проаналізовано тенденції розвитку Одеського фестивалю «Гуморина» з її карнавалом за 50 років існування. Автор характеризує етапи розвитку Одеського фестивалю сміху і гумору та обґрунтовує позиції, що, попри комерціалізацію і політизацію карнавалу, в основному загальні для сучасного карнавального руху в світі, Одеська «Гуморина» за 50 років існування стала значним елементом української сміхової культури.

Ключові слова: Гуморина, карнавал, карнавальний рух, фестиваль клоунів, українська сміхова культура.

Одеську «Гуморину» як фестиваль сміху започаткували 50 років тому, і вона стала унікальним явищем культурного життя в УРСР. Після відновлення незалежності України в перші роки «Гуморина» була також виключною подією в Україні, притаманною лише місту Одеса, але поступово схожі заходи сміхової культури розвинулись і в інших містах нашої країни, проте саме до Одеського фестивалю гумору залишився особливий інтерес. Аналіз «Гуморини», проведений нами в попередній період [Золотарєва 2019], дозволив зробити висновок, що цей фестиваль з його карнавалом відповідає світовим традиціям сміхової культури та тенденціям карнавального руху.

Проблеми трансформації релігійного ритуалу в народне свято, історичні і культурологічні аспекти карнавалів і масових свят, зокрема в радянський період, аналізувалися Б. Гланом, І. Добровольським, Є. Єрмоліним, А. Захаровим, Д. Зевртом, С. Конторовичем, Т. Кошемчуком, О. Курочкіним, К. Махмудовою, Д. Моїсеєвою, О. Поправко, М. Рольфом, І. Рюміною, Д. Сарайкіною та іншими дослідниками. «Одеську мову» як елемент сміхової регіональної культури досліджував В. Смирнов [Смирнов]. Трансформації карнавального руху постійно досліджуються в рамках заходів ГО «Одеська гуманітарна традиція», де автори зазначали, що радянський карнавал і сучасні карнавали України не повністю є карнавалом у тому сенсі, який вкладав у нього М. М. Бахтін [Бахтін 1965], котрий відмічав, що всенародність притаманна самій природі карнавалу, проте сучасні карнавали часто проходять в ізольованих локаціях міських парків, стадіонів та центральних вулиць і цікавлять переважно не місцеве населення, а туристів. Слід врахувати, що сприйняття часу сучасною людиною принципово відрізняється від середньовічної людини, на основі якої М. М. Бахтін і створив свою теорію [Зеверт]. Причому, наші попередні дослідження показали, що подібна тенденція, а також комерціалізація і політизація карнавального руху стосується і інших відомих карнавалів з давньої історією, відроджених у ХХ столітті в Європі [Золотарєва 2004, 2008, 2011].

Метою нашого дослідження є обґрунтування позиції, що, попри зазначені тенденції, в основному загальні для сучасного карнавалюного руху в світі, Одеська «Гуморина» за 50 років існування стала значним елементом української сміхової культури.

Фестиваль «Гуморина» з його карнавалом виник в авторитарному політичному режимі, після закриття улюбленої телепрограми «Клуб Веселих і Кмітливых» з ведучим Олександром Маслоковим після чергового чемпіонства Одеської команди КВК влітку 1972 року. Команда одеситів, утративши майданчик для демонстрації своєї дотепності, запропонувала одеський фестиваль сміху – «Гуморину» з емблемою «Морячок».

«Гуморина» 1973–1976 р.р. проходила з яскравою карнавалюною ходою, святом на стадіоні, парадом старих автомобілів, «пострілом» гармати на Думській площі, концертами зірок естради, конкурсами карикатуристів та гумористичних фото, широким показом кінокомедій, концертами самодіяльності на вулицях, усілякими конкурсами [Юморина...]. Стихійний ентузіазм мас привів у трепет комуністичну владу, яка, злякавшись масштабів свята заборонила «Гуморину», і ця офіційна заборона діяла до 1987 року, коли під час горбачовської «перебудови» фестиваль відродився. Але в 1977–1986 р.р. в одеських вишах, школах, клубах проходили КВК, конкурси гумористів, у 1984 р. Георгій Делів заснував комік-труп «Маски», тобто «Гуморина» жила на маленьких одеських майданчиках.

У незалежній Україні характер фестивалю змінився. В 1991–1995 р.р. його проводив Всесвітній клуб одеситів, а з 1997 р. до 2000 р. продюсером свята був одеський підприємець Олександр Павловський, який створив парк «Юмориленд» на Ланжероні, куди завозилися всі атрибути карнавалю, проте агресивне природне середовище і відхід з життя підприємця в 2005 р. не дозволили зберегти парк. У цей період масштаб свята збільшується, гасла фестивалю допускають сатиру на адресу влади, з'являються ознаки відмічених нами раніше тенденцій [Золотарєва 2004, 2008], притаманних світовому карнавалюному руху: комерціалізація карнавалю і фестивалю; політичне забарвлення гасел і персонажів карнавалю; поява елементів української національної історії та культури; взяття місцевою владою на себе організаційних питань. Але «Гуморина» не є святом Масляної, а завжди проходить у дні Великого посту та не пов'язана з релігійним календарем, як карнавали Венеції, Ніцци, Бразилії, Німеччини, Іспанії та інших християнських країн, а також фестивалі індійської культури [Золотарєва 2011]. Неприйняття багатьма одеситами таких веселоців у період посту чи навіть на Страсному тижні призвело до критики фестивалю, що зумовило нашу пропозицію перенесення його на так званий «День міста» 2 вересня, хоча вважаємо це в секуляризованому суспільстві малоїмовірним.

Доцільно нагадати, що в 2000 році вперше в рамках фестивалю сміху за пропозицією фінансиста Олександра Іванова, що тоді працював у відділі Одеського міськвиконкому, а зараз мешкає в Нью-Йорку, пройшов перший науковий захід – Одеська гуманітарна традиція на чолі з Олексієм Роджеро, Неллі Івановою та Віктором Левченко і Одеський національний університет імені І. І. Мечникова у науковій бібліотеці ОНУ провели «круглий стіл», присвячений сміховій культурі. З цього моменту наукові конференції «Про природу сміху» проходять навесні-влітку спочатку щорічно, а пізніше – раз на два роки, статус їх став міжнародним. Саме вони спонукали одеських філософів організувати спеціальне фахове видання «Доґа» («Докса»). Тобто, філософи, культурологи, філологи, інші вчені заговорили про сміх серйозно, а міжнародна наукова конференція «Про природу сміху» стала важливою культурною подією міста Одеси і України.

За 50 років існування фестивалю «Гуморина» змінювалися форми проведення, гасла і зміст, під впливом геополітичних подій і факторів життя країни. У 2003 р. напередодні 1 квітня комік-труп «Маски» відкрила «Будинок клоунів» з кінотеатром. У 2004–2010 роках «Гуморина» проводилась широкомасштабно, з великою кількістю туристів, готелі та торговельні заклади отримали чималі доходи. У Саду скульптур Одеського літературного музею щорічно 1 квітня встановлюють нову скульптуру, пов'язану з історією Одеси. У 2011 році 1 квітня відбувся Перший міжнародний фестиваль клоунів; гала-концерт; парад команд КВК; діджей-парад. У 2012 р. фестиваль клоунів отримує назву «Комедіада», у 2012–2013 р.р. 1 квітня пройшли 2 карнавали – загальноміський та «клоунська карнавальна кавалькада». «Гуморина» стала важливою культурною подією Одеси, українці з інших міст країни, іноземні туристи спеціально планували відпустки, поїздки до Одеси саме до 1 квітня, Дня сміху і Одеського карнавалу.

У 2014 р. через складну обстановку в Україні, загибель людей і початок неоголошеної «гібридної» війни росії проти України керівництво міста вирішило не проводити «Гуморину» як загальноміський захід, проте в 2014–2019 р.р. «гуморинні» заходи проходять у різних локаціях Одеси і в районах Одеської області, «Гуморина» розтягується на 3–5 днів. Ключову роль займає міжнародний фестиваль клоунів «Комедіада», проводиться «Зоогуморина» в Одеському зоопарку, з 2016 р. проводився і карнавал, особливо яскравий в 2018 р., до 45-річчя «Гуморини» [Золотарєва 2019]. А в 2020–2021 р.р. через карантин у зв'язку з пандемією коронавірусу Covid-19 відбувалася «Гуморина на карантині», заходи онлайн [Гуморина...2021].

Попри повномасштабне вторгнення ворога 24 лютого 2022 року, в Одесі 1 квітня 2022 р. «Гуморина» все ж відбулася під гаслом «Гуморина-Джавеліна», центральним заходом якої став відносно веселий і патріотичний онлайн-марафон на підтримку ЗСУ, у концерті на привокзальній площі, де були присутні вимушені переселенці з

прифронтових міст, взяли участь місцеві митці: музиканти гурту «Пожежний кран», Анастасія Букіна, Борис Барський, артисти театру Музкомедії, гурт «Мануфактура» та інші. Звучали сучасні музичні композиції, українські народні пісні, воєнні мелодії. На привокзальну площу доставили повнорозмірну копію квазібронетранспортера «Для переляку», який випустили одеські підприємства під час облоги міста нацистами влітку 1941 року [В Одесі проходить...2022]. Це веселе дійство спонукало присутніх посміхнутися і відволікло одеситів та вимушених переселенців з дітьми, що знаходяться у стресовому стані, від жахів війни. Тому в 2023 році подібний формат «Гуморини» вже очікувався.

І дійсно, 1 квітня 2023 р. на вулиці міста вийшли актори комік-гурту «Маски», які разом з одеситами влаштували справжню святкову ходу. Центром святкування став Літній театр у Миському саду. Там було встановлено фуд-корти, а також усі очі могли намалювати собі тимчасові татуювання. В цей день почали працювати одеські фонтани, а в Ротонді біля фонтану Миського саду пройшов концерт «3 пісню до Перемоги» за участі оркестру ВМС ЗСУ. В Артгалереї в Літньому театрі Миського саду відбулася церемонія гасіння ювілейної марки до 50-річчя фестивалю та відкриття фотовиставки «Гуморині – 50». Навіть під час війни одесити не впадають у відчай, а продовжують крізь сльози та страх жартувати та давати відсіч ворогу не лише за допомогою зброї, але й гострим словом [«Посміхнісь, Одесо!»... 2023].

3 нагоди ювілею зробили спеціальну поштову марку, тираж якої складається всього з трьох тисяч екземплярів на замовлення міської ради, які передали у її власність. Миськрада сама вирішуватиме, що робити із лімітованою маркою: чи продати її, чи давати у вигляді нагороди, чи відправити іноземним партнерам. Марка яскрава, на ній показано, яким був одеський моряк, а «Морячок» – це емблема «Гуморини», 50 років тому і яким він став зараз: він вже з бородою, з тризубом на шапці, справжній українець. Першу марку символічно вручили одному із засновників Гуморини Леоніду Сущенку, бо саме він у 1972 році прийшов до товаришів з ідеєю створення «Гуморини», яку вперше провели 1 квітня 1973 року [В Одесі погасили...2023].

Вважаємо, що за 50 років свого існування Одеська «Гуморина» пройшла в розвитку як мінімум вісім етапів: 1) початковий етап – 1973–1986 р.р.; 2) етап Гуморини «перебудови» – 1987–1991 р.р.; 3) етап Всесвітнього клубу одеситів – 1992–1995 р.р.; 4) етап Олександра Павловського – 1997–2003 р.р.; 5) етап розвитку «Гуморини» з елементами комерціалізації, політизації та національної культури – 2004–2010 р.р.; 6) етап за участі клоунів і мімів та універсалізацією свята – 2011–2019 р.р.; 7) етап «Гуморина на карантині» через Covid-2019 – 2020–2021 р.р.; 8) етап Гуморини під час воєнного стану – 2022–2023 р.р.

Можна зробити наступні **висновки**. Кожному етапу «Гуморини» властиві певні гасла і персонажі, але зберігаються певні, вказані нами

тенденції, притаманні карнавалюму руху в світовому масштабі, з розвитком елементів національної історії та культури. Безумовно, помітна сучасна тенденція уніфікації свят, як і в інших країнах, коли важливою подією урочистостей стають фестиваль їжі та вечірні концерти. Карнавал був і залишається однією з найдемократичніших форм масового свята. Очевидно, що карнавальне дійство в наш час стає культурною традицією. Втім, доцільно відмітити той факт, що відсутність повномасштабного Одеського карнавалу через сучасну війну і пандемію, заміна його виступами клоунів, акторів і оркестрів, навіть у такий складний і драматичний період життя країни, не применшує значення «Гуморини» та інтересу до неї як одеситів, так і всіх українців.

Вважаємо очевидним, що Одеський фестиваль сміху та гумору за 50 років став не лише однією з візитних карток Одеси, а й невід'ємним елементом української сміхової культури і взагалі культури України. І хочеться сподіватися, що з 2024 р. почнеться новий етап розвитку фестивалю – «Гуморина після Перемоги», і вже з карнавалом, що і стане предметом нашого наступного дослідження.

Список використаної літератури

- Бахтин, М. (1965) *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья, и ренессанс*, Москва, Худож. лит., сс. 8–16.
- В Одесі погасили лімітовану марку до ювілею Гуморини*, Новини LIVE. URL: <https://odesa.novyny.live/v-odesi-pogasili-limitovanu-marku-do-iuivileiu-gumorini-85327.htm> (дата звернення: 08.04.2023).
- В Одесі проходить першотравнева «Гуморина-Джевеліна»*, УКРІНФОРМ. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric/a3445683-v-odesi-prohodit-persokvitneva-gumorinadzavelina.html> (дата звернення: 08.04.2023).
- Гуморина на карантині*. Офіційний сайт міста Одеси. URL: <https://omr.gov.ua/ru/news/222806/> (дата звернення: 08.04.2023).
- Зеверт, Д. *Советский карнавал: от политического шествия до «Праздника для народа»*. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovetskiy-karnaval-ot-politicheskogo-shestviya-do-prazdnika-dlya-naroda> (дата звернення: 08.04.2023).
- Золотарёва, Е. (2008) *Общее и особенное в истоках и формах карнавального движения*, в: Дóџа / Докса, вип. 13, сс. 156–165.
- Золотарёва, Е. А. (2004) *Одесский карнавал и традиционные духовные ценности*, в: Дóџа / Докса, Вип. 5, сс. 243–255.
- Золотарёва, Е. (2011) *Отличительные особенности Одесского карнавала*, в: Дóџа / Докса, вип. 16, сс. 165–174.
- Золотарёва, Е., Золотарёва, К. (2019) *Трансформации одесского фестиваля смеха «Юморина»: 45-летний путь*, в: Дóџа / Докса, вип. 1(31), сс. 21–30.
- «Посміхнись, Одесо!»: найяскравіші моменти Гуморини на фото*. URL: <https://odesa.novyny.live/ru/usmikhnis-odeso-naiiaskravishi-momenti->

gumogini-na-foto-85333.html (дата звернення: 08.04.2023).

Смирнов, В. *Одесский язык*. URL: <http://odesskiy.com/valerij-smirnov-odesskiy-jazyk.html> (дата звернення: 08.04.2023).

Юморина. *Матеріал з Вікіпедії*. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AE%D0%BC%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B0> (дата звернення: 08.04.2023).

Olena Zolotaryova

ODESA FESTIVAL «HUMORINA» AS AN ELEMENT OF UKRAINIAN CULTURE (FOR THE 50TH ANNIVERSARY OF «HUMORINA»)

The development trends of the Odesa festival «Humorina» and its carnival over the 50 years of its existence are analyzed. The author characterizes the stages of development of the Odesa Festival of Laughter and Humor and justifies the position that, despite the commercialization and politicization of the carnival, which are mostly common to the modern carnival movement in the world, the Odesa «Humorina» has become a significant element of the Ukrainian culture of laughter in its 50 years of existence. The author proposes 8 stages of the development of the festival, each stage of «Humorina» is characterized by certain slogans and heroes, but there are certain trends indicated in the article, which are characteristic of the carnival movement on a global scale, with the development of elements of national history and culture. Carnival was and remains one of the most democratic forms of mass celebration. It is obvious that now the carnival action is becoming a cultural tradition. However, it is appropriate to note the fact that the absence of a full-scale Odessa carnival due to the modern war and pandemic, its replacement by performances of clowns, actors and orchestras, even in such a difficult and dramatic period of the country's life, does not belittle the importance of «Humorina» and the interest in it for both Odessans and all Ukrainians. We consider it obvious that the Odesa Festival of Laughter and Humor over 50 years has become not only one of the hallmarks of Odesa, but also an integral element of the Ukrainian culture of laughter and the culture of Ukraine in general. And we would like to hope that from 2024 a new stage of development of the festival will begin – «Humor after Victory», and already with the carnival, which will become the subject of further research.

Keywords: *Humor, carnival, carnival movement, clown festival, Ukrainian laughing culture.*

References

- Bakhtyn, M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable y narodnaia kultura srednevekovia y renessans* [Creativity of Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and Renaissance], Moskva, Khudozh. lit., pp. 8–16.
- V Odesi pohasyly limitovanu marku do yuvileiu Humoryny* [In Odesa, a limited stamp for the anniversary of Humorina was redeemed, News LIVE].

- Novyny LIVE. URL: <https://odesa.novyny.live/v-odesi-pogasili-limitovanu-marku-do-iuvileiu-gumorini-85327.htm> (Retrieved on 08.04.2023).
- V Odesi prokhodyt pershotravneva «Humoryna-Dzhevelina» [«Humorina-Javelina» takes place in Odesa, UKRINFORM]. UKRINFORM. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric/a3445683-v-odesi-prohodit-persokvitneva-gumorinadzavelina.html> (Retrieved on 08.04.2023).
- Humoryna na karantyni. Ofitsiynyi sait mista Odesy [Humor in quarantine. Official site of the city of Odessa]. URL: <https://omr.gov.ua/ru/news/222806/> (Retrieved on 08.04.2023).
- Zvert, D. *Sovetskyi karnaval: ot polytycheskoho shestvyia do «Prazdnyka dlia naroda»* [Soviet carnival: from the political procession to the «Holiday for the People»]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovetskiy-karnaval-ot-politicheskogo-shestvyia-do-prazdnika-dlya-naroda> (Retrieved on 08.04.2023).
- Zolotarova, O. (2008) *Obshchee y osobennoe v ystokakh y formakh karnavalnoho dvyzheniya* [Common and special in the origins and forms of the carnival movement], in: *Дóжѧ / Докса*, vyp. 13, pp. 156–165.
- Zolotarova, O. A. (2004) *Odesskyi karnaval y tradicionnye duhovnye tseinnosty* [Odesa carnival and traditional spiritual values], in: *Дóжѧ / Докса*, vyp. 5, pp. 243–255.
- Zolotarova, O. (2011) *Otlichitelnye osobennosti Odesskoho karnavala* [Distinctive features of the Odesa carnival], in: *Дóжѧ / Докса*, vyp. 16, pp. 165–174.
- Zolotarova, O., Zolotarova, K. (2019) *Transformatsyy odesskoho festyvalia smekha «Humoryna»: 45-letnyi put* [Transformations of the Odessa Laughter Festival «Yumorina»: 45-year journey], in: *Дóжѧ / Докса*, vyp. 1(31), pp. 21–30.
- «Posmikhnyts, Odeso!»: naiaskravishi momenty Humoryny na foto [«Smile, Odesa!»: the brightest moments of Humorina in the photo]. URL: <https://odesa.novyny.live/ru/usmikhnis-odeso-naiaskravishi-momenty-gumorini-na-foto-85333.html> (data zvernennia: 08.04.2023).
- Smynov, V. *Odesskyi yazyk* [Odesa language]. URL: <http://odesskiy.com/valerij-smirnov-odesskiy-jazyk.html> (Retrieved on 08.04.2023).
- Humoryna. Material z Vikipedii* [Humor Material from Wikipedia]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AE%D0%BC%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B0> (Retrieved on 08.04.2023).

Стаття надійшла до редакції 1.04.2023

Стаття прийнята 1.05.2023

ЗМІСТ

Розділ 1. МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА ЛОГІЧНІ ВИМІРИ СМІХУ

Столяр М., Колесник О. Філософія сміху: пошуки нової парадигми	6
Афанасьєв О. Методологічна функція іронії	14
Raikhert K. Logic, humor processing, expectation and scripts	24
Шевцов С. Фрагмент іронії: неіронічні сперечання стосовно іронії Сократа	36

Розділ 2. АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СМІХУ

Михайлюк О., Вершина В. Сміхова ситуація та особливості її реалізації	52
Готинян-Журавльова В., Сумченко І. Сміх крізь час: народження та смерть в обрядових практиках традиційної культури	61
Бєвзюк Н. Герменевтика радості в Посланні апостола Павла до Филип'ян	69
Бородіна Н. Сміх та дегуманізація: Чи можна співчувати акулі?	78

Розділ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СМІХУ

Грибкова Ю., Кашуба М. Висміювання вад українського суспільства у творчості мандрівних дяків	91
Кирилюк О. Протистояння чи співіснування? М. Бахтін про відносини між християнською Церквою та народною сміховою культурою у Середні віки	102
Лєвченко В., Золотарьова К. Коли буддистська пластика посміхається	110
Золотарьова О. Одеський фестиваль «Гуморина» як елемент української культури (до 50-річчя «Гуморини»)	124

CONTENTS**Section 1. METHODOLOGICAL AND LOGICAL DIMENSIONS OF LAUGHTER**

Stoliar M., Kolesnyk O. Philosophy of laughter: the search for a new paradigm	6
Afanasiev O. Methodological function of irony	14
Raikhert K. Logic, humor processing, expectation and scripts	24
Shevtsov S. A fragment of irony: non-ironic disputes over Socrates' irony	36

Section 2. ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF LAUGHTER

Mykhailiuk O., Vershyna V. Funny situation and features of its implementation	52
Gotynyan-Zhuravlyova V., Sumchenko I. Laughter through time: birth and death in the ritual practices of traditional culture	61
Bevzyuk N. The therapeutics of joy in the Epistle of the Apostle Paul to the Philippians	69
Borodina N. Laughter and dehumanization: Can sharks be sympathized?	78

Section 3. CULTUROLOGICAL DIMENSIONS OF LAUGHTER

Hrybkova Yu., Kashuba M. Ridiculing the flaws of the contemporary society in works of itinerant deacons	91
Kyrylyuk O. Opposition or compliance? M. Bakhtin on the relationship between the Christian church and folk culture of laughter in the Middle Age	102
Levchenko V., Zolotarova K. When Buddhist sculpture smiles	110
Zolotaryova O. Odesa Festival “Humorina” as an element of Ukrainian culture (for 50 th anniversary of “Humorina”)	124

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначати її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати анотації (3 речення), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. українською мовою;
- додавати анотації (200 слів), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. англійською мовою; · УДК, шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5; обсяг статті – 14,5 тис.– 22 тис. знаків; ширина сторінки – 16,5 см; лапки використовувати такі: « »; в разі необхідності наголос зазначати курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням повного бібліографічного опису (зразок – Райхерт, К. В. (2020) «Критична теорія» Рея Бредбері в романі «451 градус за Фаренгейтом», у: *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, № 29, Львів, сс. 139–146).
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [Райхерт 2020: 140], – де по-перше стоять прізвище автора джерела із списку літератури, по-друге рік видання, а після двокрапки – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань перед списком літератури;
- сторінки не нумерувати, переноси не ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою: victor_levchenko@ukr.net

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1(39). *Сміхова культура: багатомірність втілення*. Одеса : Акваторія, 2023. 134 с.

Це видання – тридцять дев'ятий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений проблемам філософської та культурологічної гелології, дослідженню феномену сміху в різних аспектах людського буття. В статтях розглядаються філософські, культурологічні й інші аспекти вивчення феномену сміху.

Для фахівців з філософії, культурології та філології, аспірантів і студентів-гуманитаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on Philosophy and Philology*. Issue 1(39). *Culture of Laughter: The Multidimensionality of Embodiment*. Odessa : Aquatoria, 2023. 134 p.

This edition is the thirty-ninth issue of the collected papers in philosophy and philology, focused on the problems of philosophical and cultural gelology, the study of the phenomenon of laughter in various aspects of human existence. The papers discuss philosophical, cultural and other aspects of the study of the phenomenon of laughter.

For specialists in philosophy, cultural studies, and philology, for graduate students and students of the humanities, and for the general public.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко, К. В. Райхерт

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: victor_levchenko@ukr.net

Підписано до друку 21.06.2023 р.
Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 7,95.
Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.
Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.
65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел. 795-57-15.
e-mail: selen_odessa@ukr.net