

Київський національний університет імені Тарас Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра релігієзнавства

**СМІХ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЙ**

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

На здобуття академічного звання магістра релігієзнавства

Студент-виконавець:  
Федосенко Ілля Олександрович

---

2 курс

Роботу захищено  
з оцінкою \_\_\_\_\_

Науковий керівник:  
Сарапін Олександр Васильович,  
кандидат філософських наук, доцент

---

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав.кафедри  
" \_\_\_\_ " \_\_\_\_\_ 2021 р.

Київ-2021

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. СМІХ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА РЕЛІГІЙНО- ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСАХ.....	5
1.1. Філософські аспекти вивчення сміху.....	5
1.2. Метафізика сміху.....	9
1.3. Сміх та гра.....	14
РОЗДІЛ 2. СМІХ ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН.....	17
2. 1. Сміх у культурах Західної та Східної Європи .....	17
2. 2. Феномен юродства.....	21
2. 3. Фігура Ходжи Насреддіна.....	22
2. 4. Сміх як феномен у вимірі феноменології релігії.....	26
РОЗДІЛ 3. СМІХОВИЙ КОМПОНЕНТ У РИТУАЛІ.....	31
3.1. Внесок В. Проппа у вивчення проблематики ритуального сміху.....	31
3.2. Сміх у масажному ритуалі.....	31
3.3. Сміх у поховальному обряді.....	32
3.4. Сміх у ритуалах дзен.....	47
ВИСНОВКИ.....	51
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	53

## ВСТУП

Приводом для написання цієї роботи є інтерес до такого феномену як сміх. А саме, цікавим видається яке місце займає сміх або смішне у людському бутті. Цікаво, чим є сміх? Оскільки сміх існує в широкому діапазоні проявів, тема уточнюється певним чином. А саме, акцентується увага на сміху в контексті релігійних традицій. Крім цього, задля забезпечення цілісного розглядання проблематики, увага зосереджується також на інших ракурсах. Зокрема, розглядається сміх у філософському дискурсі, сміх як явище культури, сміх у деяких дотичних вимірах.

Коло питань, що постає в фокусі дослідження, так чи інакше, привертало увагу мислителів починаючи від античності аж до наших днів. Мало хто з філософів оминав дану тему. Лише деякі з них: Платон, Арістотель, Цицерон, Спіноза, Декарт, Кант, Гегель, Бергсон.

Тема сміху розкривається у філософському ракурсі у працях таких дослідників: "Філософія сміху" (Карасьов Л.В), "Природа сміху або філософія комічного" (Сичов А. А.), "Естетика сміху: сміх як віртуальна реальність" (Рюміна М. Т.). Емпіричне дослідження сміхових проявів здійснюється у праці "Проблеми комізму і сміху" (Пропп В. Я.). У роботі "Людина і сміх" (Козинцев А. Г) робиться спроба міждисциплінарного дослідження сміху. Феномен ритуального сміху розглядається у праці "Закляття сміхом: досвід тлумачення язичницьких ритуальних традицій східних слов'ян" (Лашенко С. К.). Дослідження сміху у контексті західноєвропейської сміхової культури робить Бахтін М. М. у роботі "Творчість Франсуа Рабле і народна культура Середньовіччя і Ренесанса". Сміх у Давній Русі розглядається в однойменній роботі "Сміх в Давній русі" (Ліхачьов Д. С., Панченко А. М., Понирко Н. В.). Актуальність дослідження. Розробка проблематики сміху здійснюється у дослідницькій літературі численними розвідками з точки зору філософії, історії, психології, літературознавства. Проте недостатньо уваги приділяється вивченню сміхової культури у різних релігіях. Відтак, актуальність

дослідження постає у спробі виявити та осмислити сутність і прояви сміхового компоненту саме з точки зору сучасного релігієзнавства. Зокрема, цікавим уточненням цієї теми виявляється феномен ритуального сміху. Ритуальний сміх, хоч і фокусувався в якості предмета досліджень, все ще не отримує в дослідницьких колах остаточних ідентифікацій. Так, метою роботи є дослідження явища сміху в контексті релігійних традицій

Завданнями, котрі слугують розкриванню цієї теми постають такі:

- розглянути сміх у філософському дискурсі;
- розглянути сміхове начало у релігійному аспекті (феномен юродства, середньовічну сміхову культуру, фігуру Ходжи Насреддіна); також деякі дотичні теми, а саме: метафізику сміху та сміх у відношенні до гри;
- розглянути тему сміх і ритуал (масажний ритуал, сміх у поховальних обрядах, сміх у викладках В. Я. Проппа, сміх у традиції дзен)

Об'єктом дослідження постає сміх у контексті релігійних традицій

Предметом дослідження постає сміх у конкретних традиціях, зокрема, сміх у дзені, ритуальний сміх, феномен юродства, сміх у масажному ритуалі.

Структура роботи складається із трьох розділів, що містять 11 підрозділів, вступу, висновку та списку використаних джерел; обсяг роботи займає 53 сторінки.

## РОЗДІЛ I. СМІХ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА РЕЛІГІЙНО- ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСАХ.

### 1.1. Філософські аспекти вивчення сміху.

Для з'ясування проблематики, у котрій розкривається дослідження феномену сміху, звернусь до праці "Природа сміху або філософія комічного" Сичова А. А., у котрій робить спроба соціально-філософського дослідження явища. Робота складається із трьох глав. А саме. Спочатку розкриваються історія теорій сміху та комічного у історії філософії. Потім, у другій главі, розглядається сміх в якості предмета філософського аналізу. Тут зачіпаються питання термінології, антитези сміху, визначення сміху. Також тут розглядається філософія сміху, як онтологія сміху, гносеологія сміху, етика сміху. Далі, виявляються соціальні функції сміху. У третій главі розглядається сміх у соціальному бутті, зокрема, національний гумор та філософський сміх.

Тепер спробую схопити методологічний підхід, котрим послуговується автор, і який зазначається у вступі. А саме, вказується що у дослідженні сміхової проблематики виокремлюються два підходи: перший, - об'єднувальний, котрий фокусує певну головну ознаку, наприклад, "протиріччя двох змістовних планів" або "нешкідливу ненормальність"(лінія започаткована Арістотелем), та об'єднує на ґрунті цієї ознаки дефініції сміху, котрі пропонувалися протягом історії вивчення. Другий підхід, на який вказується, передбачає певну безструктурність та відмову від остаточних відповідей на питання, тут центр дослідження полягає у точці вибору самого дослідника. Дослідницька сфера постає як сукупність ліній, котрі то сходяться, то розходяться. Зазначається про плюси і мінуси даних підходів, зокрема, у першому випадку, деякі прояви комічного залишаються поза увагою, але разом з тим, у певних сферах постає доречним, зокрема – у лінгвістиці сміху. З іншого боку, другий підхід уможливорює свободу дослідника, водночас, слабкий в аспекті надання остаточних відповідей. Так,

"Об'єднувальний варіант" особливо зручний в емпіричних дослідженнях, наприклад в лінгвістиці сміху, де гіперболи, літоти, зевгми та інші мовні засоби можна підвести під "протиріччя двох змістовних планів" або / і "нешкідливу ненормальність"[12; с.4]. З іншого боку: "У подібних умовах(стосовно другого підходу – І. Ф) дослідження сміху перетворюється в збірник різнорідних нарисів або есе, об'єднаних, що б при цьому не стверджувалося, єдиною спільною темою: принциповою неможливістю визначення смішного. безсумнівний плюс цього підходу полягає в свободі філософа, не обмеженого рамками строгих теорій, що дозволяє неупереджено поглянути на сміх і побачити в ньому щось істотне. Очевидний мінус - у визнанні марності зусиль однозначно описати смішне, оскільки дослідження про марність визначення сміху марно або, принаймні, малокорисні для загальної теорії комічного." [12; с.5]. Відтак, "або жорстка структура дефініцій, або ірраціональний лабіринт різоми" [12;с.4]. Автор же фіксує серединну позицію, а саме множинність у цілісності та єдність у різноманітті, істина вбачається десь посередині. А саме, метафорично вона формулюється так: "сміх слід уявити не як прямий шлях і не як лабіринт, а як знаходження найкоротшого шляху виходу з лабіринту." [12 с.4]. Також Сичов зазначає: "Серйозність і сміх доповнюють один іншого, представляючи в ідеалі неупереджене і цілісне знання про світ. Це означає, що серйозне можна відкоригувати або перевірити на міцність, розсміявшись над ним, а про сміх, в свою чергу, можна і потрібно писати досить серйозно. Серйозність розмови про сміх, втім, не має на увазі остаточних і безповоротних суджень: сам об'єкт дослідження суперечить цим спробам. Тим не менше, пошук закономірностей в сфері філософії сміху можливий і необхідний для розуміння людини, суспільства і культури. Кожен етап розвитку теорії робить значний або невеликий крок в напрямку виходу з .. лабіринту шляхів сміху." [12; с.5]. Принагідно зазначу дослідницький оптимізм у вивченні сміху, котрий тут вбачається, тобто можливість і доречність міркування про сміх.

Зауважу особливості філософського розкриття феномену сміху. Сміх постає у діалозі. Це діалог, у якому виокремлюється суб'єктивний та об'єктивний полюс. Варто зазначити, що у фокусі розгляду об'єктивної сторони виявляється значущість видимості. Тобто об'єктом сміху – є дещо псевдосуще; деяка пустота, котра претендує на існування. Така видимість знищується, та виявляє свою нікчемність, що і схоплюється суб'єктом сміху як проявлення істини. Так, в цьому моменті проявляється збігання онтологічного та гносеологічного планів. Також, автор вказує на олюднення сміхового об'єкта; щось видається смішним, коли у ньому відображається антропологічний компонент. Принагідно зазначу покладання цієї риси в якості суттєвої риси сміху також провадить відомий дослідник А. Бергсон у своїй праці "Сміх". Далі, сміх концентрується лише на духовному плані, а не на тілесному, фізичному бутті людини.

Крім цього, автор торкається питання можливості сміху над трансценденцією та вирішує питання негативно. Логіка така. Сміх це розуміння. Божественне є поза розумінням. Відтак, будь-який сміх над божественним буде лише сміхом над людською ідеєю, хибною ідеєю. Сичов стверджує: "Об'єкт сміху, таким чином, можна описати як персоніфіковане, олюднене явище, що має видимість значущості, але володіє ущербною духовною сутністю. Розвінчання цієї видимості (за допомогою інтелектуального зусилля, через фізичну даність і т. д.) служить причиною появи сміху." [12;с.81].

Далі, вказується на розрізнення двох типів сміху з огляду на опозицію: "природа – культура". Власне, сміх розуму і сміх тіла. Хоча і зазначається, що тут немає радикального протиставлення. Тобто, дані полюси взаємодіють між собою та формують певні проміжні форми. Також, автор стверджує комунікативну природу сміху, тобто сміх вкорінений у суспільне. Він пише: "У підсумковому вигляді комунікативне буття сміху можна описати як перетин двох складових: соціальної комунікації (передача і отримання відомостей) і соціальної взаємодії. Останнє відіграє найважливішу

роль в розумінні сміху: традиційні визначення сміху як псевдосушого або відмежування істини від брехні пояснюють тільки механізми і логіку розвитку комічного (концентруючись на простій передачі повідомлень), але не намагаються зрозуміти, чому сміх є дієвим засобом виправлення нравів"[12с. 84].

Варто також сказати, що окрім онтологічного рівня, сміх розглядається на рівні гносеології та етики. Сичов пише: "Загалом поле гносеологічної проблематики комічне можна розглядати як специфічний вид духовної діяльності людини і суспільства по осягнення явищ навколишнього світу, відмежування істини від омани або брехні і в кінцевому рахунку по створенню значимого світоглядного цілого. Особливе значення сміх набуває в повсякденному пізнанні, оголюючи насамперед помилки, ілюзії, відсталість і догматизм в індивідуальній та суспільного життя." [12;с.94]. Також автор говорить з приводу етики сміху: "Вивчення етичної основи сміху має істотне значення для розкриття особливостей як власне комічного, так і морального в процесі розвитку суспільства: гносеологічний і онтологічний базис в повній мірі виражається тільки в моральній сфері суспільної свідомості. Сміх, як і мораль, включений, прямо або побічно, в процес спілкування, він передбачає оцінку сушого з точки зору належного і спирається на неофіційні санкції – перш всього на реакцію інших і громадську думку." [12;с.94].

Також коротко розгляну викладки Карасьова Л. В. стосовно сміху. Робота Карасьова являє собою збірку робіт про сміх у різних контекстах. Зокрема, розглядаються тема сміху та зла. Сміх постає у зв'язку із певною часткою зла. Автор пише: "Наявність в речі певної міри зла, яка і пробуджує в нас бажання і здатність сміятись над тим, що видалось нам смішним, вбачається повсякчас"[4; с. 23]. Крім цього, розглядається тема антитези сміху. Антитезою сміху стверджується сором. Також, розглядається тема міфології сміху, феноменології сміху та деякі літературознавчі розвідки.

Варто відзначити, що загалом у автора сміх постає як те, що у суті своїй єдине. Так, Карасьов пише: " Сміх як ціле. Сміх як саморозвиваючий принцип, жива, що розгортається в просторі душі і культури ідея, дотична з іншими ідеями і сенсами - ось, що становить предмет нашого інтересу. Звучить трохи недолжно, але мова йде про форму сміху, про те загальне, що можна знайти в справді різному сміху." [4; с.7].

## 1.2. Метафізика сміху.

Для того щоб розглянути тему метафізики сміху, розгляну роботу Столовича Л. Н "Філософія. Естетика. Сміх". Столович пише: "Здавалося б, що може бути більш протилежним, ніж сміх і метафізика! Хіба не затверджував великий Спіноза – в відомому сенсі уособлення філософії, - що філософ повинен не плакати, не сміятися, а тільки розуміти? Однак, за свідченням давнього автора, "на мудрих замість гніву находили: сльози - на Геракліта, сміх - на Демокріта". З іншого ж боку, навіть слова Спінози не виключають можливість для філософа розуміння як плачу, так і сміху. І сам Спіноза реалізовував цю можливість в своїй "Етиці". [11; с. 243]

Сміх - явище багатогранне. Феномен сміху може розглядатися в різних його аспектах: в фізіологічному, психологічному, соціологічному, культурологічному, теоретико-інформаційному та естетичному. Останнє прагне синтезувати попередні аспекти. Метафізику часом висміювали, як це робив Вольтер. "Але проблема "метафізика і сміх" полягає не в тому, що метафізику слід підняти на сміх, а полягає в тому, щоб сміх підняти до рівня метафізики.", - зазначає автор [11; 244]. Метафізичний вимір сміху розглядається в даному випадку у таких ракурсах відношення сміху до Бога і Мудрості, до Життя і Смерті, до Свободи та Необхідності, до Добра і Зла. Також автором зазначається: "У кожному жарті, кажуть, є частка жарту. Іншою часткою може бути дурість або мудрість. У кожній хорошій жарті є частка мудрості. Гумор - веселий син Мудрості, Людина - це не тільки Homo Sapiens (Людина Розумна), але і Animal ridens (тварина, що сміється)." [11;

245] Один з найбільших російських метафізиків Вл. Соловйов, говорив: "Я визначаю людину як тварину сміється ... Людина розглядає факт, а якщо цей факт не відповідає його ідеальним уявленням, він сміється. У цій же характеристичній особливості лежить корінь поезії і метафізики" Отож, виявляється зв'язок сміху мудрістю, зокрема зазначаючи про семантичні збіги івритського слова "хохма".

Далі. Також автор вказує на біблійський сюжет, пов'язаний із Сарою, котра у приклонному віці отримує звістку про вагітність, та каже, що "сміх мені зробив Бог". Крім цього мовиться про зв'язок сміху та гріха, що, зокрема, виявляється у народних приказках, наприклад, - "Де сміх, там і гріх", " І смішно, і грішно". Вказується на феномен церковного гумору. Далі, виявляється суттєві зв'язки із життям та смертю. Також, розглядається свобода через сміх. Зокрема. "Свобода сміху проявляється і в тому, що він здатний долати такі психічно невільні стану людини, як страх і сором. Мова в даному випадку не йде про те, що сміх неодмінно веде до безсоромності, хоча може бути і безсоромний сміх. Однак існує і сором'язливий сміх. Сміх здатний звільняти людей (погано це чи добре, питання інше) від прийнятих в даному суспільстві норм сором'язливого і ганебного, загальноприйнятого і непристойного. Тому-то сміх часто викликається натяками на заборонене, ганебне, непристойне (особливо в еротичній і політичній сферах). Такого роду сміх проявлявся і в древніх святах, що включали фалічні і оргіастичні елементи." [11; с. 260]. Це джерело сміху є те, що Фрейд мав на увазі, характеризуючи і сміх як прорив несвідомого до тям. Такий сміх - свідомство індивідуальної свободи над загальноприйнятими нормами. За афоризму Вл. Мікушевіча, "сміху не можна наказати, бо сміх-порушення заборони". Заборонений плід солодкий, а якщо він не доступний, то і смішний. Недоступний плід цілком доступний для сміху. Порушення заборони або грішно, або смішно. Такою є подвійність свободи. Окрім свободи, мудрості, питання життя і смерті, сміх покладається пов'язаним із філософією. Зокрема. "Оскільки філософія має пряме

відношення до ціннісному світосприйняттям людини, форми її викладу можуть бути не тільки строго серйозними, але і естетико-художніми, аж до чисто художніх творів, що мають, безсумнівно, філософський зміст, будь то "Божественна Комедія "Данте і" Фауст "Гете, повісті Вольтера і романи Достоевського, поезія Гельдерліна і Тютчева. В історії філософської думки філософські трактати в дусі Аристотеля чергуються в діалогами з дусі Платона. Один і той же філософ нерідко створював і трактати, і щось інше, як Монтеस्क'є, який написав і "Про дух законів", і "Перські листи", або Дідро - автор трактату "Про поясненні природи" і блискучого "Племінника Рамо"[11; с. 267]. Так, філософи теж сміялися.

Іронія в різних її проявах взагалі властива філософського мислення. У німецьких романтиків вона була світоглядним принципом, властивим самій природі філософії. Як зазначав Фрідріх Шлегель, "філософія – це справжня батьківщина іронії, яку можна було б назвати логічної красою ". І в поетичних творах, цілком пройнятих "божественним диханням іронії", "живе справді трансцендентальна буфонада". Своєрідна іронія у Ніцше. "Пронизана їдкою іронією "Діалектика міфу" А.Ф. Лосева ... Прикладів пов'язаності філософії з іронією можна було б навести безліч. Завдяки Іронії Мудрість протистоїть дурості, вульгарності і підлості. Іронія – НЕ тільки естетичне "доказ від протилежного", а й моральне торжество над усім, що противно. Зрозуміло, філософія і тим більше метафізика як "перша філософія "- справа серйозна. Але хіба не справедливий старий афоризм: "Сміятися над смішним - значить ставитися до нього цілком серйозно " У цьому, на моє переконання, і полягає як діалектика, так і метафізика сміху.", - зазначає автор.[11;с. 268] . Загалом, можна зазначити, що сміх в даному випадку не протистоїть метафізиці, а вочевидь, певним, особливим чином, доповнює її. І також можливий його розгляд у таких модусах, як: життя, смерть, мудрість, свобода, необхідність, добро і зло.

Окремо в даному ракурсі метафізики сміху розгляну сміх видатного релігійного філософа В. Соловйова.

Чи не менше запитань викликає сміх Володимира Соловйова - центральної фігури російської релігійної філософії. Про це згадують практично всі сучасники, що зустрічали філософа. "Дуже багато було в ньому дитячого, - пише сестра філософа М. С. Безбородова, - здатність ж сміятися і дуріти - абсолютно виняткова, так що іноді досить було дрібниці, щоб змусити його зайти найзадушевнішим, захлинається сміхом, розносяться на далеку простір навкруги "Андрій Білий в "Арабесках" описує Соловйова так: "Безсилий дитина, оброслий левиними патлами, лукавий чорт, який баламутить бесіду своїм убивчим смішком: хе-хе". С. М. Соловйов намагається дати опис цього сміху: "Багато писали про сміх Вл. Соловйова. Деякі знаходили в цьому сміху щось істеричне, моторошне, надірване. Це не вірно. Сміх В. С. був або здоровий олімпійський сміх шаленого немовляти, або мефістофелівський смішок хе-хе, або і те й інше разом ". А. Ф. Лосєв, наводячи ці та інші свідчення, робить висновок: "Сміх Соловйова дуже глибокий за своїм змістом і ще не знайшов для себе відповідного дослідника. Це не смішок Сократа, який прагнув викрити самозакоханих і розв'язних претендентів на знання істини. Це не сміх Арістофана або Гоголя, де під ним крилися найсерйозніші ідеї громадського і морального значення. І це не романтична іронія Жан-Поля, коли над тваринами сміється чоловік, над людиною - ангели, над ангелами - архангели і над усім буттям регоче абсолют, який своїм реготом і створює буття і його пізнає. Нічого сатанинського не було в сміху Соловйова, який по своїм світоглядом все-таки проповідник християнського віровчення. І це вже, звичайно, не комізм оперети або смішного водевілю. Але тоді що ж це за сміх? ". Наблизитися до розуміння сміху Вл. Соловйова допомагають перш за все його гумористичні твори: жартівливі п'єси і вірші, пародії. В області пародії він може вважатися класиком: на тлі майже повної відсутності якісного гумору на рубежі століть його відомі пародії на символізм здаються найбільш чистим втіленням жанру: мандрагори іманентні; Зашелестіли в очеретах, А шершаво-декадентні; Вірші - в в'янучої ушах. "Три пародії на символізм" можна

вважати жартом, відпочинком майстри, якби не один парадокс: в своїх віршах філософ завдає чутливий і найсильніший удар естетиці, яскравим представником якої (що б не говорили) був він сам: російські символісти здебільшого своїх образів зобов'язані поезії Вл. Соловйова. природно, цю непослідовність можна логічно пояснити: розчаруванням в молодому поколінні або навіть ревнощами перед несподіваною популярністю інших .Дж. Д. Корнблатт, намагаючись дати відповідь на питання про сутність сміху Соловйова, аналізує його гумористичну поему "Три побачення" (1898), яка, мабуть, може послужити найбільш адекватним ключем до розуміння сутності питання. Це автобіографічна поема, присвячена відомим містичним баченням філософа, в теоретичній спадщині Соловйова сформованим в космічний образ Софії. Бачення в поемі дано в зниженому, іноді гумористичному, іноді іронічному дусі. Природно, подібна легковажна трактування подій мало поєднується зі звичайними уявленнями про містичний і релігійному досвіді: поема часто наводиться як доказ того, що містика Соловйова була не більше ніж позою і навіть, можливо, містифікацією. Проте аналіз творчості змушує припустити принципово інше ставлення філософа до сміху. Необхідно відзначити, по-перше, його переважне визначення людини як *animal ridens* - не політична, не суспільне, а саме сміється тварина - Соловйов виокремлює з аристотелівської спадщини те, що є найбільш близьким до його світосприйняттям. Можна вказати на глобальне, космічне розуміння сміху Соловйовим: з сміху гучного і з глухих ридань Співзвуччя всесвіту створено. Все це складається в картину сміху як вселенської містичної сили, яка сама по собі може здійснити прорив у світі кінцевих речей до світу ідей, від уявлень до дійсності. Хоча Вл. Соловйов і вороже ставився до Ф. Ніцше, але в плані розуміння сміху як містичної сили думки філософів зближуються. Однак тут не можна не побачити відмінностей: якщо у Ніцше сміх символізує відхід індивіда від соціальних обмежень, то сміх Вл. Соловйова має на увазі "сосміяння", це колективний сміх, в якому відчувається присутність мудрості- Софії. Сміх і мудрість, сміх

і містичний досвід мають загальні онтологічні корені. "Наш сміх, - робить висновок Дж. Корнблатт, - як і сама Софія, об'єднує гірський і Дольний світи, пронизуючи і тіло і душу, і змінюючи їх таким чином, що вони постають такими, якими вони є насправді: нероздільними і нескінченними. Сміятися разом з Соловйовим, через Соловйова, або навіть над ним – значить супроводжувати Софію у вселенському Боголюдському процесі. Зв'язок сміху і софійного містики безсумнівна, однак, як видається, вона не обмежується тільки зазначеним Дж. Корнблатт піднесенням сміху до містичної сили. Цей зв'язок виражена і в зниженні містики до рівня комічного. Тільки в останньому випадку містика стає частиною розвивається "живого життя", а не вимученої абстракцією або галюцинацією психічно нездорового людини; єдино в цьому випадку можна починати розмову про реальність містичного досвіду.

Таким чином, зазначу зв'язок із містичним і релігійним досвідом, а а також з мудрістю.

### **1.3. Сміх та гра**

Для того, щоб розглянути питання співвідношення сміху та гри звернусь до праці "Естетика сміху" Рюміної М. Т, у котрій знаходимо такі розділи: "Гра та сміх", "Гра, мистецтво, сміх", "Жарт і гра". Проаналізую зміст, котрий розкривається у викладках стосовно сміху та гри.

Спочатку зазначається, що мислителі минулого, констатуючи зв'язок комічного з потворним, ницим, дивним, "піднесенням навиворіт" і фіксуючи негативність комічного, також встановлювали взаємозв'язок цих негативностей із позитивними "відповідниками", без котрих вони втрачають сенс. Тут йдеться про певну "коливальність", "обернутість"; йдеться про перехід прекрасного в потворне, осмисленого в безглузде, піднесеного в нице, нормального в дивне і т. д. Іншими словами, йдеться про певну "тенденцію до зниження". Далі, вказується про певні семантичні відтінки комічного із залученням деяких думок Канта, Грооса і Гартмана та

узагальнюється певна спільність комічного. А саме: "перехід протилежностей одна в іншу з превалюванням негативного відтінку, сторони заперечення"[9; с. 100]. І саме цей момент, ця "коливальність" виявляється пов'язаною із ігровим елементом комічного. Ігровий компонент тісно пов'язаний із сутністю комічного та забезпечує процес розвитку та становлення комічного як естетичної категорії. Іншими словами, дана риса сприяла розширенню сфери комічного у мистецтві та дійсності. Далі, авторка встановлює смислові детермінанти гри, зокрема, залучаючи визначення відомого дослідника гри – Йогана Хейзінги. Так, встановлюються такі риси гри: "вільна дія; умовність правил, місця та часу; мета у самій дії; відчуття напруги і радості а також усвідомлення виходу за межі повсякденного життя у "інобуття"[9; с. 101]. Встановлюється суттєва спорідненість сміху і гри. Так, сміх пов'язаний із вільним самовираженням; розрядкою напруги, задоволенням і радістю; а "принцип подвоєння видимості (властивий сміху – І. Ф.) дає певне розходження з дійсністю, "випадання" з встановленого порядку речей, відчуття "надмирності" [9;с. 101].

Зазначається таке відношення між сміхом та грою: сміх є гра, але гру назвати сміхом не можна, адже відбуватиметься звуження значення гри. Тобто гра не вичерпується сміхом, разом з тим, сміх не є лише гра. Далі, і сміх і гра протистоять серйозності. Втім, між сміхом та грою немає необхідного зв'язку. Спільною рисою гри і сміху є подвоєння реальності. У грі виокремлюються два плана: реальний та умовний, уявний. Зазначається, що пізнавальний процес, котрий відбувається у спостерігача в комічній ситуації, стає також і ігровим. Таке пересікання пізнання з грою робить можливим сміх. А оскільки, пересікання це завжди "точка", то сміх постає миттєвим, короткочасним. Так, миттєвість покладається рисою сміху. Ще одним моментом збігу сміху та гри називається рух. Йдеться про повторюваний рух "туди і назад", котрий пов'язаний із суттю гри, та котрий

має цінність сам по собі. І такий рух має суттєве відношення до сміху в аспекті взаємооберненого зв'язку між протилежностями.

Відтак, зазначу що між грою та сміхом вбачається суттєва спорідненість. Це виражається, у певному подвоєнні реальності(реальний та уявний план); у певному типі руху, котрий характеризується "коливальністю". Також зазначається про певну новизну, характерну як для сміху, так і для гри. І задоволення та радість, що супроводжується особливим відчуттям вивільнення. Крім цього, акцентується взаємозв'язок з творчістю з тією увагою, що сміховий акт творчості якби завершується "нічим". Принагідно зазначу про корелятивність у даному випадку з кантівською формулою. А саме, - сміх є результат перетворення напруженого очікування у ніщо.

Принагідно зазначу деякі дотичні викладки, що постають у іншого дослідника стосовно гри. А саме, Ойген Фінк, з його працею: "Основні феномени людського буття". Тут гра, постає як екзистенційний феномен поряд із боротьбою, смертю, любов'ю та працею. До питання про онтологічний статус гри. Позиція стосовно гри природи. А саме, немає ніякої гри природи. Є лише те, що вбачається людиною як гра природи. Тобто, світ не грає, це я роблю його таким, що грає. " Але не сама природа грає, оскільки вона є безпосередній феномен, а ми самі, по суті своїй гравці, вбачаємо в природі ігрові" [14; с. 357]. До питання про характеристику гри. Гра, що подвоює реальність. Людина одночасно є і гравцем, і тією роллю, котру він грає. Іграшка є одночасно і реальною річчю, і уявною річчю зі своїми уявними функціями. Питання про мислення та гру. Понятійна закритість гри. Гра і є смисл самої себе. [14 с. 367]

## РОЗДІЛ 2. СМІХ ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН

### 2.1. Сміх у культурах Західної та Східної Європи.

Особливий інтерес являє собою питання про сміх у Середньовічній культурі, а також пов'язана із цією тема співвідношення сміху та гріха. Даній темі присвячена книга Бахтіна "Творчість Франсуа Рабле і народна культура Середньовіччя". Поглянемо, що з цього приводу пише Аверинцев С. С. Російський літературознавець наголошує: "Основна категорія книги - "народна сміхова культура" або, простіше, коротше і одночасно ширше, - "сміх". Йдеться про одну з універсальних людської природи. Це явище, однак, по-різному забарвлене в різних культурах, і саме слово "сміх" набуває в несхожих мовах то одні, то інші конотації. Російською, односкладове, уривчасте, фонетично дуже виразне "сміх" систематично римується з настільки ж односкладових і уривчастим "гріх". Прислів'я каже: "Де сміх, там і гріх" (варіанти: "І сміх, і гріх"; "І сміх наводить на гріх") Дуже характерно пушкінське: ... А дівчина; Хі-хі-хі; та ха-ха-ха!; Чи не боїться, знати, гріха." [1; с.1] Також Аверинцев зазначає: "За цим стоїть щось більш глибоке, більш спонтанне і більш національне, ніж яка б то не була аскетична програма особливого кола святих або святош. В західній традиції аскети і взагалі релігійні лідери займали в питанні про сміхе різні позиції; але на рівні мовного побуту фраза "святий пожартував" ("The saint made a joke") в західних мовах семантично допустима. Російською такого і вимовити неможливо; підмет "святий" не з'єднується з присудком "пожартував", і це тому, що в народному мовному обіході дієслово "пожартувати" систематично позначає діяльність бісов. Самий звичайний російський евфемізм для біса - "блазень". Відтак, зазначаються певні смислові збіги сміху та гріха у східноєвропейській культурі. Аверинцев пише про Бахтіна: "Для останнього "карнавал" є свобода і тільки свобода; але якщо свобода регулює себе відповідно до вказівок церковного календаря і відшукує для себе місце

всередині конвенційної системи, її характеристики як свободи варто уточнити".[1;с. 1]

Також автор зазначає: "Вся західна інституція "карнавалу" на тому і заснована, що сміються, коли - "можна", точніше, коли саме "не можна" в силу особливого формалізованого дозволу на час звертається в "можна" - з такого-то по таке-то число." [1;с. 3]. Також зазначаю, що тему сміху автор розкриває з огляду категорії соціальне та індивідуальне. "Будь-яке дозвіл, будь-яке "можна", що стосується сміху, залишається для російської свідомості недостатньо переконливим. Сміятися, власне, - не можна; але не сміятися - сил ніяких немає. Ситуація - не з простих, і вона природно породжує сумує погляд в напрямку того місця, де сміятися можна і потрібно - в напрямку Заходу.

Аверинцев пише: "Для побудови російської утопії Сміху з великої букви, самодостатнього і самодержавного, животворящого і непорочного. Бахтін гостро потребував у Заході як іншому Росії, в інакшості Заходу."

Всесвітній міф про книгу "Творчість Франсуа Рабле" - ніби всесвітньому міфу про "Майстра і Маргариту" Булгакова, чия доля багато в чому паралельна долі Бахтінського труду. Очі Бахтіна, звернені в пошуках матеріалу для його утопії на інакшість Заходу, немов би зустрілися з очима його західних читачів, які відшуковують у російськомовного щось відсутнє на Заході - на потребу будівництва їх власної утопії.

Покійний Л. Є. Пінський не без дотепності зазначив свого часу, як нам нагадали, що ідея особистості, на зразок західної, показана у Бахтіна на творчості російського письменника Достоевського, Аїді соборності, начебто російська - на творчості західного письменника Рабле. Але ж не тільки з цензурних правил гри слово "соборність" для книги Бахтіна табуйовано: воно лексично несумісне зі словом "сміх".

Отже, перехід - але від чого до чого? Слідом за Бахтіним скажемо: Від деякої несвободи до деякої свободи. Зрозуміло, така аксіома характеризує поки не

стільки феномен сміху, скільки наші інтереси при занятті сміхом. Як відправний пункт аксіома годиться. Але в зв'язку з нею необхідно зараз же зробити два зауваження. По-перше, перехід до свободи за визначенням - не те ж саме, що свобода, що перебування «в» свободі. Сміх - це не свобода, а звільнення; різниця, для думки дуже важлива. Та й Емпірія аж ніяк не спонукає нас надмірно зблизити сміх зі свободою. Конкретний досвід сміху змушує нас переживати особливі моменти несвободи, специфічні саме для сміху. Сюди. відносяться перш за все риси механічності, відмічені не тільки в структурі комічного, а й в структурі самого сміху таким класичним філософом сміху, як Бергсон; відсторонюючись в сміху від механічності осміювали предмета, ми через самий сміх опиняємося залучені і втягнуті в процес, підвладний механічним закономірностям. Сміх як автоматична реакція нервів і м'язів, якої можна маніпулювати, що і робиться публічно на будь-якому комічному поданні; сміх як ефект, який можна з наміром викликати, немов натискаючи невидиму кнопку, - все це далеко від торжества особистого початку ...

"Але куди важливіше інше: він за визначенням передбачає несвободу як свій вихідний пункт і свою умову. Вільний у звільненні не потребує; звільняється той, хто ще не вільний. Мудреця завжди важче розсмішити, ніж простака, і це тому, що мудрець щодо більшої кількості приватних випадків внутрішньої несвободи вже перейшов межу звільнення, рису сміху, вже знаходиться за порогом." Аверинцев стверджує : "Тому переказ, згідно з яким Христос ніколи не сміявся, з точки зору філософії сміху є досить логічним і переконливим. У точці абсолютної свободи сміх неможливий, бо лишній. Но до нескладних прописами про те, що звільнення від зла є благо, звільнення від речі байдужою є річ байдужа, а звільнення від блага є зло, проблема духовної оцінки сміху аж ніяк не зводиться. Сміх - на то і сміх, на те і стихія, гра, лукавство, щоб в своєму русі змішувати різнорідні мотивації, а то і підміняти одну мотивацію - зовсім інший. Почавши сміятися, ми немов піднімаємо якір і даємо хвилях захоплювати нас в напрямку, заздалегідь

непередбаченому. Над чим саме і чому саме ми сміємося - це те так, то сяк розкривається і повертається в самому процесі сміху, і тут завжди можлива гра смислових переходів і переливів; нею, власне кажучи, сміх і живе. Як здається, сміх взагалі не «створює» нічого поза свого власного ігрового поля. Але навіть над цим трюїзмами варто задуматися. Так, створювати догмати - це не функція сміху, але ось своєю силою нав'язувати незрозумілі і незрозумілі, недомовлені і недо-присудки думки і судження, думки з оцінкою, т. Е. Ті ж «догмати», тероризуючи тих, хто вагається тим, що французи називають *peur du ridicule*, - така здатність для сміху вельми характерна, і будь-який авторитаризм їй енергійно користується." [2; с 12]

Сміхом можна заткнути рот, як кляпом. Також Аверинцев пише: "Промайнув в цитаті мотив «веселою лайки» якимось особисто важливий для Бахтіна. Про матірних лайки у нього сказано: «було б безглуздя і лицемірством заперечувати, що певний рівень чарівності (притому без жодного відношення до еротики) вони ще продовжують зберігати» адже це визнання. Так ось, якщо ми академічно обговорюємо проблеми Пізнього Середньовіччя, Бахтіну заперечувати не дуже важко: чому, справді, лихослів'я французьких королів, судячи з усього, неписаним законом легітимізувати для їх сану зразок звичаю брати «метресс», - це шматок народної сміхової культури, а плебейський побожність все тієї ж Жанни, спонукає її боротися проти звички лицарів до божбу, - прояв так званої офіційної культури? Зауважимо побіжно, що термін «офіційна культура», як здається, погано підходить до умов Середньовіччя і по-справжньому можна застосовувати лише до відносин зрілого абсолютизму. Саме явище Жанни, яке надзвичайно швидко стало незрозумілим для наступних століть, вже свідчить про відсутність кордону між «офіційним» і «неофіційними» в пізнішому сенсі. Але такий підхід навряд чи адекватний". [12; с. 10]

Цікавою тут відмічу ідею про те, що Бахтін своєю роботою демонструє бажання побачити у Заході дещо інакше; думка про співставлення між собою ідеї особистості та соборності.

Крім цього, принагідно зазначу позицію стосовно того, чи сміявся Христос. А саме, з огляду на те, що сміх символізує вивільнення, логічним стверджується сміх покладається поза Христом. Тобто, Христос не сміявся, тому що йому не потрібно "йти до свободи".

## **2.2. Феномен юродства.**

Одне з явищ, котре суттєво пов'язано зі сміхом – юродство. Поглянемо, що з цього приводу пише Панченко А. М. В буденному уявленні – юродство пов'язується з убогістю. Юродивий – дурень. Але у богословському уявленні це не так. Св. Дмитрій Ростовський пояснює, що юродство – "добровільне мучинецтво", маска, що прикриває добродетель. Розрізняють природне юродство та юродство добровільне, "Христа ради". Далі, наводиться приклад Афанасія, учня протопопа Аввакума, що той ходив босий взимку та "полюбляв плакати". У певний момент він стає іноком Авраамієм, пише прозу та вірші. А у 1672 р. він був спалений на Болотній площі, зокрема, за його огудний текст, написаний проти царя Олексія. Зазначається, що Афанасій належить до типу інтелігентного юродства, що провадить інтелектуальний критицизм, тут проводиться паралель із античними кініками та мусульманськими дервішами. Розрізняється пасивна частина юродства. Вона направлена на себе, пов'язана з крайньою аскезою, псевдо-безумством, смиренням плоті, ґрунтується на буквальному тлумаченні Нового Завіту. А саме: "Тоді Ісус сказав учням Своїм: якщо хто хоче йти за мною, відречися себе і візьми хрест свій і слідує за мною; бо ж хто хоче душу свою зберегти, той втратить її, а хто втратить душу заради Мене, той віднаде її; яка користь людині, якщо вона отримає увесь світ, а душі своїй нашкодить?"(Мф. 16: 24-26). Юродство постає як "надзаконний" подвиг, що не передбачений іноцькими уставами. Також є активна частина юродства. Тут вже вбачається спрямованість на зовні, обов'язок "сваритись на світ", виявляти гріхи людей незважаючи на суспільні норми пристойності. Зокрема, навіть перебуваючи в

храмі Божому. Зазначається, що обидві форми юродства: активне та пасивне – балансують та обумовлюють одна одну. Умовно кажучи, добровільне подвижництво дає право юродивому "висміювати" порочний світ довкола. "Благодать почиває на гіршому" - принцип юродства. Актор, грає на публіку, протиставляє себе Церкві, нарочито огидний, гине невідомо де, та коли. "Юродство обновлює вічні істини, оживляє страть". Натовп сам стає учасником дійства, юродивий керує ним як маріонеткою. Зазначається про наготу юродивого; її двозначність: і символ "ангельської" душі, і спокуси, злої волі, бісовства. В основному юродиві мовчать, але іноді використовують специфічні викрики, наприклад, "Ти не князь, а грязь". Також, глосолалія. У фольклорі, - Іван-дурень. У юродивого виключний сміх, що висміює пороки та зло, це - "надзаконний" засіб. У юродстві вбачається насмішка над світом, шутівство. Логіка юродивого - найбільш дурний той, хто заявляє, що усе знає. Йдеться про безкорисливість юродивого, його прикмета – собака. Наводиться приклад Савви Симеона, що прив'язує дохлу собаку та тягне її через город. Також Прокопій, що спить з собаками. Виокремлюються юродиві-одинаки, юродиві-партії. Зазначається асоціальність юродства, і царя теж, уявлення про зустріч з царем.

### **2.3. Фігура Ходжи Насреддіна**

Ходжа Насреддін - фольклорний персонаж, герой численних анекдотів всіх країн Середньої Азії та Близького Сходу, що згодом став відомим на всьому євразійському континенті, включаючи Китай. Згідно оповідань про нього мова йде про глузливого і гострого на язик персонажа, який виступає на боці бідних і скривджених людей, що не боїться виступати навіть проти найбільш деспотичних правителів свого часу.

Анекдоти про Ходжу Насреддіна носять переважно соціально-побутовий характер, однак деякі фольклористи недавно провели дослідження письмових історичних джерел, що стосуються Ходжі Насреддіна (перші анекдоти про

нього були записані в Туреччині в XVI столітті), і воно показало, що існує також велика кількість історій, що містять політичний протест, а також виклик існуючим порядкам і цінностям.

Дослідники виділяють подвійну роль героя Ходжі Насреддіна: з одного боку, він займає центральне місце в розвитку комедійного жанру в Середній Азії і на Близькому Сході, а з іншого - є символом бунтівних настроїв населення по відношенню до тих династій, які колись правили цими територіями. При всьому при цьому головною зброєю Ходжі Насреддіна незмінно є його хитрість, почуття гумору і добре підвішений язик.

Швидше за все, прототипом Ходжі Насреддіна був реальна людина, що жив приблизно в XII-XIV століттях. Точніше дату визначити неможливо, а історичні джерела роблять Ходжу Насреддіна сучасником різних історичних діячів: сельджукського султана Аладдіна (початок XIII століття), Тимура і Баязида I (XIV століття) і т.д. Крім того, правомірно припустити, що це був представник нижчого мусульманського духовенства, про що говорять певні варіації його імені у різних народів, а також різні титули, відповідні цьому статусу, що їх вживають до або після його імені в різних джерелах (наприклад, слово "ходжа" означає "учитель", що вказує на те, що це швидше за все був викладач в медресе).

Згодом у кожного народу Ходжа Насреддін придбав особливі риси: в Казахстані його герой частково злився з образом жартівника Алдара-Косі; в Туркменії багато анекдоти пов'язані з особистістю поета-сатирика Кемін (1770-1840), в Таджикистані - з поетом Мушфікі (1525-1588).

Анекдоти про Ходжу Насреддіна помітно вплинули на розвиток світської літератури в середньовічній Європі. Уже в XX столітті про нього було написано цілі романи і повісті, в тому числі "Повість про Ходжу Насреддіна" Л.В.Соловйова (1940, 1954), а також поставлені фільми "Насреддін в Бухарі" (1943), "Пригоди Насреддіна" (1947) і "Насреддін в Ходженге, або Зачарований принц" (1960). Ходжа Насреддін став одним з героїв "Бібліотеки гумору" Марка Твена - збірки гумористичних творів, складеного знаменитим

письменником. Ходжа Насреддін є символом міста Акшехір в сучасній Туреччині, який претендує на те, щоб вважатися місцем його народження. Тут знаходяться декілька присвячених йому пам'ятників, а також умовне місце його поховання. Крім того, в Акшехірі проводили міжнародні фестивалі в честь Ходжі Насреддіна. У Бухарі, в сучасному Узбекистані, також є пам'ятник Ходжу Насреддіну, що зображає його в традиційно прийнятому вигляді: сидить задом наперед на своєму ослику і тримається за його хвіст.

Короткі історії-притчі про Мулла Насреддіна належать до особливої школи суфізму. Хоча і вважається, що шкіл в суфізм стільки, скільки суфіїв, але дотепні притчі, близькі за жанром до анекдоту, проте є унікальним явищем. Зверну увагу також на даного напівлегендарного персонажа у контексті суфізму, - езотеричного напрямку ісламу.

Ось що пише з цього приводу один з дослідників: "Для того, щоб охопити більш широкі аспекти суфійського мислення і просунути на шляху, що веде за межі павутини, якою Старий Негідник обплутав людство, необхідно відвідати ті виміри, про які говорить Насреддін. Якщо Насреддін схожий на китайську шкатулку, де кожна коробочка містить коробочку менших розмірів, він, принаймні, пропонує багато простих способів для оволодіння новим методом мислення"[16 с. 150]. Ознайомитися з досвідом Насреддіна значить зуміти багато чого зрозуміти в більш незрозумілих суфійських текстах і суфійської діяльності взагалі.

Здатність отримувати користь з насреддінових історій зростає в міру загострення здатності до сприйняття. Ці історії готують для початківців те, що суфії називають "ударом" - свідомим впливом, чинним особливим чином і які готують розум до суфійської практики.

Беручи до уваги його поживну цінність, насреддіновській удар можна назвати кокосовим горіхом. Ця назва походить від наступної суфійської притчі: "Мавпа, яка сиділа на вершині дерева, кинула кокосовим горіхом в

голодного суфія і потрапила йому в ногу. Суфій підняв його, випив молоко, з'їв м'якуш, а з шкаралупи зробив собі чашку".

У певному сенсі вони виконують функцію справжнього удару, про що йдеться в одному з найкоротших насреддінових оповіданні: "Насреддін дав синові глечик, наказав йому принести води з струмка і заліпив йому ляпаса." Це щоб ти не розбив його! "- крикнув він. Стороння людина запитала: "Як можна бити того, хто не зробив нічого поганого?"

Насреддін відповів: "А ти, напевно, хочеш, щоб я вдарив його після того, як він розіб'є глечик, коли і вода і глечик пропадуть? За допомогою мого методу хлопчик все запам'ятає, а посудину і його вміст залишаться цілими". Суфійської діяльність всеосяжна, вчитися, подібно хлопчику, повинен не тільки шукач. Як і глечик з водою, робота підпорядковується своїм правилам, що відрізняється від звичних методів мистецтв і наук.

Ніхто не зможе йти суфійським шляхом, якщо не буде мати здатність до цього. Якщо нездатний все ж спробує зробити це, то ймовірність того, що він помиляється і не зможе принести назад глечик з водою в цілості, багаторазово зростає.

Зазначу деякі показові приклади притч, у котрих розкривається сміховий компонент у зв'язку з постаттю Ходжи Насреддіна.

"Ходжа Насреддін звернувся до натовпу зі словами:

- Люди, чи хочете ви знання без подолання труднощів, істини без омани, досягнення без зусилля, просування вперед без жертви?

Всі закричали: "Хочемо, хочемо!"

- Чудово, - сказав Насреддін. - Я теж хочу, і якщо я коли-небудь дізнаюся, як це зробити, то з задоволенням повідомлю вам."; "Якось раз мулла зайшов до крамниці. Господар підійшов, щоб обслужити його.

Насреддін сказав: "Перш за все головне. Чи бачив ти, як я зайшов в твою крамницю?"

"Звісно".

"А чи бачив ти мене коли-небудь раніше?"

"Ніколи в житті".

"Так звідки ж ти знаєш, що це я?";

"Мулла міркував уголос: "Як я зможу дізнатися, чи живий я чи вже помер?"

Його дружина сказала: "Не будь таким дурнем; коли ти помреш, у тебе похолодіють кінцівки". Незабаром після цього Насреддін рубав дрова в лісі. Була зима і він раптом відчув, що у нього заклакли руки і ноги. "Я, звичайно, помер, - подумав він - і мені треба кидати роботу, бо мерці не працюють". Насреддін не тільки кинув роботу, а й ліг на землю, тому що мерці не ходять. Незабаром з'явилася зграя вовків і почала нападати на осла Насреддіна, прив'язаного до дерева. "Продовжуйте, користуйтеся тим, що я помер, - подумав мулла, не встаючи з місця, - але якби я був живий, я б не допустив таких вольностей зі своїм ослом".

Принагідно зазначу близькість фігури мулли із релігійною традицією суфізму, а також особливу парадоксальність, котра виявляється у історіях про середземноморського мандрівника.

#### **2.4. Сміх як феномен у вимірі феноменології релігії.**

Російський філософ Марина Федорова здійснює спробу поглянути на сміх як на релігійний феномен у вимірі феноменології релігії. В першу чергу авторка зазначає неочевидність зв'язку між сміхом і релігією, що тут означає покладання у ряду таких категорій як "священне", "нумінозне", "Абсолют". Федорова пише: "Для багатьох релігія занадто серйозна сфера духовно-соціального життя, і спроба пов'язати з цією областю сміх у всіх його проявах може бути трактована як блюзнірство." [13; с. 2]. Зазначається неоднозначність феноменологічного підходу, а також, відсутність єдиного методологічного підходу до гелотологічної проблематики взагалі. Федорова каже: "Таким чином, ми бачимо, що в сучасній глотології (під глотологією

мається на увазі наука, що вивчає сміх – І. Ф.), як і в науках про релігію, також спостерігається міжгалузєва відособленість: з одного боку, про сміх написано дуже багато, але, з іншого, відсутність якоїсь загальної методологічної підстави призводить до існування вельми суперечливих трактувань в питанні аналізу суті сміху." [13; с.3]. Стосовно співвідношення сміху і мови авторка зазначає: "Сміх позбавлений мовних обмежень, тому він безпосередній, емоційний. Отже, розглядати сміх з позиції виключно специфіки відбору мовних засобів вираження, особливості текстотворення...означає обмежувати аналіз сміху методологією мовознавства. Розуміння цього протиріччя є і в самій лінгвістичній гелотології: в ряді робіт поняття мови трактується дуже широко, мова мислиться як "екзистенціальний спосіб буття людини в світі", а "сміх як екзистенціальна можливість "і навіть" тип світогляду ". [13; с.3]. Крім цього, варто зазначити, дослідниця враховує усталене у дослідницьких колах розрізнення сміху культурного та сміху природного, та фокусує увагу культурному сміху задля розгляду у контексті релігії. Далі Федорова каже: "Одним з найбільш цікавих методологічних підходів для вивчення значення сміху в релігійному досвіді представляється метод М. Еліаде, що поєднує феноменологічний підхід з досягненнями герменевтики і деякими принципами історичної науки.

Формотворними ідеями феноменології релігії М. Еліаде можна вважати його теорію *homo religiosus* і уявлення про ієрофанії. Протиставляючи священне і мирське, М. Еліаде розумів під ієрофаніями "Прояв священних реальностей" в реальності повсякденного, тобто ієрофанії є сполучною ланкою, яка об'єднує сакральний і профанний пласти буття. По суті, вся історія релігії по Еліаде - це зовсім не лінійний процес розвитку релігії від простого до складного, а прояв ієрофаній, які дослідник класифікував за допомогою патернів." [13; с. 4]. Зазначається нередукованість явищ релігійного життя до будь-яких інших феноменів буття. Відтак, сміх тлумачить у цьому контексті. А саме, Федорова пише: "Грунтуючись на

запропонованому М. Еліаде трактуванні релігійних феноменів і релігійного досвіду, ми вважаємо сміх, який звучав в певних ситуаціях і супроводжувався певними практиками, як ієрофанії і релігійні символи, за допомогою яких священне реалізує себе в профанному, буденному світі." [13; с. 4]. Федорова пише про ритуальний сміх: "Звідси(із зв'язку з обрядами переходу І. Ф.) зв'язок ритуального сміху зі смертю і похоронними ритуалами, сексом і весільними обрядами, насильством і оргіастичними практиками." [13, с. 4]. Також зазначається що остаточно феномен ритуального сміху ще не вивчений. Тим не менше, зрозуміло, що ритуальний сміх виступав важливим елементом системі подвійного світу архаїчної людини. Федорова пише: "Пов'язуючи воєдино мирське і священне в єдиному просторі міфологічної цілісності, ритуальний сміх являє собою багатство смислів. Полярність трактувань ритуального сміху, на наш погляд, пояснюється складністю і суперечливістю розуміння самого феномена священного." [13; с.5].

Далі розглядається міфологічна свідомість, її зрощений характер, тобто йдеться про взаємопроникнення сакрального і профанного. Федорова пише стосовно міфологічної свідомості: "Таким чином, два пласти буття (священне і мирське), при розумінні їх відмінності один від одного, в міфологічній свідомості знаходяться в тісній взаємодії, взаємопроникній цілісності: "священним було все без винятку", в тому числі і сміх, "всьяке заняття було таїнством". В тому числі і гра. власне, на цьому етапі важко провести межу де є сміх і гра, а де є міф, релігія і ритуал. Вони відособились набагато пізніше і причину цього треба шукати в трансформаціях міфологічної свідомості." [13; с.5]. Рисою ж релігійної свідомості стверджується нетотожність даних планів, тут релігія апелює до "абсолютно іншого" і сакральне домінує над профанним. Це одна установка. Тим не менше Федорова каже: "Інакше розуміє діалектику міфу М. Еліаде. Протягом релігійного життя людства немає ніякого значного розриву. Дане положення М. Еліаде дозволило йому також стверджувати тезу про вивертання

ієрофаній: "діалектика сакрального уможлиблює різні виверти". [13;с. 6] Зазначається, що у певний момент уявлення про священне змінюється, і гра як елемент сміхової поведінки та ритуал розходяться, і починають існувати незалежно, з'єднуючись лише в єдиному хронотопі, наприклад, у святкуваннях, діонісіях, сатурналіях. Тим не менше, Федорова стверджує: "Ритуальний сміх, звичайно, повністю не зникає з релігійного досвіду людини: він актуалізується в контексті народної сміхової культури Середньовіччя і епохи Відродження, феномен якої так добре описаний і вивчений, що не має сенсу детально зупинятися на ньому в рамках даної статті. Варто відзначити лише, що даний дослідницький інтерес до вітчизняної та зарубіжної сміхової культури визначається її вкрай суперечливим характером (амбівалентністю, по М. М. Бахтіну). Цей сміх можна вважати своєрідним рефлексом міфологічної свідомості, антитетично протипоставленим іншим формам сміхової поведінки, легетимованих вже в контексті християнської етичної моделі." [13; с. 6]. Також авторка стверджує: "Складність діалектичного розвитку ієрофаній, суперечливість їх взаємодії один з одним особливо очевидні в сучасну епоху. Так, спостерігається стійкий інтерес до міфу як форми світогляду, що дало можливість говорити про певну реабілітацію міфологічної свідомості. Даний процес отримав свою назву: неоміфологізація (або реміфологізація і навіть деміфологізація, щоб підкреслити відмінності сучасного способу конструювання міфообразів від архаїчного). Становлення сучасної неоміфологічної свідомості пов'язано з впливом інформаційно-комунікативних технологій, глобалізацією та масовою культурою." [13; с.7].

Далі, автор пише відносно релігійності у сучасному суспільстві "Релігійна картина сучасного глобального суспільства досить складна, вона характеризується вираженими синкретизмом, еkleктикою, тенденцією до дивних і часом парадоксальним сполучень всіляких релігійних традицій, квазірелігій і релігієподібних явищ. Свою нішу тут міцно зайняли також і релігійні (псевдорелігійні) ідеї, що апелюють в тій чи іншій мірі до образів

творів масової культури: джедаїзм, неоязичництво, окремі групи толкієністів, шанувальників "Матриці". "Гаррі Поттера" і т.д." [13;с.7].

Вказується місце сміху у культурі сучасності: "В даний час ці кордони умовні(між сакральним і мирським – І. Ф.), поверхневі, вільно переміщувані. В результаті спостерігається обожнювання того, що раніше належало мирським, і профанація того, що шанувалося сакральним. І якщо на етапі міфологічної архаїчної свідомості сміх відігравав важливу роль в процесі явлення священного, то зараз можна говорити про його превалюючі значенні в зворотному процесі: процесі десакралізації релігійних ідей і образів." [13; с. 9].

Таким чином, відзначається, що сміх відіграє значиму роль у релігійному досвіді людини, виступаючи як ієрофанія, з одного боку, і як засіб десакралізації, зміщуючи межі між сакральним і мирським, з іншого.

## РОЗДІЛ 3. СМІХОВИЙ КОМПОНЕНТ У РИТУАЛІ.

### 3.1. Внесок В. Проппа у вивчення проблематики ритуального сміху.

Автор, дослідник сміху, зокрема, ритуального сміху, В. Я. Пропп розглядає ритуальний сміх у фольклорі. Розгляну його викладки з цього приводу. Зазначається, що сміх в релігійному житті минулого мав якесь особливе значення, це вже давно помічено. Сміху присвячені спеціальні роботи Узенера, Рейнака, Ферлаха. Спеціально явищу пасхального сміху присвячена робота Флюка і старіша (їм непомічена) робота М. Мюллера. Сардонічним сміхом займався Мерклін.

Крім спеціальних робіт є окремі висловлювання в більш загальних роботах Маннгардта (в "Німецьких міфах" і в "Міфологічних дослідженнях"), Нордена, Дітріха, О.М. Фрейденберг і інші. Ці роботи дали дуже багато і для даної роботи. Вони дали, головним чином, античний матеріал. Але проблема в них не вирішена. Все це - дуже невеликі етюди, де зібрано певний матеріал, а потім слідує спроби пояснень, які правильніше було б назвати ворожіннями. Узенер зіставляє явище сміху при смерті або при похоронах з голосінням і вважає, що сміх звільняє від горя. Того, хто знаходиться в жалобі треба розсмішити; тому поряд з плакальщицями можна спостерігати буфонів. Приблизно так само висловлюється Ферлах: "Щоденний досвід показує, що люди, яким дано з легким серцем, сміючись крокувати по життю, в загальному здоровіше і життєздатніше, ніж пригноблені. І так люди прийшли до того, щоб вимагати сміху як чогось необхідного в житті і частково закріпити його як релігійний звичай"(Ферлах,). Для О.М. Фрейденберг "сміх ... семантизується ... як нове сяйво сонць, як сонячне народження". Рейнак вважає, що сміх висловлює інтенсивність, повноту життя і що все цим і пояснюється. "Ось чому Гомер говорить про сміх зеленими землі" (Рейнак, с. 1, II). Не у кращому становищі з поясненнями

пасхального сміху. явище це полягає в тому, що на паску в середні століття священик різними жартами (часто непристойними) під час богослужіння намагався розсмішити свою паству. Флюк пояснює це тим, що після тривалого посту необхідно веселощі. Сміх є особливого роду умовний рефлекс, але рефлекс, властивий тільки людині і тому має свою історію. Щоб вирішити питання про ритуальний сміх, потрібно абсолютно відмовитися від нашого поняття комічного. Ми сміємося не так, як сміялися колись. Тому, ймовірно, неможливо дати загального філософського визначення комічного і сміху: таке визначення може бути тільки історичним."[8; с.102]. Тобто автор зазначає, по-перше про необхідність докладнішого вивчення феномену ритуального сміху. І по-друге, про окремий розгляд комічного та ритуального сміху.

"Перш за все ми спостерігаємо явище заборони сміху. Тут маються на увазі не такі положення в житті, при яких сміятися не можна або незручно, а заборона сміху в системі деяких сюжетів. Така заборона є в сюжетах, предметом яких є проникнення живого в царство мертвих. Можна спостерігати, що живий, здатний проникати в царство мертвих, повинен приховати, що він живий, інакше він викличе гнів мешканців цього царства немов той безбожник, який переступив заборонений поріг. Сміючись, він видає себе за живого. Це уявлення абсолютно ясно в північноамериканському індіанському міфі. Тут герой проникає в царство мертвих, має зооморфні природу: воно населене тваринами. "Тоді весняний лосось сказав: Хіба ви не бачите, що він мертвий? Але той не повірив і сказав: Давайте полоскочи його, тоді ми побачимо, живий він чи мертвий, Тут душа (або шаман), котра направляється в верхній світ, потрапляє на вершину високої гори, де живе дивовижна стара. Вона називається "Виривательниця нутрощів ". У ній корито і кривавий ніж. Вона б'є в барабан, танцює зі своєю власною тінню і говорить тільки одне слово: "Розріз моїх штанів". Якщо вона повертається, то на її спині видно велику щілину, з якої визирає худий йорж. Тобто, такий етнографічний приклад

наводить автор, та зазначає про особливу заборону сміху, котру знаходимо у деяких міфологічних сюжетах.

Різновид цієї старої, теж в Гренландії, є в шаманських переказах, записаних Расмуссеном. До розповіді прикладений малюнок, зроблений ескімосом. Тут стара в випадку сміху вириває у прибульця легкі. В іншому записі у Расмуссена вона господиня дощу. Уявлення, розкриті в розглянутої групі фактів, допускають звернення. Якщо з вступом в царство смерті припиняється і забороняється всякий сміх, то, навпаки, вступ в життя супроводжується сміхом. Мало того: якщо там ми бачили заборону сміху, то тут ми спостерігаємо заповіт сміху, примус до сміху. Мислення йде і ще далі: сміху приписується здатність не тільки супроводжувати життя, а й викликати його. Раз ми торкнулися обряду ініціації, ми повинні розглянути його і з цього боку.

Зазначу, що вказується на відроджувальний потенціал сміх, сміх породжує нове життя. Чи справді тут справа тільки в "символіці" або в "підкресленні" протилежності життя і смерті, ми побачимо пізніше. Матеріали, які будуть наведені нижче, показують, що сміх не тільки супроводжує вступ в життя, але і викликає його. "В обряді луперкалій це відчувається. Повертаючись до життя, юнаки повинні були сміятися, тоді як під час перебування в стані або області смерті сміятися не можна" [8;с.105].

Тобто, можна зазначити, що, зокрема, сміх постає сюжетах ініціативних, та сюжетах пов'язаних із народженням дитини.

Автор також розглядає землеробську концепцію сміху. "Простим механічним перенесенням дії сміху на рослинність справа не обмежилось, Землероб добре знає, чому розмножуються живі істоти. Правда, це в достатній мірі відомо було і раніше, але тільки тепер подружжя набуває яскраво виражене культове значення. Тут воно зустрічається з традицією сміху і утворює з ним один комплекс. Якщо раніше сміялися, народжуючи дитину або вбиваючи звіра, щоб він відродився, то тепер сміються, засіваючи поле, щоб земля родила; але до цього додалося інше: на полях сміючись

роблять і те, що сприяє множенню, - на полях поєднуються. Подружжя і сміх стають засобом (магічним в тому сенсі, в якому це обумовлено вище) множення врожаю. Така землеробська концепція сміху: він разом з подружжям забезпечує урожай. Але землеробство ж створює богів і богинь. Так виходить концепція, що заради проростання трав і злаків треба розсмішити богиню землі і дати їй чоловіка."[8;с.108] Принагідно зазначу паралельність сюжету з японської міфології про богиню Аmaterасу. Ми не можемо тут увійти на всю широчінь фалічних обрядів землеробського характеру. Вони тягнуться від античності через середньовіччя аж до наших днів. Ми повинні дотримуватися тих матеріалів, які підводять нас до казки. Тут ми спершу зовсім коротко зупинимося на явищі пасхального сміху. Як уже зазначено, звичай складався в тому, що священик в день паски з церковної кафедри проголошував жарти і викликав прихожан на сміх. Свято Великодня є свято неділі божества і в той же час свято неділі природи. Можливо, що сюди ж відносяться квітневі жарти. Ферлах повідомляє про випадок, коли в Німеччині при посіві овочів сміялися (Ферлах, 3, 4). Флюк, спеціально досліджував великодній сміх, заперечує будь-яке міфічне, магічне походження його, вважаючи, що це явище чисто християнське, викликане прагненням розвеселити паству після похмурих днів посту. Однак в пасхальний сміх входять не тільки жарти. Сам священик не обмежувався розповідями, а здійснював речі, які нагадують нам царівну, яка ніколи свої прикмети. Між іншим, першим писав про пасхальному сміху був гуманіст Еколампадій, який написав трактат "De risu paschali epistola apologetica", виданий в Базелі в 1518 році. Автор зазначає: "Але Еколампадій, а також і Еразм Роттердамський розповідають не все. Про речі, які відбувалися поза церквою, в темряві, на полях, він замовчує, тому що вони obscenioressss. Нам зовсім не важливо встановити, що саме робилося: нам важливий характер цих дій, а він зрозумілий і без деталей; нам важлива смислова основа їх. Що справа тут зовсім не в тому, щоб розвеселити втомлену від поста паству, показує античний матеріал. Ми вкажемо лише далеко не всі потрібні нам

риси. Перш за все сама земля мислилася як жіночий організм. "Зміни, відбувалися в землі, в результаті яких хлібороб отримувал урожай, він розглядав як явища жіночого організму землі. Землероб розумів урожай як народження "втомленої" від тягара землі ". Відповідне тлумачення отримує і оранка. У нас немає прямих свідчень, що під час посіву або оранки сміялися. Але є інше, що відповідає сміху, - спів непристойних пісень, есхрологія (ритуальне лихослів'я), жести оголення. "Як в Афінах, так і в Олександрії жінки під час Тесмофорії співали непристойні пісні, слідує за колісницею Деметри також есхрологія застосовувалася і при посіві кмину в Греції - для того, щоб він ріс добре і в великій кількості, і при посіві ячменю на Кіпрі, так само як і в Сицилії під час хлібних посівів. Велику роль при цьому відігравав жест оголення - той самий жест, який здійснює царівна, що показує прикмети, і Ямба перед обличчям неусмішливої Деметри. "Грецькі хлібороби користувалися землеробським лихослів'ям." [8;с.114].

Так, бачимо розгортання землеробської концепції сміху та фігуру жіночого божества, котре потрібно розсмішити для того, щоб отримати гарний врожай. Однак всі наведені факти (число яких можна було б значно збільшити) мають для нас лише непряме значення, характеризуючи взагалі ґрунт, на якій створюється образ богині, яку треба розсмішити, щоб забезпечити кращий урожай. "Пряме значення матиме для нас образ такої богині. Тут перш за все згадується міф про Деметру і Персефону. У подробиці його можна не входити. Він досить відомий і популярний. Тут ми тільки коротко вказуємо на цей матеріал, розробку же його дамо трохи нижче в світлі сучасної казки. Деметра в пошуках зниклої дочки чи не сміється; вона названа, які не сміються, що в точності відповідає нашій Несміяну.(Автор розглядає паралелі між певними міфосюжетами та казкою про Несміяну, котру потрібно розсмішити – І. Ф.) Тільки після того, як служниця Ямба робить той же жест, який робить царівна, що показує прикмети, вона сміється. тут важлива землеробська сторона справи. Деметра - богиня родючості, з її сміхом на землю повертається і весна (Ферлах, з, 1), Ферлах вказує на

японську паралель: богиня сонця Амаатерасу ображена своїм братом, богом місяця. Вона пішла в ущелину, і на землі стало темно. Тільки після того як Удзуме, богиня радості, танцює перед нею непристойні танці, вона виходить звідти, і на землі з'являється світло. У всіх цих випадках шлюб не здійснюється, докладніше про це ми будемо говорити нижче."[8;с.118] – стверджує автор. Не обов'язково, щоб воно відбувалося насправді. Для магії досить скоєння відповідного жесту. Так ми зрозуміємо жест царівни, яка б показала свої прикмети, жест Ямби перед обличчям Деметри і ще один жест, відомий в світовому фольклорі і також необхідний нам для порівнянь, - жест Локі перед обличчям Скаді в молодшій Едді. У молодшій Едді аси вбили батька велетки Скаді. але Скаді укладає з ними мирову угоду. Перша умова угоди - вона вибере собі чоловіка. Це - одна сторона справи. Інша умова словами Едди виражено так: "І то ще мала вона в своєї мировій, що аси повинні були щось зробити, що, як вона вважала, їм ніколи не вдасться, саме розсмішити її ". Зробити це береться Локі. Він робить жест фалічного характеру, і Скаді сміється. В обговорення фалічного характеру його жесту годі й входити, він зрозумілий з матеріалів, що приводяться Зі мроком і Лейєн. З цього боку даний випадок ясний. Але неясний він в іншому відношенні: він не містить ніяких ознак землеробства. Вони випали; залишилася чисто епічна традиція. Більш ранні випадки (античність) містять цей зв'язок дуже ясно, містить її і казка. "До казки ми тепер і перейдемо, і подальший розгляд зазначених тут матеріалів ми зробимо паралельно з розглядом казки. Наведені тут матеріали, однак, в деякій мірі вводять в розуміння казки. В одному вони, правда, від казки відрізняються: в казці ми маємо два сюжети - сюжет про прикмети царівни і сюжет про Несміяну. Разом з тим ми могли встановити їх тісну спорідненість. Наведені тут матеріали показують не тільки спорідненість, але неодмінний зв'язок двох стрижнів цих казок - сміху і жесту. Сміх обумовлений жестом. Ці дві казки походять від одного кореня. Звернемося тепер до цієї казки безпосередньо. Якщо ми тут порівнюємо Деметру і царівну, то це не означає, що наша

царівна є прямий нащадок Деметри. Це означає тільки те, що царівні властиві риси землеробської богині. Цей землеробський характер її ясний і без порівнянь з Деметрою. Ми вже покинули область одного тільки сюжету. Царівна - певний тип казкового канону (такий же, як Яга, кінь та ін.) і може бути розглянута, як тип, міжсюжетно. Ця канонічна царівна виявляє досить ясні землеробські риси. Царівна краще зберегла зв'язок з початковою тваринної природою, ніж Деметра." [8;с.118] Прикладом цього може служити царівна-жаба. Вона тварина. Але ось на весіллі вона танцює. У цій танці ми легко впізнаємо ритуальні танці часів тотемізму. "Вже вона танцювала-танцювала, крутилася-крутилася - всім на диво. Махнула правою рукою - стали ліси та води, махнула лівою - стали літати різні птахи "(Аф. 267). Отже, вона - авторка, упорядниця лісу і води. Це - найдавніша, ще Тотемічна мисливська стадія царівни. Саме на цій стадії світ створюється через танець. Надалі ліс відпадає, відпадає і танець. Царівна - подателька води, іноді вона сама - вода. "І запримітив він, що десь не їхала королівна, де ні ступали її коні - там всюди джерела поробиш, і поїхав він по тому її сліду "(Аф. 271, варіант), Іноді, як в билині про Садко, вона розтікається водою. Характерно, що вона - творець ключів і річок, т. е. води, потрібної хліборобові, а не морів. "Лежить красна дівиця, багатирським сном спочиває, з рук і з ніг целющогося вода точиться " Воду дарує вона сонна, перебуваючи під землею. Це досить точно відображає уявлення про землю як жінці. Надалі вона дарує і дерева, але дерева вже не лісові, а інші: "У Усоньші-богатирки під пахвами цвітуть дерева, а на цих деревах молоджаві яблука "(Худ. 41). Можна вважати, що ім'я "Усоньша" пов'язане зі сном - вона заснула, сонна, "покійна". що уявлення про дерева, що ростуть в іншому царстві, є ранньоземлеробського, це можна простежити. Відзначаємо, що царівна, ще пов'язана з лісом і тваринним світом, танцює, царівна землеробська - тільки спить, можна сказати - магічно спить під землею. Але царівна пов'язана не тільки з водою, ключами, озерами, деревами і плодами. Вона має зв'язок з зерном і посівом. Правда, такі випадки дуже рідкісні. Царівна в іншому

царстві прощається зі своїм чоловіком. "Прощається вона з чоловіком, дає йому мішечок - сповна насінням насипаний, і каже: "По якій дорозі поїдеш, по обидва сторонам кидай це насіння: де воно впаде, там в ту ж хвилину дерева повірастуть; на деревах стануть дорогі плоди красуватися "(Аф. 272). Характерно, що насіння все ж викликає не злаки, а дерева. До зерна казкава царівна не дійшла. У казці міститься релігія мертва, реліктова, Зерно у селянина створило свою релігію, живу релігію пізнішої формації. Ця-то царівна і пропонує себе в дружини того, хто її розсмішить або дізнається її прикмети. Їй не байдуже, хто буде її чоловіком. Вона віддається на пробу – можливий залишок гієропорнії. Цей герой - не простий чоловік. Він - володар чарівної дудочки і приходять з чудово танцює стадом свиней, Як видобувається і що вдає із себе сопілка - це питання може бути тут обійдений, хоча він для розуміння порушених тут явищ не байдужий. чудова сопілка веде свій початок від священних дудок, які вживалися при ритуальних танцях. Зате особливої уваги потребують свинки. Треба сказати, що свиня - не зовсім звичайне в казці тварина. У казці переважають лісові звірі: вовки, ведмеді, лисиці і т. Д. І птиці. Мають поширення і домашні тварини - корови, кози, собаки і ін, У порівнянні з ними свиня зустрічається значно рідше і більш-менш епізодично, Тим часом в казках типу "Прикмети царівни" свиня стабільне, міжнародне явище. Отже, свинки тут не випадкові. Ми вже не раз бачили тісний зв'язок між чином царівни і Деметрой, як богинею родючості. Свиня відігравала велику роль в культурі Деметри, як тварина, яка приносить родючість, У грецькій античності свиня мала зв'язок з шлюбної життям. В розколіну, де, як вважали, жила Деметра, кидали поросят. Через деякий час м'ясо розкладалися тварин діставалося і передавалося жерцеві, що робив ритуальну оранку. М'ясо клалися на вітвар, змішувалося з зерном і опускалося в борозну (Бог, с. 185, 187), Нільссон в своїй роботі про Елевзинську божествах вказує на версію, що земля разом з корою поглинула Евбулея зі свинячим стадом. Він вважає цю розповідь чисто орфічним. Але якби він був чисто орфічним, яким чином пастух зі

свинячим стадом потрапив в російську казку? Справа не в цьому, а в тому, що свиня має зв'язок з борозною і оранкою, Між іншим вкажемо, що в вятської казці свинка куплена у орача, Вона ходить за орачем слідом за плугом, т. е. в борозні, Ця свиня і дає герою перемогу над царівною. З іншого боку, свиня має зв'язок не тільки з борозною. Як вказує Богаєвський, слово "рогса" мало ще інше, більш специфічне, сексуальне значення, звідси зв'язок свині з жестом, з жестом царівни, яка б показала прикмети, і зі сміхом, як ритуально-землеробським актом (Бог., с. 175). Всі ці матеріали не залишають сумніву в тому, чому саме герої, що приводить свиню, збуджує сміх царівни. Герой приносить з собою родючість - і вона для нього робить Ямбів жест. Звідси видно, що чоловік царівни не байдужий. Їй потрібен той чоловік, який принесе їй родючість. свою міць він доводить тим, що призводить свинок, а пізніше підтверджує свою міць перемогою над звичайним, людським суперником. До цього ж наводять деякі інші деталі в історії героя. Історія героя, "Разсміяну" царівну, в афанасьєвській версії така: Він служить у купця три роки і щороку служби бере тільки копійчку. Ця деталь ніяк не прораціоналізована, так само як і фігура купця. Чи не тому у інших, зерно сохне, а у нього наливається, що він ревний слуга, а тому, що герой цієї казки, як і герой інших казок (пор. задачу посіяти, потиснути і обмолотити зерно в один день), володіє здатністю управляти рослинами і тваринами, і саме такий чоловік потрібен Несміяні, саме їх з'єднання потрібно їй і людям, "Якщо мене не буде, каже герой, квіти посохнуть, яблуні посохнуть"[8; с. 120].

Всі ці матеріали дають право на такий висновок: казка про Несміяну відображає магію сміху. Рання форма магії сміху заснована на уявленні, що мертві не сміються, сміються тільки живі. Мерці, що прийшли в царство мертвих, не можуть сміятися, живі не повинні сміятися. Навпаки: всяке вступ в життя, будь чи то народження дитини або символічне нове народження в обрядах ініціації та східних йому обрядах, супроводжується сміхом, яким приписується сила не тільки супроводу, але і створення життя. Тому вступ до

життя супроводжується обов'язковою обрядовою сміхом, Справжні причини появи в життя активно не усвідомлюються і в обрядах НЕ відображені. З появою землеробства силі сміху приписується здатність викликати до життя рослини. З одного боку, триває лінія позастатевій створення життя. Квіти розквітають від посмішки жінки без участі чоловіка. Деметра, богиня родючості, являє собою зразок богині родючості, позбавленої чоловіка. Її сміх пов'язаний з її землеробським характером. З іншого боку - справжня причина зародження життя, як і людини, активно переноситься на рослину, включається в обряд, де сміх, оранка і зустріч подружжя утворюють одне ціле. На образі Деметри вже простежуються спроби надати їй чоловіка. Казка про Несміяну та про прикмети царівни виявляє) повне розвиток цієї лінії. З одного боку, царівну потрібно просто розсмішити, з іншого – їй потрібен магічно сильний чоловік. Як на образі царівни, так і на образі нареченого простежується яскраво виражений землеробський характер. Сюжет "Несміяни" цим не вичерпується. Решта питань, пов'язані з цією казкою, не можуть бути вирішені поза зв'язком з вивченням ряду інших сюжетів. Але все ж в світлі наведених матеріалів стає зрозумілим, з яких історичних коренів виростає ця казка. Ми можемо також з деяким ступенем ймовірності відповісти на питання, чому царівна не сміється, чому їй треба розсмішити, яку зв'язок це має з подружжям і чому ця казка суто сексуальна. Нам тепер ясно, що криється за прикметами царівни і чому ці прикмети впізнаються саме за допомогою свинок, а не інших тварин. Чи не випадковий також епізод з боротьбою двох наречених, Ми розуміємо також, чому свинка береться з борозни і звідки йдуть землеробські риси в характері героя і героїні. Це хоча і не вичерпує всіх питань, пов'язаних з Несміяну, але просуває нас в розумінні цієї казки." [8; с. 120]. Відтак зауважу деякі цікаві компоненти стосовно ритуального сміху.

Проп розглядає ритуальний сміх через його відображення у фольклорі, а саме, на прикладі казки про царівну Несміяну, котра не сміється, і котру потрібно розсмішити. Для цього існує Герой, котрий здійснює певний жест

та таким чином смішить царівну. Так, у фольклорі зберігаються рудиментарні уявлення про землеробські ритуали. У останніх суттєвим постає сміховий компонент, котрий позначає нове народження, котрий пов'язаний, наприклад, із "запрошенням" до нового життя, богині Деметри, яка повинна дарувати новий врожай. Також зазначається у дотичних семантичних координатах про сміх при родах, сміх при ініціаціях, пасхальний сміх на ґрунті міфологічних сюжетів. Також, вказується на магічну силу сміху, зокрема, сміхом викликається народження дитини, викликається гарний врожай.

### **3.2. Сміх у масажному ритуалі.**

Для входження у проблематику ритуального сміху до конкретного прикладу. Особливу цікавість в аспекті проявлення сміхового начала являє собою вуличний ритуальний масаж, котрий у наш час можна спостерігати у Пакистані. Спробую описати дане дійство та виявити в ньому сміховий компонент.

Масаж відбувається на вулиці, у нічний час доби. Контекст події ідентифікується як розважальний, тобто юрба відпочиває, веселиться. Далі. Майстер наносить клієнту, котрий перебуває у сидячому положенні спеціальне масло, та починає завдавати ритмічних стусанів по голові людини, котра "приймає" процедуру. Зауважу, що рухи, котрі виконує майстер подібні до танцювальних, тобто, відбуваються "танці" довкола голови "жертви". Удари, що завдаються, доповнюються лоскотанням, та видаються досить болісними, адже "отримувач" виголошує виразні звуки, стони, викрики, власне сміх. Зазначу, що відчуття болю поєднується тут зі сміхом. Далі, окрім танцювальних рухів, "шаман" вдається до недвозначно сексуалізованих рухів. Тобто, ритміка та локалізація дії натякає на сексуальний план, що, не залишає без уваги збуджений та радісний настрій, котрий регоче, спостерігаючи за дійством. Після достатнього катування "об'єкта" стимуляції та декількох класичних масажних прийомів, масажний

ритуал завершується відчуттям задоволення, зняттям напруги, та розслабленням, що засвідчує клієнт. Принагідно зазначу, що структура події суттєво збігається із структурою гри. Тобто, є об'єкт-клієнт, на котрого здійснюється вплив; суб'єкт-майстер, котрий здійснює вплив та натовп-глядач, котрий спостерігає за видовищем.

Тепер спробую виокремити смислові компоненти ритуалу, котрі тут вбачаються. Але варто зазначити, що, вочевидь, наступні аспекти тут переплітаються у нерозривний комплекс. А саме, сміховий компонент, сексуальний компонент, танцювально-руховий компонент. Також, можна виділити елемент насилля, адже здійснюються удари, що завдають істотного болю. Щоправда, біль в даному випадку поєднується із задоволенням. Тепер зазначу, що завершується усе зі "знаком плюс", тобто відчуттям задоволення та вивільнення.

### **3.3. Сміх у поховальних обрядах.**

Даний культурний феномен(описаний у попередньому підрозділі) істотно корелює із дискурсом сміху, котрий пропонує Лащенко С. К., у своїй праці "Заляття сміхом: досвід тлумачення язичницьких ритуальних традицій східних слов'ян", де розглядається на ґрунті етнографічного матеріалу, пов'язаного, зокрема, з поховальними та весільними обрядами, явище сміху, та те яку роль воно відіграє у традиційному культурному житті. Розгляну докладніше дану роботу.

Авторка зазначає, що з одного боку, є розуміння сміху живих біля тіла померлого як "просто сміху", що дозволяє відволіктись, заспокоїтись. Сміх дійсно допомагав людям розслабитися, переключитися, забути тимчасово про їхнє горе. Але, з іншого боку, настільки ж безумовно було і те, що сміх біля тіла померлого був надто дивний, щоб залишатися "просто сміхом". У ньому було занадто багато незрозумілого, нетипового. Занадто багато "не від сміху", щоб беззастережно погодитися з його видимою простотою.[5; 41].

Витоки подібної традиції Пропп вбачав у вірі наших предків в "життєдайну силу сміху". "Ми бачили, що сміх супроводжує перехід від смерті в життя, - писав дослідник - Ми бачили, що сміх створює життя, він супроводжує народженню і створює його. А якщо це так, то сміх при вбиванні перетворює смерть в нове народження, знищує вбивство. Тим самим цей сміх є акт благочестя, що перетворює смерть в нове народження"

Численні дослідження традицій архаїчної культури різних народів світу все переконливіше свідчать про інше: вірячи в те, що зі смертю одного з членів спільноти в життя всіх людей "безпосередньо" вторгається сила, яка володіє колосальною енергетикою (сила "мана"), носії найдавніших культурних традицій вважали подібний опір взагалі неможливим. Для них бурхлива енергія сакрального могла наближатися до обжитого світу або віддалятися від нього, вторгтися в його межі або існувати поруч, не зближуючись з ними. Але вона була непереможна впринципі. Постійно розлита в вічно пульсуючому світі, вона бачилася незмінною і незламною, що не можна порівняти з людськими силами, - тим, завдяки чому існує життя.[5; с.46]

З огляду на це, виправдано було б допустити, що спонукальним мотивом дій людей на годину їх "прямої" взаємодії з катастрофічною енергетикою Сакрального (в даному випадку - зосередженої в мертвому тілі одного з них) було бажання якомога швидше злитися з цією силою, перетворившись в частку, схожу на неї і, таким чином, "непомітну" для неї".[5;46] В основі дій лежало, мабуть, інше, більш "просто" і досяжне бажання: маніпулюючи з мертвим тілом, прирівняти його "поведінку" до поведінки кожного з членів спільноти і тим домогтися у всьому і у всіх співмірності зі станом світу . Буря, що бушувала в надрах таємничого сакрального, повинна була відбитися і повторитися в земному світі, в людях, тваринах, рослинах, що населяють його, в живому і в неживому, присутньому на землі [5; с 47].

Сьогодні залишається лише здогадуватися, чим могли бути обумовлені подібні спонукання.

Спочатку ж тотальне шаленство учасників погребального обряду не тлумачилося і не могло тлумачитися нашими предками як неодмінна запорука відродження згаслого життя у всій його повноті. Більш того, сам етап такого тотального шаленства, був для них життям. Але життям в іншому його вираженні, життям, що протікало за особливими законами і в особливому міжмирном просторі, куди піною власних зусиль виходили люди (не пориваючи проте зв'язку з реальним світом) і куди разом з собою забирали померлого (не "відпускаючи" його і не даючи йому до певної пори стати "Своїм" у світі покійних предків) "[5; с. 48].

Якщо погодитися з тим, що, тягаючи померлого за ноги, смикаючи за волосся, саджаючи за стіл, скидаючи з лавки, торсаючи і закликаючи встати, метаючи, стрибаючи, сіпаючи учасники похоронного обряду відтворювали найдавніший посил до порушення рухової активності непорушного тіла, логічно припустити, що ми маємо справу зі слідами давньої архаїчної магії, заснованої на ефекті впливу подібним на подібне. Переміщаючись навколо мертвого тіла і змушуючи його різного роду дотиками теж "переміщуватися", живі прагнули магічно впливати на небіжчика, "заразити" його власною активністю, що руйнує статику ціпенючого тіла. [5;с. 53]. При цьому живі не просто задавали імпульс до руху мертвого. Вони здійснювали найнебезпечніше, з їх точки зору, діяння, оскільки вступали своїми тілами в безпосереднє тактильне зіткнення з неживим. У сприйнятті наших предків подібне зіткнення завжди приводило до неunikного "приростання" живого не-живим і, навпаки, такому ж "приростанню" неживого - живим ".[5;с.53]. Зазначу магічний компонент, котрий з'являється в ході аналізу. А саме, у ході погребального обряду, зокрема, спрацьовує логіка - "подібне притягується до подібного".

Більшість, що дійшли до нашого часу даних про хід похоронних "Забаव" свідчить, що разом з мертвим тілом в центр уваги оточуючих незмінно

висувався ще один Герой. Різноманітність конкретних (персональних) його втілень не мало принципового значення. У різних фізичних іпостасях він виконував роль якоїсь єдиної "провокуючої функції", спонукав до одних і тих же посилів; навколо і в зв'язку з ним, так само як навколо - і в зв'язку з небіжчиком завжди воцарялось надзвичайне збудження; Героя постійно били і смикали, кололи і шарпали; спонукали до переміщень, а будь-яка реакція його виснаженого тіла (виражена в міміці чи рухах, чи зміні голосу, стані тіла, видимого каліцтва) провокувала виникнення оглушливого сміху, спонукаючи до продовження дій [5;с.54].

Як показує аналіз збережених до нашого часу матеріалів, для появи Героя, здатного виконувати подібну функцію в обряді, досить було наділити будь-якого його учасника особливою позначкою, найчастіше всього така мітка була пов'язана з не-баченням: Герою, приковуючи до себе увагу присутніх, зав'язували очі, його "заплющує", йому замотували хусткою або тканиною лице, закривали шапкою, долонями, полотенцем тощо, і лише потім починали здійснювати загадкові маніпуляції з його тілом.[5;54]. Мотив "сліпоти живого" - один з найбільш древніх в народній культурі, здавна виступає в символічній єдності / протиставленні з мотивом "зору померлого". Обидва вони сходять не тільки до загальних уявлень про очі, зір і бачення взагалі, але і до найдавнішої ідеї архаїчної культури - ідеї життя / смерті, що одержувала тут незвичайно яскраве втілення.

В українській культурі в ряду багатьох семантичних інтерпретацій символіки очей важливе значення мала її співвіднесеність з магією погляду і зору в цілому. З одного боку, уявлення про смертоносну силу погляду померлого і, отже, про його відкриті в присутності Смерті очі як про "знак потойбіччя" були сусідами в народній свідомості з вірою в те, що, лише закривши очі небіжчикові, можна допомогти йому знайти особливе, неземне, внутрішнє "прозріння". Відповідно, розкриті очі умершого сприймалися свідченнями його "несправжньої", "несправджуваної" Смерті. Померлі з розкритими очима - особливі, "неправильні" померлі, доля яких в

потойбічному світі вкрай складна, а відношення до світу живих - гранично конфліктно(5;55).

Не випадково живі, закриваючи очі померлого, вірили, що таким чином вони допомагають "розкритися" внутрішньому зору небіжчика, позбавляючи його від помилок і важких блукань в світі темряви.

З іншого боку, "закривання очей" живого ( "небачення") в присутності Смерті далеко не завжди несло самому живому "благо", що означає для нього в даному випадку - життя. Вкорінене в глибинах підсвідомості відношення до незрячих живих як до знаку їх "міжмирного" існування, екстремальних здібностей, що жахають та зачаровують, знаходило підвищену значимість при зверненні до нього в якості ритуальної ознаки.

Ритуальне перетворення зрячого в сліпого завжди залишалося насичене особливими символічними підтекстами. Що дійшло до нашого часу, в тому числі і як невід'ємна умова гри в піжмурки, воно і понині продовжує сприйматися як перетворення живого в Інше, що одержує виняткову силу і настільки ж виняткові можливості. Конкретизуючи сутнісні характеристики такого ігрового Іншого, багато дослідників в ряді випадків схильні безпосередньо ототожнювати його з Мертвим. Так, зокрема, аналізуючи культурологічний сенс гри в піжмурки, Богданов підкреслював, що ігровий Незрячий ставав тут ігровим Мертвяком, а образний зміст гри в усі часи, в різних культурах прочитувався як "акціональна ампліфікація сюжету: сліпий шукає зрячого - мертвий шукає живого. Повністю підтримуючи і розділяючи всі дані дослідником характеристики культурологічного сенсу гри в піжмурки і її учасників, відзначимо лише, що в українських похоронних "забавах" мова могла йти тільки про особливих Ігрових Сліпців / Ігрових мерців, що з'являються в світі живих разом і одночасно з Реально Померлим.[5;56].

Таким чином, сміховий компонент займає особливе місце в структурі погребального обряду. Розкривається зв'язок сміху із рядом співвідношень. А саме, сексом, насиллям та рухом. Даний комплекс споріднених понять

виявляється як прояв Сакрального. Зокрема, сміхо-рухливі дії спрямовані на "злиття із Сакральним". Також, сміх вбачається пов'язаним із життям та смертю. А саме, сміх "сигналізує" перетворення смерті у нове народження.

### **3.4. Сміх у ритуалах дзен.**

Особливий інтерес являє собою сміховий компонент у дзен-будизмі. Як зазначав відомий японський дослідник буддизму Судзукі: "Дзен – єдине вчення, де знайшлося місце сміхові". Дану тему дослідила Сафронова Е. С. Розгляну її статтю: "Дзенський сміх як відображення архаїчного ритуалу" Перша думка, котра зауважується прояснює особливість сміху в дзен-буддизмі у порівнянні із явищами сміхової культури в інших традиціях. А саме. Якщо середньовічний карнавал знімав опозицію сакральне – профанне на деякий час, а потім знову "повертав ситуацію на круги своя", то тут сміх присутній усередині релігійної культури. Так, Сафронова пише: "Сміх був присутній у всіх без винятку середньовічних культурах, західних і східних, але як рекреація від побожної серйозності ортодоксальної церковної літургії, повсякденного життя і виснажливої роботи, щоб на якусь мить (середньовічний карнавал, великодній сміх і т. д.) зняти опозиції між сакральним і профанним, а потім повернути все на свої місця, де тріумфував би принцип: коли почав орати, так у сопілку не грати. Інше ми зустрічаємо в дзенській культурі. Учень, який вступав в монастир, "вітався криками і ревом, що більше схоже на божевільний і п'яний сміх та лайку в тавернах". Далі, зазначається, що сміх у західноєвропейській культурі був явищем нерелігійним, позацерковним. В той час як у дзені він постає тісно пов'язаним із релігійною практикою. І тут же вказується певна типологічна схожість дзенського сміху із юродством, хоча і не тотожність. А саме, авторка каже: "Сміх "релігійний", що не рекреативний ми зустрічаємо у російських юродивих Христа ради, в поведінці яких спостерігалось багато спільного з дзенськими майстрами. У тих і у інших сміхове начало, блазнівська поведінка органічно поєднувалася з православ'ям (Юродиві) і з

дзенською практикою (дзенський майстер). Якщо цього органічного сполучення не було, то юродивий ставав комедіантом, грав в юродство, а дзенський майстер – був "брехливим учителем" дзен, який отримав "листяче просвітлення". Проте при всій типологічній близькості цих явищ вони розрізняються як за своєю орієнтацією [інтровертна (дзен) і екстравертна (юродство)], так і за своїм ставленням до офіційної культури і офіційної церкви." Відтак, зазначу, що йдеться про інтравертність дзен-сміху та його "офіційність".[10, с. 1] Він постає як інтегрований у офіційну ортодоксальну культуру в межах головної державної релігії японського буддизму. У цьому відношенні авторка зазначає: "Саме сміхове, народне начало в японському дзен-буддизмі стало якби ортодоксальним, воно не просто входило в монастирську практику і літургію, але як частина дзенської поведінки проникло у вищі кола японського феодального суспільства. Японські дзенські майстри, носії дзенського сміху, досягли в японському суспільстві дуже високого статусу, проникли в усі сфери соціального, політичного, економічного і духовного життя Японії."[10;с. 2]. Далі, дзенський сміх характеризується як нестримний, плотський, вульгарний, такий, що знімає усеможливі норми пристойності. Тут відбувається профанація священного та освячення профанного. Сафронова характеризує: "Вульгарний, плотський, тваринний сміх характерний для всієї дзенської традиції. Це не стриманий сміх аристократичних салонів, а сміх животом і від живота (хара), це сміх Пушкіна, про якого художник Брюллов сказав: "Який Пушкін щасливець! Так сміється, що немов кишки видно".[10; с. 2] Принагідно зазначу, що авторка витлумачує сміх японського будизму як генетично пов'язаний із архаїчною культурою, з давнім землеробським святкуванням. Далі, розглядається категорія "хара" духовний центр, що зосереджується у животі. Також, міфологічний сюжет про богиню Амаатерасу, котра ховається у гроті, та виходить з нього після "виманюючих" танців богині Удзуме та тема протиставлення тілесного низу і духовного верху. Так, зазначається: "Зв'язок природних функцій з низом тіла,

сексуальною практикою, народженням і примноженням не викликає сумнівів: "Монах запитав Юнь-меня (Уммона):" Хто такий Будда?; - Паличка-підтирка ", - відповів Юнь-мень ". У цьому епізоді виразно проступає логіка знижень і профанації, переміщень верху і низу, священного і профанного, характерних як для середньовічного карнавалу, так і для дзенської традиції"[10; с. 3].

Сафронова описує: "Сміх, комічне в дзенській традиції, як і карнавальні образи М. Бахтіна, амбівалентні, вони знімають як медіативні системи опозиції між святим і звичайним, причому акцент дзен-буддизму на мирське, природний хід речей визначає, таким чином і настільки часто звертання дзенських майстрів до низу тіла, центру фізичної та духовної сили - хара. Ще Хуей-Нен в "Сутрі помосту шостого патріарха", по суті, визначаючи дзен як медіативну систему, говорив про "перевертання" верхньої та нижньої частини, сакрального і повсякденного: "Якщо вас запитають про профанне, говоріть про святе, і навпаки" [10;с.4].

Цікаво, що характерний для дзен-буддизму принцип "серединного шляху" підживлюється доречними уявленнями народної, архаїчної культури. У цьому відношенні зазначається: "Чаньська (Китай) і дзенська (Японія) традиція за допомогою сміху оживила на багато століть як буддійську традицію, так і всю середньовічну культуру цих країн. Це особливо помітно на прикладі Японії, де магічний, архаїчний, синтоїстський сміх не був на той час знівельований складними філософськими побудовами буддизму. Дзенська сміхова традиція "в силу необхідності" була допущена в будинок аристократів і навіть в імператорський палац, в той час як сама дзенська система стала в ідеології провідною. Її тривале і тріумфальне існування багато в чому зобов'язане народному підґрунтю дзенської традиції"[10;с.4] Відтак, підсумовуючи, сміховий компонент у дзенській традиції органічно включений у офіційну, державну культуру, у соціальне життя. Тут йдеться про плотський вульгарний, профануючий, матеріальний регіт, котрий відроджує природу та людину. Він постає закономірним розвитком народної

сміхової культури. Зазначу також певну типологічну схожість із юродством дзенського сміху.

## ВИСНОВКИ

У ході виконання роботи було здійснено розгляд сміхового компоненту у сфері релігійного. Розкривання даної теми відбувалося на прикладах різних релігійних традицій. Від юродства, існуючого на християнському ґрунті, через Ходжу Насредіна до традиції дзен. Також окремо було розглянуто ритуальний сміх.

Перше, що варто зафіксувати, це можливість включення сміху у феномени релігійного характеру. Потенціал сміху уможлиблює поєднання із сферою релігійного. Вірогідною умовою такого «співжиття» може бути збігання властивого для релігійної свідомості подвоєння реальності на священну і профанну з одного боку, і властивого для сміху подвоєння реальності, що, зокрема, стверджується у деяких філософських рецепціях як «принцип подвоєння видимості». Крім цього, варто зазначити деяке збігання між сміхом і релігією у аспекті свободи. Проблематика релігійної свідомості істотно пов'язана із сотеріологічним компонентом (рецепція релігії як шляху до свободи). З іншого боку, і сміх корелює зі свободою, що виявляється, зокрема, у компенсаторній функції сміху.

У роботі було розглянуто фігуру Ходжи Насреддіна у його зв'язку із суфізмом – східною містичною традицією. Також було розглянуто феномен юродства як релігійний та демонстративний, характерний для середньовічної православної культури, з яскраво вираженим моральнісним компонентом (юродивий демонстративно знецінює повсякденні цінності). Крім цього було розглянуто сміх у контексті ритуалу. Зокрема, на прикладі роботи Лащенко С. К, "Закляття сміхом: досвід тлумачення язичницьких ритуальних традицій східних слов'ян", де демонструється сміх у єдиному ритуальному комплексі, смисловими компонентами якого є рух-секс-насилля-сміх. Встановлюється логіка пояснення сміху, що супроводжує "смертельні" моменти життя: сміх закликає Сакральне, що "намагається втрутитись" у поцейбіччя.

Крім цього, було виявлено витоки ритуального сміху в межах землеробського культу. логіка: сміятися, щоб природа-матір дала врожай. Також розглянуто сміх у традиції дзен, де архаїчні традиції органічним способом поєднуються із буддистськими та формують специфічний сміх. Останній профанує священне та освячує профанне; плотський, матеріальний, тілесний сміх. Відтак, у роботі продемонстровано яким чином явища сміхового характеру функціонують у релігійній сфері.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху / С. С. Аверинцев. // От мифа к литературе. – 1993. – С. 341–345.
2. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура / С. С. Аверинцев. // Бахтин как философ. – 1992.
3. Бергсон А. / Сміх / К.: Дух і літера, 1994. - 164 с.
4. Карасёв Л. В. Философия смеха. М.: РГУ, 1996. 224 с.
5. Лащенко С. К. Заклятие смехом: опыт истолкования языческих традиционных ритуалов восточных славян / М.: Ладомир, 2006. – 316 с.
6. Д.С.Лихачев, А.М.Панченко, Н.В.Понырко / Смех в Древней Руси, Л: Наука, 1984. - 295 с.
7. Панченко А. М. Юродивые на Руси // Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999, с. 392-407.
8. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха / Лабиринт, 2002
9. Рюмина М. Т. Эстетика смеха: смех как виртуальная реальность. - М.: URSS, 2016. - 320 с.
10. Сафронова Е. С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. - М., 1980. — С. 68–78.
11. Столович Л. Н. Философия. Эстетика. Смех / С.-Петербург — Тарту, 1999, — 384 с.
12. Сычѳв А. А. Природа смеха или Философия Комического / – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – 176 с.
13. Федорова М.В. Смех как религиозный феномен // Философия и культура. – 2017. – № 2. – С. 123-135.
14. Финк Е. / Основные феномены человеческого бытия / М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. - 432 с
15. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. — 416 с.
16. Шах И. Суфии / Коллекция Сфинкс

