

З чого нам дозволено сміятись?

Питання, винесене у заголовок цього допису, може і саме видатись трохи сміховинним, таким собі курйозом, не вартим подальшої думки. Дозволено? Сміятись? Ти жартуєш? Однак, запевняю вас, що відповіді на нього не так просто. Бо й справді, з чого? Сподіваюсь, ніхто не буде таким наївним, щоб стверджувати, що ми можемо сміятись геть з усього.

Я замислився над цим питанням випадково, після того як нещодавно опублікував на своїй сторінці у фейсбуці жарт (у формі кумедного тесту на українськість). Ось, власне, і він, щоб усім було зрозуміло, про що йдеться:

Справжній українець за своє життя обов'язково має вбити одного москаля, одного жида і одну синичку. Якщо ви подумки запитали себе «чому синичку?», ви пройшли тест) вітаю!

Мені цей жарт сподобався насамперед своїми альтюссеріансько-жижекіанськими мотивами «суб'єктивації/належності до». Думаю, багато хто принаймні поверхнево знайомий із поняттям ідеологічної інтерпеляції: коли ми впізнаємо себе

у поклику Іншого (у знаменитому прикладі Альтюссера — влади, владної фігури полісмена) і відповідаємо на нього, ми інтерпелюємо себе з індивідів в ідеологічних суб'єктів (належних до певної спільноти, де цей поклик має валідність). Однак, як зазначає Альтюссер, щоб відповісти на цей поклик, ми (завжди вже) маємо бути тим, до кого звертаються, тобто інтерпеляція просто виводить на поверхню уже наявного в індивіді (несвідомого) суб'єкта. Іншими словами, вона є радше впізнаванням себе (що ти є ось цим іменем, цим титулом, що ти належиш до тієї чи іншої спільноти, де такий інтерпелятивний поклик Іншого має сенс і т.д.), аніж процесом виникнення чи становлення чогось *ex nihilo*, якою, наприклад, є суб'єктивація у розумінні Алена Бадью.

У подібному ключі, в одній зі своїх праць Славою Жижек зазначає, що наша належність до певної спільноти визначається не так знанням та виконанням усіх її експліцитних правил та приписів, як (неявним, імпліцитним) розумінням того, які з цих правил ми можемо і навіть зобов'язані порушувати. Тільки інтерналізувавши таке «таємне» знання про дозволені межі переступу, що оперують у певній спільноті, ми підтверджуємо (для інших) нашу справжню належність до неї, навіть якщо самі ніколи не вдаємося до цього переступу чи й вважаємо його неприйнятним.

Схожим чином у вищенаведеному жарті, якщо ви ставили собі (вголос або ж про себе) те недолуге питання про синичку і в такий спосіб «ловились» на інтерпелятивний гачок, це зовсім не означало, що вас переповнювало бажання вбивати «жидів та москалів». Цим актом ви радше визнавали свою належність до спільноти (спільноти «українців», хай що ми розуміємо під цим словом), де такий «обов'язок вбивати» для «справжнього, щирого» українця з анекдоту є «інтуїтивно» зрозумілим і не вимагає додаткового пояснення, тоді

як включення у цей ряд бідолашної пташки викликає у нас здивування.

Була в цьому жарті для мене й певна субверсивна нотка. Він змушував задуматись, чому в спільноті, до якої я щойно визнав свою належність, (стереотипний) образ «щирого українця» так часто й настирливо пов'язують із ненавистю до росіян та євреїв, бо більше, чому така пов'язаність видається мені настільки невимушеною та природною (хоч я її й не поділяю), що навіть не викликає запитань. Очевидно, що такий образ зумовлений цілком реальною історією етнічних конфліктів, насильства та взаємної ксенофобії, однак чи не більше — цілою мережею тривалих пропагандистських наративів та кліше, які перетворювали ненависть до «жидів та москалів» на саме осердя «української ідентичності».

Тож для мене цей жарт був спрямований не так проти анекдотичних, знову ж таки, «жидів та москалів», як проти стереотипного образу «українця», насадженого десятиліттями ще у советські часи, та з особливою відвертістю й інтенсивністю в сучасній путінській Росії. Бо ж погодьтеся, якщо хтось так наполегливо визначає твою ідентичність через ненависть до іншого, то це не завжди й не лише тому, що так і є насправді, чи, принаймні, так траплялося в історії, а й тому, що це вигідно комусь сьогодні. Жарт, звісно, експлуатував цей стереотип, але разом його й підважував. Власне, для мене він розпадався на два рівні: верхній, експліцитний рівень («справжній українець» — це той, хто ненавидить «жидів та москалів») та нижній, імпліцитний («справжній українець» — це людина, якій не потрібно пояснювати, чому «стереотипний українець» з анекдоту мав би ненавидіти «жидів та москалів»). Тоді як на метарівні цей жарт немов говорив: «українець» — це, врешті-решт, той, хто може сміятися з цього жарту, хто розуміє дієвість, а разом

ую умовність та зумовленість цього стереотипу. І я щиро з нього посміявся.

Десь як я й передбачав, публікуючи той допис (який був, зізнаюсь, частково й свідомою провокацією), таку мою інтерпретацію цього жарту розділяли далеко не всі. Не минуло й кількох хвилин, як мій жарт назвали расистським [sic!], а мене самого, треба розуміти, принаймні «латентним» расистом. Це й змусило мене серйозніше задатися отим питанням: «З чого ж нам дозволено сміятись?»

Адже, з одного боку, очевидно, що анекдоти завжди оперують певними стереотипами і не надто «політкоректні» в своїх образах та засобах. Як правило, це і є тим, що робить їх смішними. З іншого ж, сміх зовсім не такий безневинний, як може видатись на перший погляд. Наш сміх може кривдити й ранили, він може дратувати, може викликати відчуття зніяковіння, сорому чи й, врешті, огиди. Адже, особливо в жартах, сміх майже завжди відбувається за рахунок іншого. Ми сміємося з нього, бо він не надто бистрий на розум, занадто повільний чи квапливий, ледачий або надміру працьовитий. Ми сміємося з його жадібності, з його марнотратства, з його сексуальної ненаситності чи закомплексованості, загалом з його дивного способу буття. Зрештою, ми сміємося з нього тому, що він *інший*, не схожий на нас, бо ж не будемо ми сміятися з самих себе.

Якщо помислити сміх з такої перспективи як форму символічного насильства проти іншого, наше запитання дуже швидко втратить свій статус кумедного курйозу і, з огляду на те, якою мірою ставлення до іншого розташовується сьогодні в самому осерді не лише суспільної етики, а й політики, перетвориться на одне з центральних питань сучасності.

Бо й справді, якщо *кожен* жарт реалізовується за рахунок іншого, то ми ніколи не можемо бути певні, що будь-який

наш сміх не буде сприйнято як акт агресії. Відтак, чи означає це, що домінантна сьогодні ідеологія «політкоректності», яка пропагує повагу до іншого як свою найвищу цінність, разом імпліцитно забороняє нам сміятися з будь-чого, прирікаючи нас на похмурий світ, у якому, як влучно підмітив у коментарі один мій товариш, «сміятись можна лише тоді, коли тебе хтось лоскоче»? Чи й справді у горизонті тієї толерантної ідеології (а ми не маємо забувати, що це всього лише чергова ідеологія, тобто певна система людських переконань та поглядів, навіть якщо ми й погоджуємося з нею), яка панує сьогодні, принаймні в принципі, в багатьох країнах заходу, і до якої ми прагнемо як до частини загального процесу «європеїзації» нашої країни, нам залишається тільки цей суто фізіологічний сміх?

Або, більш загально: як нам провести ту етичну межу, яка з погляду домінантної політкоректності відділяла б те, з чого можна безпечно сміятись, від того сміху, від якого нам варто утриматися самим і засудити його прояв в інших?

Відповідь, на мою думку, полягає в тому, що ані філософія загалом, ані етика як та її частина, яка мала б опікуватися такими проблемами, не може задовільно провести таку лінію розмежування, що була б водночас несуперечливою та вповні послідовною. Хіба не це так переконливо, принаймні для мене, доводить у своїй «Етиці» та інших роботах Ален Бадью? Бо ж чим, зрештою, є те різноманіття культур та ідентичностей, до поваги яких закликає, навіть примушує нас сучасна толерантність (серед іншого забороняючи нам з них сміятися), як не простою нескінченною множинністю буття, яка перебуває, за влучним висловом того ж Бадью, по той бік добра і зла. Відтак, сама толерантна політкоректність змушена бути суперечливою та не до кінця послідовною. Високо піднімаючи прапор «поваги до іншого», до його славно- чи горезвісних

відмінностей, вона водночас змушена замовчувати той німий процес преференціалізації, який лежить в її основі, тобто те, що їй йдеться лише про *певного* іншого та цілком *конкретні* відмінності, які ми маємо поважати, на противагу тим, які навіть для самої цієї ідеології є неприйнятними та вартими осуду. Іншими словами, з філософського погляду, проблема сучасної толерантності (навіть якщо ми її цілком і повністю поділяємо) полягає в тому, що її неможливо універсалізувати.

Хорошим прикладом тут є питання різноманітності сексуальних практик. Ми всі добре знаємо, наскільки важливим для сучасної політкоректності є питання ЛГБТ-прав та суміжні з цим проблеми. Однак якщо ми стверджуємо, що дискримінація представників ЛГБТ через сексуальну орієнтацію є етично непринятною, що ми не можемо переслідувати та карати геїв або лесбійок просто за те, ким вони є, за специфічність їхнього бажання, яке, можливо, і йде врозріз із домінуючими практиками більшості, то хіба ми не маємо поширити цей принцип і на інших? Хіба за умови справжньої універсалізації педофіли, екстібіціоністи чи, скажімо, зоофіли не мають таке ж право заявляти, що вони всього лише дискримінована сексуальна меншина, яку несправедливо переслідує гадано толерантне суспільство? Адже суто з формального погляду «поваги до відмінності», їхня «відмінність» мала б заслуговувати на не меншу повагу, ніж усі інші. Чому ж тоді політкоректність радо приймає першу й так суворо за суджує інші?

Не менш промовистим є і питання релігійної свободи. Свобода віросповідання, виборювана впродовж століть релігійних воєн та просвітницьких зусиль, є, напевне, одним із різних каменів сучасної європейської ідентичності. Вимога поважати релігійну відмінність записана в конституції чи не кожної європейської країни. Нас закликають толерувати

релігію іншого й утримуватися від сміху, навіть якщо вона й видається нам трохи або й зовсім кумедною. І все ж, навіть тут не все так гладко, що наочно демонструє ставлення до ісламу, до його зовнішніх практик та ритуалів, скажімо, у сучасній Франції. Поважати релігійну відмінність? Так, безумовно! Але, знову ж таки, тільки певний набір специфічних релігій, символів та практик. А як щодо, наприклад, релігії, яка вимагала б принесення (добровільних) людських жертв? Або й, менш радикально, просто забороняла своїм вірянам носити одяг? Чи повинні ми їх також толерувати?

Власне, такі приклади, де повага до відмінності, пропагована сучасною політкоректністю, наштовхується на свою межу, можна множити й далі. Расист, наркоман, антисеміт, радикальний націоналіст... Усе це — форми іншості, що з погляду політкоректності не лише не заслуговують на повагу, а й повинні всіляко переслідуватись законом. Цю внутрішню межу можна виявити навіть у таких, здавалося б, невинних сферах, як національна кухня. Італійські, мексиканські, в'єтнамські, непальські і т.д. ресторани вже давно стали своєрідним символом толерантного мультикультуралізму. Але, скажімо, чи толеруватимемо ми практику харчування певної спільноти, традиція якої дозволяє канібалізм? Навіть такі звичні у деяких народів практики, як поїдання собак або котів, викликають хвилю обурення у нібито толерантних європейців та американців. Чи дає це нам право з них сміятися? А якщо так, то з кого? З пожирачів собак чи з тих, хто, перечачи самим собі, зневаживши прославлену собою ж «повагу до відмінності», зчиняє галас кожного разу, коли в Юйлінг стартує щорічний фестиваль собачого м'яса.

Невже все це й справді приклади культурних відмінностей, які нам варто прийняти та поважати в іншому? А якщо ні, то на якій підставі ми можемо їх відкинути і засудити?

Я навмисне обираю такі крайні приклади, бо саме вони найвиразніше демонструють непослідовність та суперечливість у ставленні до відмінності й Іншого, що притаманні ідеології толерантності.

Насамкінець хочу зазначити, що, хай як нам цього хочеться, але ми ніколи не зможемо знайти вичерпний, раз і назавжди складений каталог дозволеного та забороненого щодо іншого, не вдаючись при цьому до певного стороннього, в кінцевому підсумку трансцендентного, а отже, й релігійного за своєю суттю авторитета (Бога, Людини, Іншого і т.д.). І якщо філософія й справді нездатна провести вищезначену межу, то тільки й саме тому, що це питання є не філософським або етичним, а строго політичним. І хочеться нам цього чи ні, але нам доведеться, як і з усім іншим, що стосується політичного поля, щоразу укладати цей список знову, виборюючи його за допомогою формалізованих процедур суспільного консенсусу.

Адже світ, зрештою, і є просто гігантською мішаниною культурних, ідентичнісних, сексуальних та інших відмінностей. І тільки ми з вами, тут і зараз, можемо вирішити, які з цих відмінностей ми готові прийняти й поважати, які можемо просто проігнорувати, а які доведеться засудити й навіть криміналізувати. Тільки ми, врешті-решт, можемо вирішити, з чого і коли нам дозволено сміятись, а де сміх є недоречним, обурливим чи й просто незаконним. А це важливо, бо сміх, і про це я якось не встиг згадати, впродовж століть не раз був доволі потужною зброєю.

Іншого вибору в нас просто немає.

«Абстрактний Цой» і його негаразди

На початку 2018 року український довоколаінтелектуальний простір сколихнула дискусія, яку можна було б наближено охрестити «проблемою Цоя». Хоча сама дискусія зосередилася передусім на іменах «великих бардів», на зразок Цоя та Висоцького, загалом було зрозуміло, що йшлося не тільки про них. Питання, якому була присвячена ця полеміка, можна сформулювати більш загально: «Варто чи не варто нам відмовитися від „великих імен російської культури“, включно з тими, які начебто були опозиційними до домінантної советської ідеології й не ставилися вороже, принаймні експліцитно, до України та українців?» Відповідь на це питання поділила українських інтелектуалів на дві протиборчі сторони, що їх можна, знову ж таки досить умовно, назвати «прихильниками В'ятровича» (який закликав відмовитись від «Цоя/Висоцького») та «прихильниками Кокотюхи» (який закликав поставитися до цих постатей більш толерантно, ба навіть вказав на певну позитивну роль, яку вони відіграли як у советські часи, так і пізніше, зокрема під час Майдану 2013–2014 років). Послухавши розумних людей, я вирішив докинути і свої п'ять копійок

до обговорюваного з власної жижекіансько-лаканівської *tour d'ivoire**.

Загалом мені здається, що більша частина непорозуміння між умовним В'ятровичем та умовним Кокотюхою базується на тому, що об'єкти, про які вони вели мову, є засадничо різними. Тоді як прихильникам толерантного підходу йшлося передусім про «конкретних» Цоя та Висоцького, як про самі їхні постаті, так і про їхню творчість, якими захоплювалися і на піснях яких вирости цілі покоління советських людей, зокрема і ті люди, що взяли участь у дискусії, прихильники протилежного табору наголошували насамперед на «абстрактній» структурі російського (культурного) імперіалізму/колоніалізму, через яку ці постаті та їхню творчість сприймала і далі сприймає (хоч часто мимовільно, на рівні такого собі «габітусу») українська аудиторія. Однак наскільки «конкретною» є конкретність, і наскільки «абстрактною» абстрактність?

Гадаю, уся дискусія постане в цілком новому світлі, якщо ми, за прикладом Славоя Жижека, який у цьому випадку посилається на Гегеля, відмовимося від інтуїтивного розуміння цих понять і повернемо їх навспак. Як стверджує Жижек (можливо, помилково, але в цьому випадку це неважливо), для Гегеля саме будь-яка річ у її безпосередній присутності є абстрактною. Вона набуває конкретності тільки тоді, коли ми поміщаємо її у ширший контекст, який, обрамлюючи її, надає їй того чи іншого значення. Іншими словами, з такої жижекіансько-гегельянської перспективи, пристрасно захищаючи «великих російських бардів», табір Кокотюхи насправді захищає абстрактних Цоя чи Висоцького, ігноруючи при цьому те місце, яке вони займають у загальній структурі

* Вежа зі слонової кістки (фр.).

російського колоніалізму, тобто те, як ця загальна структура (хочуть вони цього чи ні) «наддетермінує» і надає цілком нового (надлишкового) значення навіть тим культурним феноменам, які свого часу були аполітично-нейтральними або й навіть опозиційними до неї, роблячи їх, відтак, по-гегельянськи конкретними.

Тут потрібно насамперед взяти до уваги, що колоніалізм, як, урешті, й будь-яка форма панування, оперує не лише за допомогою грубої сили (військове вторгнення, терор, поліцейська брутальність, кримінальне переслідування і т.д.), а й за допомогою сили «м'якої». Власне, ця друга є для колонізатора значно важливішою, адже тривале покладання винятково на грубу силу виснажує саму метрополію й робить панування над колонією у довгостроковій перспективі неможливим чи, принаймні, вкрай проблематичним. Саме тому колонізатору завжди йдеться про те, щоб *спокусити* колонізованого, і тут першорядна роль відводиться «великій культурі метрополії», завдання якої — захопити бажання колонізованого, засліпити його щодо його власної позиції й лібідально інтегрувати в обмін з імперськими символічними нарративами. Іншими словами, зробити так, щоб колонізований не просто об'єктивно скорявся перед силою колонізатора, а й отримував від його культурних продуктів та символів суб'єктивну насолоду (тобто, у певному сенсі, і від свого власного поневолення).

Відтак, ми бачимо, що в ситуації (пост)колоніалізму йдеться не лише про панування й підкорення, а й завжди також про бажання та насолоду. Власне, цієї другої частини колоніального спадку позбутися часто набагато складніше, ніж самого політичного підпорядкування, що чудово ілюструє як сучасний стан України загалом, так і дискусія довкола «Цоя/Висоцького» зокрема. Захищаючи «великих російських бардів»,

прихильники табору Кокотюхи насправді, об'єктивно, захищають своє право й далі насолоджуватися культурою метрополії, однак із певної зовнішньої метапозиції, яка, на їхню думку, не ставитиме їх у позицію колонізованого. Правда, однак, полягає у тому, що в умовах (пост)колоніалізму така «об'єктивна», «стороння» позиція є неможливою. Іншими словами, «абстрактного Цоя», яким захоплюється та в оборону якого виступає табір Кокотюхи, *не існує*. Він завжди вже (попри те, усвідомлюємо ми це чи ні) «уконкретнений» ширшою структурою владних відносин, тобто завжди вже забруднений певною імперською плямою, яка продукує надлишкове задоволення і залучає бажання колонізованого у символічні дискурси імперії. Ми ніколи (чи, точніше, ще довго) не зможемо насолоджуватися великими російськими виконавцями та письменниками так, як ми насолоджуємося виконавцями та письменниками англійськими, французькими або норвезькими, тобто ми ніколи не зможемо провести чітку межу між, скажімо, Достоевським як великим європейським романістом і Достоевським як (можливо, мимовільним) знаряддям культурної колонізації та русифікації.

Такий мотив бажання/насолоди досконало пояснює, чому (пост)колоніальному суб'єкту часто так важко відмовитись від імперського спадку, попри те, що експліцитно він аж ніяк не ідентифікує себе з колишньою метрополією або й навіть ставиться до неї цілком вороже. Імперська насолода, про яку йшлося вище, є своєрідним *інтерналізованим колоніалізмом*. (Пост)колоніальний суб'єкт сприймає цей уламок імперії в собі як частину свого найінтимнішого «я», як вкрай важливу складову свого внутрішнього символічного світу (це пісні, на яких він виріс, книжки та фільми, які сформували його світогляд і т.д., вони асоціюються у нього з безліччю аспектів його персональної історії, тобто історії, яку він сам

розповідає собі про себе, яка допомагає йому *to make sense of the world*), відтак не дивно, що кожна спроба позбавити його цих продуктів, символів та наративів сприймається ним як зазіхання на його інтимну насолоду, на яку, як він свято переконаний, він цілком має право.

Тож чи означає це, що нам варто викинути платівки Висоцького на смітник, а романи Достоевського безжалісно спалити? Мені здається, що така суто зовнішня заборона, навіть якби вона була можливою в принципі, виявилася б контрпродуктивною на практиці. Значно радикальніший крок полягав би у своєрідній «вторинній наддетермінації», тобто у встановленні певної нової символічної дистанції до культурних продуктів колишньої метрополії, яка дозволила б нам і далі приватно насолоджуватися ними, однак не з уявної нейтральної «метапозиції», яка, як ми вже бачили, є неможливою і лише маскує нашу подальшу залученість у символічні наративи імперії, а саме з *позиції постколонізованого*, який, слухаючи Цоя чи Висоцького, водночас ні на мить не забуває, що має справу з культурними продуктами, які, серед іншого, були й зняряддями його власного поневолення. Іншими словами, слідуючи за Лаканом, нам треба визнати, що «метамови не існує», що наша ситуація є ситуацією своєрідного *vel** у лаканівському значенні цього слова, вимушеного вибору, де нам доведеться обрати між однією з двох можливих позицій і діяти відповідно. Тобто доведеться знайти в собі сили перетворити абстрактного Цоя на конкретного в тому сенсі, якого цим термінам надавав Гегель.

* Термін Лакана на позначення ситуації вибору, якої ми не можемо уникнути і в якій змушені обрати один із двох варіантів. Походить від лат. *vel*, що буквально означає «або».