

Джонатан Долімор

С ЕКСУАЛЬНЕ ДИСИДЕНТСТВО

Від Августина до Вайлда,
від Фрейда до Фуко



“Значний авторитетний внесок до дискусій про культурну політику... Кожен студент повинен прочитати цю книжку. А тим паче кожен, хто хоче стати викладачем”.

Гретрі Вудс: “Times Higher Education Supplement”

“Книжка “Сексуальне дисидентство” з властивою її авторові дивовижною ерудицією — літературною, теологічною і психоаналітичною — становить новий важливий внесок до вивчення ідентичності геїв і лесбіянок”.

Лін Сізел

“Надзвичайна обізнаність Долімора з західною літературною культурою стає очевидною в історичному та дисциплінарному масштабі цієї праці. Його інтерпретація Августінової концепції гріха блискуча й добре обґрунтована”.

Колін Ламос

“Важлива праця... Спираючись на широкі і глибокі дослідження, ретельну аргументацію, вдаючись до образної мови і спонукаючи мислити, автор виявляє напрочуд цікаві зв'язки між різними типами дискурсів, а вплив його натхненних ідей виходить далеко за межі академічної рутини”.

Пол Джилс

Джонатан Долімор

СЕКСУАЛЬНЕ ДИСИДЕНТСТВО

Jonathan Dollimore

**SEXUAL
DISSIDENCE**

**Augustine to Wilde,
Freud to Foucault**

Джонатан Долімор

СЕКСУАЛЬНЕ ДИСИДЕНТСТВО

Від Августина до Вайлда,
від Фрейда до Фуко

Переклали з англійської
Ігор Гарник, Петро Таращук

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
“ОСНОВИ”
2004

Дисидентство давно стало суспільним явищем. Одним із його різновидів є дисидентство сексуальне. Саме йому присвячена ця книжка. Автор — професор Йоркського університету — доклав чимало зусиль, аби показати і дискусійний характер поглядів на розмаїття людських бажань, і вплив цих поглядів на світову філософію, літературу й сучасну культуру. Джонатан Долімор не тільки широко цитує теологів, філософів, письменників від Святого Августина до Оскара Вайлда, від Зигмунда Фрейда до Мішеля Фуко; він порівнює, коментує, аргументує.

© Jonathan Dollimore, 1991

This translation of *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, originally published in English in 1991, is published by arrangement with Oxford University Press.

Цей переклад книжки “Сексуальне дисидентство: від Августина до Вайлда, від Фрейда до Фуко”, яка була вперше видана англійською мовою у 1991 році, публікується за згодою видавництва “Oxford University Press”.

- © Ігор Гарник.
Український переклад (розд. 1–7), 2004.
- © Петро Тарашук.
Український переклад (розд. 8–21), 2004.
- © Видавництво Соломії Павличко
“Основи”, 2004.

*Присвячую
Аланові, Нікі
та моїм батькам*

Тут стрілись двоє друзів, обнялись
І різними шляхами, як колись,
В дорогу рушили: один — до слави,
Яка тривати може тільки мить,
А другий у сільські поринув справи.
Як сонце, давня приязнь мерехтить.

Причали, перехрестя — та не чуть,
Де обиралася правдива путь,
Куди людину всі поневіряння
Ведуть, — що може захистить її,
Коли у неї хибне спрямування:
Недобрі нахили й лихі краї?

Вінстон Г'ю Оден. "Пошук".

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

План цієї книги і її сюжетні лінії подано в розділі 2. Звичайно, спершу варто було б прочитати його, але розділ 1 презентує суттєвіший і цікавіший відправний пункт, а саме: знаменну випадкову зустріч Оскара Вайлда з Андре Жидом 1895 р. в Алжирі. Я починаю свою оповідь з цієї зустрічі, бо саме через неї та наступні події виник задум цієї книжки, і вона постійно впливала на сам процес написання.

ПОДЯКИ

Спочатку я працював над цією книгою в Дослідницькому центрі гуманітарних наук (м. Канбера), а потім у Національному центрі гуманітарних наук штату Північна Кароліна (США). Висловлюю вдячність людям, що надали мені можливість здійснити обидві поїздки, а також колегам, які створили дружню атмосферу в обох закладах.

Дякую всім, хто всіляко сприяв мені в написанні цієї книги: Лео Берсані, Гомі Бгабга, Рейчел Баулбі, Джо Бристоу, Пітеру Бартону, Роджеру Кардиналу, Елізабет А. Кларк, Грему Кларку, Браєнові Камінгзу, Джону Флетчеру, Генрі Льюїсу Гейтсу молодшому, Джонатану Голдбергу, Джиму Гриву, Майклові Гокінсу, Барбарі Годгдон, Ен Джонс, Лері Джонсу, Ену Літлвуду, Аніа Лоомба, Персивалю Марсу, Кобені Мерсер, Майклові Муну, Тоні Нателу, Претепу Ругані, Жаклін Роуз, Енгусу Росу, Ів Седжвік, Каї Сілверман, Алану Синфілду, Пітеру Стелібрасу, Джеремі Темблінгу, Годфрі Танеру, Коліну Томпсону, Седрику Вотсу, Джефрі Віксу, Алону Вайту та Максу Вілкоксу.

Окремі начерки та розділи з книги вперше було опубліковано у виданнях: *Oxford Literary Review*, *Textual Practice*, *Genders*, *LTP*, *Renaissance Drama*, *Critical Quarterly*.

ЗМІСТ

Частина I

Несподівана зустріч

<i>Розділ 1. Вайлд і Жид в Алжирі</i>	13
---	----

Частина II

На перехресті перспектив

<i>Розділ 2. Окремі параметри</i>	39
---	----

Частина III

Індивідуальність, переступ і збочені прагнення

<i>Розділ 3. Щоб стати самим собою</i>	63
<i>Розділ 4. Вайлдова трансресивна естетика і тогочасна культурницька політика</i>	101
<i>Розділ 5. Ще одна несподівана зустріч</i>	116

Частина IV

Переступ і його погамування

<i>Розділ 6. Політика погамування</i>	125
<i>Розділ 7. Трагедія і погамування</i>	141

Частина V

Втрачена історія збоченості

<i>Розділ 8. На шляху до парадоксально збоченого і збоченої динаміки</i>	157
<i>Розділ 9. Августин: збоченість і позбавленість</i>	198
<i>Розділ 10. Отелло: сексуальна відмінність і внутрішній відступ</i>	222

Частина VI

Сексуальна збоченість: від патології до політики

<i>Розділ 11.</i> Фройдова теорія сексуальної збоченості	249
<i>Розділ 12.</i> Деконструкція Фрейда	281
<i>Розділ 13.</i> Від поліморфно збоченого до збоченої динаміки	301
<i>Розділ 14.</i> Збоченість, влада і соціальний контроль	321
<i>Розділ 15.</i> Розважання про збочену динаміку	334

Частина VII

Норми в облозі і збочена динаміка

<i>Розділ 16.</i> Гомофобія (1): сексуальний/політичний відступ	341
<i>Розділ 17.</i> Гомофобія (2): теорії статевої відмінності	363

Частина VIII

Трансгресивні перейменування — від початку новітньої доби до постмодернізму

<i>Розділ 18.</i> Індивідуальність і переступ	405
<i>Розділ 19.</i> Початок новітньої доби: перевдягання у вбрання протилежної статі в Англії на початку новітньої доби . . .	412
<i>Розділ 20.</i> Постмодернізм: про чутливість геїв і про те, як збоченець помстився автентичності, — Вайлд, Жене, Ортон та інші	445

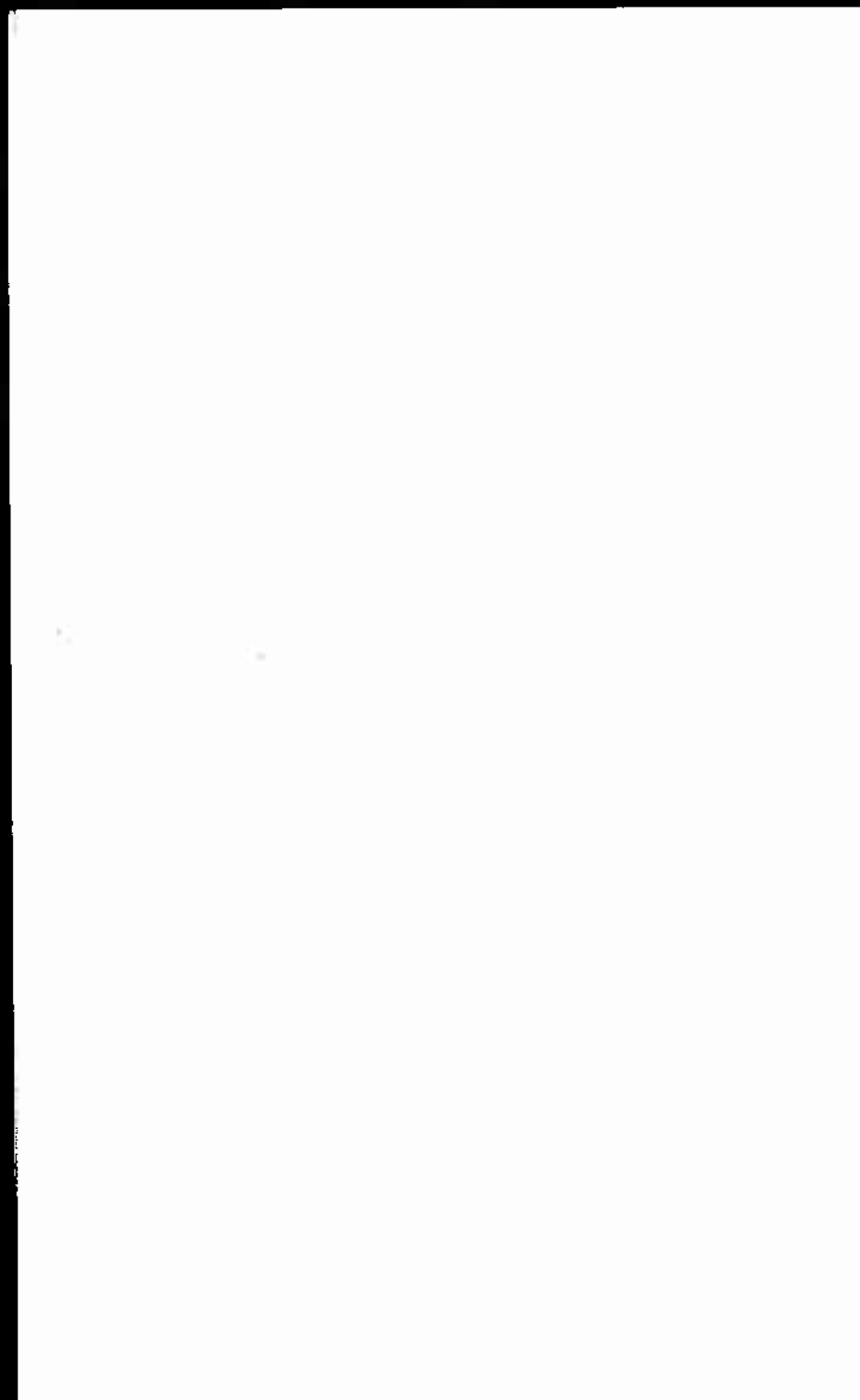
Частина IX

За межами статевої відмінності

<i>Розділ 21.</i> Бажання і відмінність	475
<i>Післямова</i>	514
<i>Бібліографія</i>	515
<i>Алфавітний покажчик</i>	546

Частина I

НЕСПОДІВАНА ЗУСТРІЧ



Розділ I

ВАЙЛД І ЖИД В АЛЖИРІ

Несподівана зустріч

Січень 1895 р., місто Бліда (Алжир). Андре Жид стоїть у холі готелю, лаштуючись від'їжджати. Його погляд падає на грифельну дошку, де записують імена пожитців: "Враз мені тенькнуло серце; два останніх імені... належали Оскару Вайлду та лорду Алфреду Дугласу" (*Gide. If It Die.* — С. 271). Зопалу Жид стирає своє прізвище з дошки і вирушає на станцію. Пізніше у своїй творчості Жид двічі згадує про цей інцидент, дошукуючись причини свого поспішного від'їзду: один раз — у статті "Оскар Вайлд" (1901), і вдруге — у статті "Якщо воно помре" (*If It Die*, 1920/1926). Це могло бути, розмірковує він, почуття *mauvais honte* — ніяковості: про Вайлда вже ширилася сумна слава, і його товариство могло скомпрометувати будь-кого (*If It Die.* — С. 271, 273). Крім того, Жид почував себе пригнічено, а в такому стані "мені було соромно, я себе зневажав, ненавидів" (с. 271). Хоч би як там було, дорогою на станцію він вирішив, що такий від'їзд — боягузтво, і вернувся до готелю. Ця зустріч з Вайлдом спричинила стрімкі переміни в житті та подальшій творчості Андре Жида, а через його творчість справила далекосяжний вплив на сучасну літературу.

Небажання Жида бачитися з Вайлдом пояснюється певною мірою характером попередніх зустрічей у Парижі за чотири роки до цього, ще 1891 р. Тоді вони частенько бачилися в різних ситуаціях, і біографи сходяться на тому, що це досить серйозно позначилося на біографії Жида. А втім, це спілкування викликало у Жида двоїсте ставлення до свого старшого за віком знайомого, тож в "If It Die" він не тільки й словом не похлоплюється про той незаперечний і глибинний вплив, що справив на нього Вайлд у Парижі 1891 р., але, як зауважив Жан Деле, сторінки у Жидовому щоденни-

ку за листопад — грудень 1891 р. вирвано геть (*Delay. The Youth of André Gide. — С. 290*). За словами Елмана: “Головний документ, що свідчить про моральне поневолення Жида Вайлдом, відсутній; а це теж символічний доказ...” (*Ellmann. Oscar Wilde. — 1987. — С. 336*).

Безумовно, Вайлд у край розтривожив душу Жида, і це не викликає подиву, адже у своїх листах тієї доби Жид зазначає, що Вайлд намагався зруйнувати самооцінку молодшого приятеля, що ґрунтувалася на протестантській етиці та негнучкій буржуазній моралі і стриманості й виливалася у певний конформізм, а це викликало у Вайлда зневагу. Він хотів підштовхнути Жида до переступу. Можливо, він хотів, щоб Жид відчув вивільнення творчих сил, у чому проглядався потужний імпульс ототожнення зі злочином. За дев'ять років до цього Вайлд, досліджуючи переступні бажання, спізнав подібне ототожнення сам. Цей момент відбито у головних Вайлдових записках, датованих 1886 р. З цього постає, сказати б, його трансгресивна естетика, тобто естетика переступу, естетика гріха¹. Роберт Рос пов'язує це почуття з його першим гомосексуальним досвідом; див.: *Wilde. Artist as Critic*, ред. Ellmann. — С. XVIII.

Але спершу Вайлд мусив притлумити оте почуття законслухняності, що стримувало Жида в межах норми. Відтак Вайлд спробував вибити ґрунт з-під ніг у Жида, власне — деморалізувати; причому “деморалізувати” — в сенсі вивільнення з моральної скутості, а не морального спустошення; а коли й спустошення, то лише в розумінні вивільнення з лабет моральності, закоріненої в самому понятті духовності. (Жид пам'ятає, як Вайлд вживав слово “деморалізувати” саме в такому сенсі, і це нагадувало йому Флоберів стиль.) Звідси, вочевидь, вельми відверті коментарі Жида, адресовані Валері, написані саме тоді (4 грудня 1891 р.): “Вайлд і справді намірився знищити рештки моєї душі — він говорить, що для того, аби спізнати сутність чогось, його слід знищити; він хоче, щоб я непомітно втратив свою душу. Мірою всякої речі є зусилля, докладене до її знищення. Усяка річ створена зі своєї пустоти”. Того ж таки місяця він пише в іншому листі: “Прошу, вибачте мені за мовчан-

ня: відколи з'явився Вайлд, я взагалі не певен у власному існуванні" (*Correspondence*, ред. Guicharnand. — С. 90, 92). У нотатках, які не були опубліковані і які належать до цього ж періоду, Жид заявляє, що Вайлд "постійно намагається прищепити вам відчуття легітимності зла" (*Delay*, Andre Gide. — С. 291). Таким чином, Вайлд, хоч би якими були його наміри, схоже, все-таки спустошив Жида духовно якраз у загальному розумінні цього слова. При тому він частково досяг своєї мети, адже 1 січня 1892 р. Жид пише: "Гадаю, нічого доброго Вайлд мені не дав. У його товаристві я розучився мислити. Я пізнав розмаїття почуттів, але не був здатний їх упорядкувати" (*Journals*, 1 січня 1892 р.). Загалом, на думку Деле, Жид відреагував відповідно до своїх протестантських інстинктів, підтвердивши тим самим, що для нього моральні переконання були невід'ємною частиною есенціалістської концепції власного Я (пор.: *Journals*, 29 грудня 1891 р.: "О Господи, утримай мене від зла. Нехай моя душа знову набуде гідності...").

У будь-якому разі, це раннє спілкування з Вайлдом слід вважати однією з найзначніших подій у житті Жида: "Уперше в житті він опинився віч-на-віч з людиною, що виявилася здатною підштовхнути його до переоцінки всіх цінностей, інакше кажучи — здійснити переворот" (*Delay*, Andre Gide. — С. 289–291, 295). Ричард Елман погоджується з такою оцінкою і, крім того, висуває здогад, що Вайлдова спроба "санкціонувати в душі Жида зло", напевно, підштовхнула останнього до створення "Іммораліста" та "Облудників". (В останньому творі діє персонаж на ім'я Меналк, прототипом якого є Вайлд.) У ширшому розумінні така "виняткової ваги асоціація" між цими двома чоловіками, гадає Елман, скорше нагадує стосунки персонажів роману "Портрет Доріана Грея" — Доріана і лорда Генрі Вотона: "По суті, Вайлд у духовному плані занепастив Жида". Для Елмана найсуттєвіший доказ "психологічного домінування Вайлда над Жидом" — це вирвані сторінки у Жидовому щоденнику. Розмірковуючи про зміст цих сторінок, Елман доводить, що в естетично-інтелектуальному плані Жид завдячує Вайлдові куди більше, ніж згодом сам це визнавав².

“Яким же здушеним голосом”

Повернімося тепер до зустрічі в Алжирі, що сталася через чотири роки. Розгляньмо її на тлі значущості попередніх зустрічей та двоїстого ставлення, яке Вайлд викликав у Жида. Скоріше навпаки, оте двоїсте ставлення навіть переважало; у листі до матері Жид змальовує Вайлда як почвару, як “найнебезпечніший продукт сучасної цивілізації”, котрий уже *“вкрай розбестив”* Дугласа (Delay. André Gide. — С. 391; курсив мій. — Дж. Д.). За кілька днів Жид знову зустрічається з ними в Алжирі, у місті, яке Вайлд, за його власними словами, мав намір деморалізувати (Gide. Oscar Wilde). Саме там відбулася подія, якій судилося змінити життя Андре Жида і якнайсильніше вплинути на його подальшу творчість; це була подія, що в ретроспективі виглядає як наслідок тієї зустрічі, про яку йдеться в *“If It Die”*. Вайлд запросив його до кав’ярні: “У дверях раптом з’явився красень юнак. Деякий час він так і стояв, спершись піднятим ліктем на одвірок, його силует вирізнявся на тлі нічної темряви” (с. 280). Юнак приєднується до товариства, його звуть Магомет; він — музика, грає на флейті. Слухаючи його мелодії, “ви забуваєте про час і місце і про те, хто ви” (с. 281). Це вже не вперше, як Жид переживає подібне забуття. У цьому плані Африка його вабить дедалі сильніше (с. 236–237, 247–249, 251, 252, 258–259); раптом він відчув вивільнення, гнітючий тягар усвідомлення свого Я шез. “Моя воля випарувалася, і я позбувся тривоги, скутості та самотності, натомість я відчув себе порожнявим, немов бджолиний стільник” (с. 264). Виходячи з кав’ярні, Вайлд звертається до Жида і запитує, чи той жадає цього хлопця. Жид пише: “Алея була така темна! Я подумав, що в мене зупиниться серце, а яких неймовірних зусиль мені коштувало, щоб наважитися і сказати “так”, і яким же здушеним голосом!” (С. 281; Delay. André Gide. — С. 394. На цих сторінках йдеться про те, що в слово “наважитися” Жид вкладає дещо інший сенс; раніше треба було наважитися, щоб три-

матись у рамках самодисципліни, тепер же йдеться про те, щоб насмілитися скоїти переступ.)

Вайлд домовляється про щось із гідом, підходить до Жида і враз вибухає сміхом — “лунким сміхом, у якому більше тріумфу, ніж насолоди, — непогамовним, нестримним, зухвалим сміхом... то були радощі дитини або диявола” (с. 282). Жид проводить ніч з Магометом: “Моя втіха не мала меж, я не уявляю собі більшої розради, навіть якби то було кохання”. Хоча це був не перший його гомосексуальний досвід (найвірогідніше — другий), він підтвердив “сексуальну природу” Жида, і це, за власними словами останнього, було для нього “нормальним”: “У цьому не було нічого неприродного, нічого спонтанного, нічого сумнівного. В моїй пам’яті не залишилося і сліду каяття”. Ще зухваліше Жид заявляє, що хоча й досяг “вершини блаженства” з Магометом “п’ять разів”, але “поновлював свій екстаз набагато більше і, повернувшись до готелю, жив його відлунням аж до самого ранку” (с. 284–285; у ранніх виданнях англійською мовою цей уривок разом з іншими було вилучено).

Скориставшись цим кульмінаційним моментом, я відкладу подальший розгляд біографії Жида і звернуся до анти-есенціалістської трансгресивної естетики, апологетом якої виступає Вайлд і яка відіграла настільки важливу роль чи то у вивільненні, чи то у падінні Жида, — залежно від того, під яким кутом зору на це поглянути. І приступити до цього я хотів би через дослідження одного невід’ємного виміру цієї естетики (проте навряд чи хтось пам’ятає тут авторство Вайлда, а коли це стосується його шанувальників, то вони охоче пускають цей момент у непам’ять); йдеться, власне, про його політичний радикалізм.

Людська душа

Якщо я все-таки житиму знову,
то волів би нагадувати квітку —
душі немає, зате є довершена краса.

Wilde. Letters. — С. 181.

Свою працю “Людська душа при соціалізмі” (“The Soul of Man under Socialism”, 1891) Вайлд починає з твердження, що соціалізм, який спирається виключно на співчуття, не має сенсу; натомість він говорить про *“спроби домагатися перебудови суспільства на засадах, які б виключали бідність”* (с. 256; курсив автора). І це саме тому, що Христос не намагався перебудувати суспільство, а задля взірцевої самореалізації прийняв муки та страждання (с. 286). Альтернативою цьому буде зміна матеріальних умов, що спричиняють і закріплюють страждання людей (с. 286–288). Тут можна додати: оскільки ідея спасіння через страждання достатньо висвітлена у дослідженнях англійських авторів, то це тільки нагадує нам, якою мірою протягом ХХ ст. критична філософія перетворилася, по суті, на заміник богослов'я або на вмістище пасивного квазірелігійного гуманізму. Звідси постає Вайлдів лаконічний вислів у “Душі” про те, що *“біль не є крайнім засобом удосконалення. Це всього-на-всього паліатив і вияв протесту”* (с. 288); він може бути підходящою відповіддю для тих, хто возвеличує страждання в ім'я, тільки не Христа, а трагічного бачення і місця людини у світі (як колись завважив Камю, “святість без Бога”).

Вайлд, крім того, відкидає й інші чесноти, а також переконання, що через страждання людство навчається мудрості, що страждання робить людину гуманнішою. Якраз навпаки: *“Злидні та недоля настільки принижують, настільки паралізують людську натуру, що жоден клас реально не усвідомлює міри своїх страждань. Людині слід відкрити на це очі ззовні, хоча нерідко упосліджені зовсім не ймуть цьому віри”* (с. 259). А коли говорити про почесність фізичної

праці, то Вайлд так само безапеляційно стверджує, що більшість її видів — абсолютне приниження (с. 268). Будь-яке з цих спростувань свідчить про те, що Вайлд цілковито усвідомлював, якою мірою експлуатація виявляється, власне, питанням ідеологічної містифікації та суб'єктивного засвоєння ідеології вкупі з відвертим поневоленням: "Для мислителя найтрагічнішим фактом з усіх подій Французької революції була не страта Марії-Антуанети як королеви, а те, що виснажені голодом селяни Вандеї добровільно йшли на смерть заради ідей осоружного феодалізму" (с. 260). Ідеологія стає досвідом, проникає в людське єство і перетворюється у "добровільне" самопригнічення. Але ж ідеологія захоплює також уми правителів і не дає їм усвідомити, наприклад, що на злочин штовхає людину не гріх, а голод, що покарання не погамовує, а скоріше ширить злочин, і що таке покарання дегуманізує суспільство, котре його накладає, ще дужче, ніж самого злочинця, який відбуває кару (с. 267)³.

У згадуваній статті говориться чимало всякої всячини, але я узагальнив достатньо матеріалу, аби виявити там жорстку матеріалістичну позицію. Сучасною мовою таку позицію назвали б антигуманною, і не в останню чергу через те, що для Вайлда радикально-соціалістична програма невіддільна від критики тих індивідуалістичних ідеологій, які скеровано на вивільнення в межах самої особистості й через неї, а надто — ідеї заглибленої автентичної індивідуальності. Вайлд демонструє, як його сучасники, щиросерді перед лицем цієї індивідуальності, значно частіше виявляються більш щиросердими стосовно власного суспільного статусу. Прикладом такої точки зору в літературі може бути ставлення Дікенса до героя свого роману "Важкі часи" Стівена Блекпула (Вайлд повсякчас підкреслював свою нелюбов до Дікенса); інший приклад — заява Арнолда в "Культурі та анархії": "Релігія стверджує: «Боже Царство всередині вас», — і культура подібним чином відносить удосконалення людини до внутрішніх умов, до зростання і звеличення нашої гуманності як такої" (с. 8). А коли взяти Вайлдове захоплення індивідуалізмом, то чи не виявляється тут цілкови-

то непридатними такі категорії, як антигуманізм? Сам термін "антигуманізм" не повинен нас відлякувати; я згадав його лише для того, щоб показати, наскільки Вайлдова концепція відрізняється від того, що превалює в ідеалістичній культурі взагалі та в дослідженнях англійських авторів зокрема. Саме цю розбіжність ми розглянемо у наступному підрозділі.

Індивідуалізм

У творчості Вайлда індивідуалізм має небагато спільного з духовною сутністю чи з Арнолдовими "внутрішніми умовами"; він явно тяжіє до суспільного потенціалу, такого, що передбачає радикальну можливість свободи, "прихованої і потенційної, якщо йдеться про людство взагалі" (Soul. — С. 261). Тож індивідуалізм у Вайлдовому сприйнятті генерує "непослух, [який] в очах будь-кого обізнаного з історією вважається одвічною людською чеснотою. Адже саме непослух рухає прогрес, непослух і бунт" (с. 258). За певних умов простежується тісний зв'язок між злочином та індивідуалізмом, один породжує інший — подібні твердження зустрічаються у Вайлда в багатьох місцях⁴. Але ж тоді Вайлдове сприйняття індивідуалізму є невіддільним від переступних бажань і трансгресивної естетики. Звідси його критика громадської думки, посередності та загальноприйнятої моралі (Critic. — С. 341; Soul. — С. 271–274), адже всі вони засуджують і бажання, й естетику.

А коли говорити про думку загалу, то Вайлд зневажає той її вияв, який силкується контролювати мистецтво; той, що виступає проти культурного плюралізму; той, що реагує на нетрадиційну естетику як на щось вкрай химерне або вкрай аморальне (Soul. — С. 273). Далекий від розмірковувань про істинну сутність людської природи чи викладу певних рекомендацій індивідуалізм має започаткувати культурний плюралізм і розмаїття, чого не терплять традиційна мораль, ортодоксальне світобачення та есенціалістська ідеологія. Вайлд солідаризується з принципом [культурного]

плюралізму, до чого він ішов протягом усього свого життя (с. 284–285) і наполягає на тому, що егоїзм — це не спосіб життя за своїм власним смаком, а вимога до інших жити за своїм власним смаком, це — намагання витворити “абсолютну однотипність характерів”. Тим часом індивідуалізм не тільки визнає й поважає культурницький плюралізм, але й виявляє щодо нього палку прихильність (с. 285). Отже, бачимо: індивідуалізм як ствердження культурних та особистісних відмінностей радикально суперечить “аморальному ідеалу однотипності характерів і пристосуванству щодо приписів, які панують повсюдно, а в Англії, мабуть, — у найогиднішій формі” (с. 286).

Однотипність характерів та пристосуванство щодо принципів; Вайлд відкидає ці імперативи не лише в індивіді, але також як ознаки класу та панівних ідеологій, адже в сучасній Англії саме вони так агресивно стверджують свою присутність. Оскільки ірландське походження Вайлда безсумнівно позначилося як на його критичному ставленні до Англії, так і на негативістській позиції загалом, у цьому зв'язку варто було б згадати один його начерк, написаний за два роки перед тим, 1889 р., де він зосереджується на експлуатації та репресіях, що їх чинила Англія в Ірландії (відгук на роман Дж. Фрауда “Два керманичі Данбоа”). У XVIII ст., стверджує Вайлд, Англія намагалася правити Ірландією “із зухвалістю, посиленою расовою ненавистю та релігійними упередженнями”, у XIX — “із глупотою, обтяженою добрими намірами”. Фраудів опис Ірландії належить до більш ранньої доби, але, читаючи критичний огляд Вайлда в наш час, дивуєшся, що ж змінилося у “мисленні консерваторів” за цей час, якщо взагалі щось змінилося, хіба що тепер для них Ірландія і сама Англія виглядають однаково:

“Твердий уряд, цей давнішній забобон, виплеканий тими, хто не розуміє, наскільки складним є мистецтво врядування, залишається [Фраудовою] посмертною панацеєю проти всіх минулих лих. Персонаж цього твору, полковник Горінг, часто-густо згадує про Закон і Порядок, розуміючи під першим чинність несправедливих законів, а під другим — придушення будь-якого найменшого

природного прагнення. Те, що уряд повинен насаджувати несправедливість, а підданці — коритися їй, для пана Фрауда та й для багатьох інших виглядає істинним ідеалом політичної науки... Полковник Горінг... в очах пана Фрауда... цілющий бальзам для Ірландії... людина, що підтримує «порядок будь-якою ціною»...» (Блакитна книга пана Фрауда, с. 136–137).

Індивідуалізм має спільну мету з соціалізмом: скасувати інші прояви пристосування, продовжує Вайлд, включно з родинним життям та шлюбом: кожен з цих інститутів виявляється неприйнятним, адже і перший, і другий ґрунтуються на ідеології власності, яку обидва намагаються увічнити (Soul. — С. 265). Індивідуалізм уособлює як прагнення до цілковитої *свободи особистості*, так і прагнення *самого суспільства* до корінної перебудови, причому тут перше неможливо відділити від другого. Отже, Вайлдова концепція особистості різко відрізняється від концепції, що розглядає людину як приватну особу, на практиці — як самодостатнього, незалежного, проте вкрай індивідуального підданця-буржуа; і справді, для Вайлда “особистий досвід вимальовується як найпорочніше, найзамкнутіше коло” (The Decay of Lying. — С. 310), і, “щоб дізнатися дещо про самого себе, треба знати все про інших” (The Critic as Artist. — С. 382). Як правило, в межах ідеалістичної культури досвід органічної суб’єктивності є невіддільним від пізнання отієї сумнозвісної позаісторичної константи — людської натури. Ось що писав Вайлд із цього приводу: “Єдине, що ми знаємо про людську природу, так це те, що вона зазнає змін. Переміна — це єдина її властивість, яку можна передбачити” (Soul. — С. 284). Відповідаючи своїм опонентам, які стверджують, що соціалізм несумісний з людською природою, а відтак — нездійснений, Вайлд взагалі відкидає практицизм як такий, що сприймає і схвалює як наявні соціальні умови, так і поняття про сутність людської природи як константу. Причому і перше, й друге заперечується його власними радикальними політичними переконаннями: “Що викликає протест, то це наявні умови і правила життя... якщо

[з ними] покінчити, то людська натура переміниться” (с. 284). В інших місцях Вайлд визнає, що все-таки існує щось схоже на людську натуру, але це “щось” дуже далеке від джерела нашої найглибшої сутності; фактично людська натура — вкрай ординарна і нудна річ, найменш цікава сама по собі, це швидше матерія, а не натура. Дійсна цінність — це те, чим ми відрізняємося одне від одного (Decau. — С. 297).

Мистецтво проти життя

Ключові концепції у Вайлдовій естетиці багатоликі й мінливі, надто в парадоксальному та жартівливому оформленні. Коли він, приміром, розмірковує про життя — “убоге, нецікаве людське життя” (Decau. — С. 305), чи про дійсність, протилежністю якої є мистецтво, то в різний час говорить різні речі. Але одним з найцікавіших і найактуальніших вимірів, до яких звертається Вайлд у своїх концепціях, як, скажімо, життя або дійсність, виявляється панівний суспільний лад, і вже дещо менше фігурує лад досуспільний чи позасуспільний. Навіть природа, сприйнята як протилежність культурі та мистецтву, містить у собі суспільний вимір (напр., Critic. — С. 394, 399), надто коли йдеться про природу як ідеологізоване кривотлумачення суспільного; ось чому для Вайлда кожен, хто силкується бути природним, вважається позером, до того ж неоковирним, бо намагається видати суспільне за природне (Dorian Gray. — С. 10–11).

Природа і дійсність означають загальновизнаний порядок, який свавільно, порочно і цілком справедливо ігнорує мистецтво, а критик його заперечує, підточує і переступає. Так, наприклад, діяч культури вбачає своє завдання в тому, аби дати “точний опис фактів, які ніколи не відбувалися”, тимчасом як критик бачить “об’єкт у собі, чим він, по суті, не є” (Critic. — С. 343, 368; тут Вайлд перекинує твердження, вміщене на самому початку відомої Арнолдової статті “Проблеми критики на сучасному етапі”). Тож не ди-

вно, що критика і мистецтво об'єдналися з індивідуалізмом проти консервативного суспільного порядку; в абзаці, де про це йдеться, вказується також (і це важливо) на засади Вайлдової естетики переступного бажання: "Мистецтво — це Індивідуалізм, а Індивідуалізм — *це сила, що бентежить і розкладає*. У цьому її грандіозна вартість. Націлена вона на підточення одноманітності характерів, деспотії рутини, тиранії звичаїв" (Soul. — С. 272; курсив мій. — Дж. Д.). Мистецтво також самосвідоме й критичне; справді, "самоусвідомлення і критичний дух — одне й те саме" (Critic. — С. 356). І мистецтво, так само як індивідуалізм, скеровується в бік переступного бажання: "Те, що в житті вважається відхиленням від норми, цілковито вписується у канони мистецтва" (Maxims. — С. 1203). А той, хто утвердився в цій царині, — "культурний та чарівливий ошуканець", — є водночас і об'єктом, і джерелом бажання (De-sau. — С. 292, 305). Ошуканець має вплив, оскільки він відкидає не тільки традиційну мораль, але й її найголовніше джерело — "істину". Відтак мистецтво кидається назустріч ошуканцеві, цілує його "в оманливі прекрасні губи, усвідомлюючи, що він — єдиний володар тайни у всіх її виявах, тайни, яка полягає в тому, що Істина є цілковито й безперечно питанням стилю". Істина, епістемологічне узаконення реального, в риторичному плані підпорядковується своїй протилежності — формі, стилю, олжі, а відтак — одночасно поневолюється, спотворюється і витісняється. Дійсність також неминуче знецінюється, а втративши істину, зазнає розвінчання й мусить наслідувати мистецтво, і так само, як і життя, сумирно йде слідом за ошуканцем (с. 305).

Крім того, життя, в кращому разі, — це енергія, що шукає виходу через форми, які створює мистецтво. Проте у Вайлдовій естетиці форма — це ще одна омана, ще одна багатолика категорія. У певному сенсі Вайлд — протоструктураліст: "Форма дає початок речам... Люди вірують у релігійні символи не тому, що вони раціональні, а тому, що їх повторюють... Форма — це все... Ви хочете любити? — Співайте любовних літаній, і слова перевтіляться у бажан-

ня, яке, на думку багатьох, постає з цих слів" (Critisc. — С. 399). Тут форма фактично ототожнюється з культурою, створюється враження, що гадана природна причина є наслідком культури. Ба більше, саме в цьому уривку Вайлд визнає першочерговість впливу суспільства й культури на створення громадської думки, а також, не меншою мірою, — суб'єктивного прагнення. Для Вайлда це означає, що прагнення, виходячи поза межі, накладені суспільством у його нинішніх формах, все-таки не існує як автентичність, що передує суспільству; прагнення завжди перебуває в лоні культури, живиться нею і врешті-решт переступає її.

Переступ та індивідуальність

Повернувшись до Жида, ми тепер можемо протиставити його есенціалізм антиесенціалізму Вайлда, причому це протиставлення вбирає в себе одну з найважливіших відмінностей, що зустрічаються в сучасній історії переступу. Почасті через своє двоїсте ставлення до Вайлда Жид, вочевидь, підкорявся і водночас не давав себе спантеличити, запаморочити чуття свого Я. Пізніше ця покірливість, як і цей спротив позначилися на становленні Жида як письменника і на його впливові на літературу.

Ця покірливість увиразнюється через визнання власного гомосексуального потягу і в тому, як це вплинуло на його життя і творчість. Вищезгадана африканська пригода — одна з найяскравіших оповідок про гомосексуальне вивільнення. Нарешті він відкидає це "підтоптане етичне кредо, яке я перестав шанувати, але в якому все ще кореняться мої моральні рефлексії", кредо, що привело його "нікуди-інде, як у жахітну пустелю, де товпляться дикі непогамовані бажання, безцільні потуги, неспокій, напруга, нічні марення, нещира бадьорість та огидна пригніченість"; а ще він відмітає потаємність своїх раніших гомосексуальних зустрічей, а також спроби "нормалізувати" себе, стверджуючи, що в цих спробах його "нормальні уподобання... набирають си-

ли через спротив" (*If It Die*. — С. 290, 283, 251–252). 1924 р. він видав свого "Коридона" (смілива апологія гомосексуалізму); пізніше він назвав її своєю найважливішою книгою (*Journals*. — 1942. — 19 жовт.). У "Коридоні" він не просто вимагає толеранції щодо гомосексуалізму, він наполягає, що гомосексуальність зовсім не суперечить природі. Навпаки, вона сутнісно природна; а гетеросексуальність домінує лише завдяки традиції; крім того, в історичному плані гомосексуальність пов'язана з величними художніми та інтелектуальними досягненнями, тоді як гетеросексуальність — ознака занепаду. Про деякі з цих провокативних і сумнівних заяв я хотів би тільки зауважити, що передовсім та буря, яку вони викликали серед коментаторів, так само заслуговує на увагу, як і причини, що спонукали Жиду їх написати. Жид з повним правом заявляв: "Коли ми скаржимося, нас радо вітають, та щойно ми перестаємо бути жалюгідними, нас тут-таки звинувачують у зухвальстві" (*Journals*. — 1918. — Лют. — II. — С. 247).

Через два роки після "Коридона" Жид випустив у світ таке ж суперечливе комерційне видання "Якщо воно помре" (*If It Die*), де, як уже згадувалося, він умістив надивовижу відверті, як на той час, спогади про власний гомосексуальний досвід, за що й зазнав, цілком передбачено, нищівної критики. Однак згодом Жид все-таки написав Рамону Фернандесу і підтвердив, що "нонконформізм у статевих питаннях відіграє першорядну роль у моїй творчості"; досвід власних аномальних бажань спонукає його передовсім до нападок на пристосуванство у ставленні до статевих проблем і далі — на "решту сфінксів конформізму", називаючи їх "братами й родичами першого" (*Delay*. André Gide. — С. 438). Наприкінці свого життєвого шляху він повторює цю думку, висловлену в "Нехай буде так" (с. 42).

Якщо взяти до уваги сказане, виникає запитання: "У який спосіб Жид виявляв спротив Вайлдівській спокусі?" Головним чином тим, що, дозволивши Вайлдові збентежити свій дух, зранити свою індивідуальність, яка доти досить успішно, хоча й не зовсім послідовно погамовувала бажання, у пода-

льшому Жид не змінив її витісненою особистістю, що жила Вайлдову естетику. Натомість він перебудовує себе, власне, творить цілковито нову індивідуальність. Мішель в "Аморалісті" (1902) певною мірою нагадує Жида під час перебування в Алжирі. Для Мішеля, як і для Жида, переступ не спонукає відступитися від своєї сутності, а навпаки — сповна дарує нове почуття самоусвідомлення. Мішель відкидає культуру й освіту, які до цієї миті становили для нього все життя, аби знайти справжнього себе — оте "автентичне єство, що залягає під спудом... кого так засуджує Євангеліє, кого всі довкола мене — книжки, наставники, батьки і я сам з самого початку намагалися притлумити... Відтоді я зненавидів своє вторинне єство, ту істоту, що постала через освіту і здобула зовнішні ознаки завдяки вихованню". Він пише новий цикл лекцій, у яких показує "культуру, породжену життям, що руйнує життя". Істинна вартість життя полягає в індивідуальній неповторності: "Та частина кожного з нас, що дає нам чуття окремішності, відрізняє нас від інших, — це винятковий компонент; саме він складає нашу унікальну вартість" (с. 51, 90, 100); це — власне Я, усвідомлене як досуспільна сутність, природа й особистість і на таких засадах наділене квазідуховною автономією. Культура тяжіє над цим автентичним Я, тож людина вирушає на його пошук, і той пошук водночас обертається втечею від культури.

Якщо для Вайлда переступне бажання призводить до втрати свого сутнісного Я, то для Жида воно стає порогом до відкриття, до реального себе, до нового Я, створеного з вивільненого бажання. Як він пише у "Коли воно помре", саме тоді, в Алжирі, "я почав відкривати самого себе і в самому собі — скрижалі нового закону" (с. 298). 2 лютого 1895 р. він пише матері: "Без цілковитого володіння собою (читай: без цілковитого знання самого себе) я не в змозі написати жодного рядка, жодного речення. Я мушу покійно прислухатися до своєї природи — до голосу несвідомого, що нуртує в мені і має бути правдивим" (*Delay. André Gide.* — С. 396). Тут знову виникає опосередкована,

проте пристрасна впевненість у природності, автентичності своїх викривлених бажань. Щоб надати законного вигляду своїм збоченням, Жид з упертою послідовністю (що, можливо, само по собі є збоченням), основою на протестантизмі, не лише узурпує ключові поняття (нормальне, природне), але йде далі: відшукує санкції на подібні відхилення у повчаннях Христа (If It Die. — С. 299). Візьмімо його запис у щоденнику за 1893 р. (вирвані сторінки): "Слова Христові так само стосуються й мистецтва: «Хто душу свою зберігає, той погубить її»". Згодом, прочитавши "Так казав Заратустра" Ніцше, він додав, що саме до цього призводить протестантизм, "до найвеличнішого вивільнення" (*Delay. André Gide. — С. 467*). Маючи певні підстави, Деле наполягає, що окремі провідні мотиви у творчості Жида, надто ті, що тяжіють до переступу, висловлено в його бунтарських листах до матері, написаних у той же період, точніше, у березні 1895 р. (с. 407). Ці листи він написав, усвідомивши себе гомосексуалістом.

Парадокси і збочення

Відмінність між Жидом і Вайлдом була разючою: у Вайлда антиесенціалістськими виглядають не лише концепції індивідуальності та її прагнень, але також (як наслідок) і його апологія переступу. Так, ніби протиприродне бажання, замість того щоб додати цілісності своєму Я, насправді витискає його чи розпорошує, і вивільнення, що надходить, сприймається почасти саме так. Вайлдові патологічні бажання, при тому не менш гострі, ніж Жидові, не спонукають до втечі від репресивних атрибутів суспільства, навпаки: він сприймає їх зовсім по-іншому. Він міняє місцями члени двоїстої ланки, яка вміщує ці атрибути; його прагнення та породжена ними трансгресивна естетика створюють протидію, вони підточують і витісняють власне Я ізсередины⁵.

Для Жида переступ здійснюється в ім'я бажань та власного ества, оснований на природному, щирому, автентич-

ному; тим часом Вайлдова трансгресивна естетика виражає цілком протилежне: нещирість, надуманість, неприродність стають атрибутами, що супроводжують вивільнення витісненої особистості та її бажань, і, як видно з його добірки "Вислови та філософські ідеї для засвоєння молоддю" (1894), — стрижнем Вайлдової естетики стає перверзія:

"Якщо людина говорить правду, то, напевне, рано чи пізно це відкриється.

Знати себе — прерогатива дрібних людей.

Бути передчасним означає бути довершеним.

Тривалим буває лише поверхове.

Глибинна натура людини незабаром виявиться.

Полюбити себе означає закохатися на все життя" (с. 433–434).

У Вайлдових статтях витіснене або ж заблукале бажання сприяє зміщенню у свідомості, що збурюють як єство людини, так і наслідки такого збурення. Схоже, в його творчості найчастіше відбуваються зміщення у найголовнішій двоїстій ланці "природа/культура"; якщо говорити конкретніше, то праві складові стають лівими, а ліві — правими:

Х ставиться на місце Y

поверхня	глибина
олжа	істина
зміна	застій
різниця	сутність
особа/роль	самість/внутрішнє Я
відхилення	норма
нещирість	щирість
стиль/машкара	автентичність
грайливість	серйозність
самозакоханість	зрілість

Для героя книги "Амораліст" Мішеля і якоюсь мірою для самого Жида бажання може підпадати під заборону, але

цим не порушується його автентичність чи природність; у кожному разі, ці якості підтверджуються його наявністю. Несправжнім виявляється саме суспільство. Тобто патологічне бажання, розглянуте в контексті протистояння щодо культури — природи, у певному сенсі дістає виправдання; і, таким чином, цей контекст по-іншому можна назвати докультурним, а відтак він завжди буде надкультурним. Отже, Жид приєднується до суджень панівної культури і приймає категорії, записані в колонці Y; він відносить їх до розряду підпорядкованих. Інша річ, для Вайлда переступне бажання коріниться в культурі і водночас стимулює позитивне ставлення до різних/альтернативних типів культури (колонка X). З есенціалістського погляду позиція Вайлда виглядає такою, що спирається на суперечність: як таке бажання, відкинуте культурою, саме по собі може бути наскрізь культурним? Насправді не всупереч, а завдяки отому загальноновизнаному культурному виміру Вайлд знаходить можливість започаткувати одну з найдражливіших форм переступу, саме ту, на підставі якої оголошене поза законом стає цілком прийнятним; а другу — в безпосередньому абсолютному протистоянні щодо першої проголошує більш дражливою. Те, що суспільство забороняє, Вайлд реабілітує в межах найпопулярніших і найзначніших культурних категорій: мистецтва, естетики, критики мистецтва та індивідуалізму. Водночас, оперуючи вказаними категоріями, в аспекті збочення і зміщення, він, крім цього, переоцінює їх та надає їм значення винятків з двоскладової схеми (колонка X), через які панівна культура пізнає сама себе (звідси висновки: аномальність не є просто протилежністю, а необхідним і всюдисущим зворотним боком нормальності). Це — безкомпромісне зміщення, причому у викривленому сприйнятті воно виступає як адекватна стратегія реалізації переступних бажань, що за своєю "природою" у межах цієї культури сприймаються як "зміщення".

Серед специфічних об'єктів, на які націлено сам процес зміщення, найзначнішою, певно, є *глибина*. Як видно зі щойно наведеної праці "Вислови і філософські ідеї", Вайлд наполегливо руйнує ті домінантні категорії, що унаочню-

ють глибину в самому індивіді. Це саме ті категорії (колонка Y), які в ідеологічному плані є ознаками, що характеризують зрілу, сформовану особистість. Вказані категорії діють також за допомогою підпорядкування їхніх протилежностей: кожен знає, що він (я умисно ставлю тут займенник чоловічого роду) різко відрізняється від того, чим він явно не повинен бути. У Вайлдових зміщеннях вилучений підпорядкований параметр повертається вже як вищий його відповідник з двоскладового ряду. Ось ще кілька прикладів руйнування Вайлдом глибини в індивіді:

“Трохи ширості — небезпечна річ, а достатня її кількість — безумовно фатальна” (Criticism. — С. 393).

“Усяка недолуга поезія — то наслідок ширих почуттів” (Criticism. — С. 398).

“У справах виняткової важливості життєво необхідною виявляється не ширість, а манера” (“Importance”. — С. 83; курсив мій. — Дж. Д.)⁶.

“Лише дрібні люди... не судять за зовнішністю” (Dorian Gray. — С. 29).

“Неширість... — це просто метод, за допомогою якого ми вдосконалюємо свою особистість. Це думки Доріана Грея. Він дивом дивувався дрібній філософії осіб, що сприйняли людське Я як річ просту, стабільну, надійну і монолітну. Для нього людина постає складною істотою з міріадами життів, міріадами чуттів, такою, що володіє розмаїттям форм” (Dorian Gray. — С. 158–159).

Тут спрацьовує переступне бажання, яке змушує сприймати свою протилежність як руйнівну реакцію на категорії, що характеризують глибину індивідуальності, і як зміщення цих категорій, на яких тримається панівний лад, що забороняє це бажання⁷. Як зауважив сам Вайлд, між збоченням і парадоксом існує тісний зв'язок: “Чим був для мене парадокс у царині думки, тим стала для мене збоченість у царині пристрасті” (De profundis. — С. 446). Це був зв'язок, якому судилося мати далекосяжний культурний вплив⁸.

У п'єсі “Як важливо бути серйозним” показано дивовижне спростування певного типу глибини, але з дещо іншим наслідком:

СЕСИЛІ: Як ви смієте? Тепер не час натягати дріб'язкову машкару великосвітських манер. Коли я бачу лопату, то називаю її лопатою.

ГВЕНДОЛЕН: А я вам радо повідомлю, що ніколи в житті не бачила лопати. Цілком зрозуміло, адже ми обертаємося в різних соціальних сферах.

Сесилі намагається захопити, так би мовити, вищу позицію, що пропагує відвертість, на противагу нижчій, дріб'язковій, де панує манірність та лицедійство. Але коли природність виявляється всього-на-всього позою, що викликає гнів (Dorian Gray. — С. 10–11), то такою самою буде й відвертість, надто якщо вона начепить на себе машкару природності. Відповідаючи, Гвендолен яскраво демонструє, що за елементарним снобізмом може критися щось більше, ніж поблажливість невігласа, і не сприймає замасковане протиставлення. У відповідь вона завдає Сесилі удару по класовій належності, поціляючи просто у “соціальну сферу”. Ще нікому не вдавалося так дотепно “відцуратися” від лопати. Хіба що самому Вайлдові, 1892 р., коли він використав цей самий прийом, відповідаючи членові муніципалітету, котрий похвалив письменника за те, що той називає речі своїми іменами*. Вайлд відбувся відповіддю: “Я готовий спростувати подібне твердження, ніби я назвав лопату лопатою. Людина, яка б це сказала, була б приречена працювати цим інструментом” (Ellmann. Oscar Wilde. — 1987. — С. 347).

Прощання

Я почав свою оповідь з опису зустрічі Жида з Вайлдом 1895 р. в Алжирі. На той час Жид — засмучений, пригнічений — втратив віру в самого себе. Побачивши на дошці імена Вайлда і Дугласа, він витирає своє власне, сподіваючись тим самим врятувати цілісність свого суспільного і ду-

*Англієюською мовою це звучить як “назвати лопату лопатою”. — Прим. перекл.

ховного Я від загрози, яку несла Вайлдова рішучість розвінчати загальноприйнятий підхід до особистості, людських прагнень та естетики. Незважаючи на це, зустріч все-таки відбувається, і Жидові доводиться пережити руйнацію своєї індивідуальності, витіснення свого Я, що стає передумовою визнання у собі переступних прагнень, передумовою деперсоналізації, а відтак — і вивільнення. Однак для Жида переступ нерозривно пов'язаний з тією ж невідступною доброчесністю, якій призначено стати основою його трансгресивної естетики, естетики, що постала як реакція на Вайлдову естетику і вочевидь завдячує останній своїм виникненням. Таким чином, вивільнення з лабет власного Я і перехід у світ прагнень дає ще й усвідомлення свого нового, глибшого Я, і подібна позиція підтримує критичне ставлення не лише до питань відхилень у статевих прагненнях, але й охоплює цілу низку інших проблем: скажімо, культурних та політичних. Доброчесність тут набуває етичного сенсу, що керується нововідкритим Я і навзаєм справляє на нього свій вплив; внаслідок чого це Я стає потужним джерелом, яке породжує спротив — духовний, етичний і політичний одночасно⁹. А оскільки в наш час Жида читають значно менше, ніж за описуваної доби, то не варто забувати, наскільки складною, життєво необхідною і нетрадиційною по відношенню до дійсності і людини мала бути його безкомпромісна ширість перед самим собою, представлена у його нотатках, надто коли її порівняти з грайливим, неглибоким підходом до подібних проблем у тогочасних англійських розвідках або ж (як різкий контраст) з однобічним їх висвітленням, що подекуди зустрічається в сучасних теоріях літератури. Особливо переконливими тут виявляються записи у щоденниках ("Journals") Жида: від 21 грудня, а також вирвані/віднайдені сторінки за 1923 р.; за січень 1925 р.; від 7 жовтня і 25 листопада 1927 р.; від 10 лютого і 8 грудня 1929 р.; від 5 серпня і за вересень 1931 р.; від 27 червня 1937 р.

Отже, ті самі категорії особистості, які у Вайлда через переступ піддано зміщенню й витісненню, Жид відновлює і

будує на них дещо іншу трансгресивну естетику, або, в сучасному контексті, на протигагу Вайлдовій, назвімо її трансгресивною етикою, що залишається стрижнем тієї неортодоксії, характерної для його творчості протягом усього життя. Есенціалістська основа цієї етики підтверджується двома значними подіями: 1946 р. Жид отримує Нобелівську премію з літератури, а через шість років (Жид помер 1951 р.) вся його творчість підпадає під т.зв. Папський індекс: перелік книг, заборонених католицькою церквою. Якщо Нобелівська премія засвідчила незаперечну важливість Жидової есенціалістської етики, то релігійна заборона мала менше значення. Його блюзнірство, врешті, полягало в тому, що він дотримувався есенціалістської етики, яка своїм корінням сягала тих часів, коли він ще був християнином, а церква назвала це збоченням; і таку схожість на тлі розбіжностей неможливо не помітити. Так само можна порівняти Жиду з Вайлдом: ми зробили наголос на есенціалізмі першого й на антиесенціалізмі другого. І справді, це — різні шляхи і в їхньому, і в нашому сприйнятті. Але, як ми побачимо в наступних розділах, їхні шляхи збігатимуться й перетинатимуться в історичному, ідейному та експериментальному планах. З подальших розділів з'ясується, що всі значущі питання, досліджувані в цій книзі, прямо чи опосередковано впливають із тієї зустрічі двох письменників, що мала місце 1895 р. Тут нам залишається лише нагадати, як по-різному склалися їхні долі: через кілька тижнів після повернення з Алжиру до Лондона Вайлд устрів у судову справу проти лорда Квінсбері і врешті сам потрапив за ґрати. Вийшовши на волю, він прожив ще три роки й помер 1900 р. в Парижі. Тож після зустрічі 1895 р. Жид прожив ще п'ятдесят сім років, а Вайлд — неповних шість.

Примітки

¹ Ті аспекти Вайлдової трансгресивної естетики, що становлять для мене інтерес, впливають головним чином з його праць, опублікованих протягом досить короткого періоду, а саме: з 1889 по

1891 р. Я почав досліджувати цю естетику після того, як прочитав твори Вайлда, і мушу визнати, що прочитав їх не без упередження, зосереджуючись в основному на матеріалах, що досі не потрапляли в поле зору дослідників. Слід також зауважити, що його твори, які я відібрав для читання, можна розглядати як своєрідну цілісність поглядів: це можна було б пояснити звичайною відмежованістю Вайлдових ідей від певних неупереджених версій культурологічних досліджень, що належать англійським авторам. Але важливішим тут є несприйняття його світоглядних позицій діячами культури та літературними критиками. Слова Річарда Елмана, сказані про Вайлда майже два десятиліття тому, сьогодні все ще актуальні: "Він заклав підмурівки багатьох критичних сентенцій, що й досі дебатуються у тому самому контексті, хіба що їхнє авторство ми силкуємося приписати іншим, більш серйозним і поважним іменам" (*Ellmann. The Artist as Critic*, ред. Ellmann. — С. X). Томас Ман порівнював Вайлда з Ніцше; 1968 р. Елман додає ім'я Роланда Бартса. 1990 р. ми спроможні продовжити цей перелік. Саме у зв'язку з поновленням інтересом до Вайлда, викликаним недавньою публікацією його біографії, написаної Елманом, я охоче підтверджую, що тут безумовно ще багато чого не сказано: про Вайлдові твори, що стали предметом обговорень, про його твори, що тут не згадуються, про нього самого і, врешті, про його ідеї, що перетинаються з досліджуваною тут трансгресивною естетикою та суперечать їй. Я також поділяю точку зору Реженії Ганье щодо того, що таку парадоксальну постать, як Вайлд, і таке суперечливе мистецтво, як його, можливо зрозуміти тільки осягнувши тогочасне сприйняття їх громадськістю та суспільні умови, за яких виникають і реалізуються ті чи ті форми мистецтва (*Gagnier. Idylls of the Market Place*. — С. 3).

² Oscar Wilde: *Critical Essays*. — С. 4; див. також: *Ellmann. Corydon*. — С. 84–85 і скрізь.

³ У своєму листі з рединзької в'язниці до міністра внутрішніх справ Вайлд пише про тюремне життя, яке "робить черствими душі тих, хто не зламався, воно однаково витравлює людську сутність і з наглядців, і з ув'язнених" (*Letters*. — С. 404).

⁴ Див. також його "Pen, Pencil and Poison", 338, і "The Critic as Artist", 360. Пор. з Елмановим визначенням поглядів Вайлда: "Якщо чинна суспільна структура тримає особистість скутою, то художник вимушений солідаризуватися з кримінальними прошаками" (*Oscar Wilde: Critical Essays*. — С. 3).

⁵ Елман припускає, що зміщення або перекинування понять так само багато важило й для Жида, причому саме воно стало найзначнішим уроком, який через духовну спокусу він засвоїв від Вайлда (*Coridon and Ménalque*. — С. 100). Але Жид ставить зміщення у такий самий есенціалістський контекст, у якому Вайлд використовує зміщення для витіснення ідей, хоча, звичайно, сам предмет використаної ситуації піддано радикальному переформулюванню.

⁶ Через виняткову важливість — ризикуючи впасти у нуднуватий стиль — спробуємо детальніше пояснити, як працює дане судження: 1) щирість витісняється манірністю; 2) руйнується природний зв'язок між поважністю і щирістю; 3) поважність та енергійність є атрибутами манірності; 4) переоцінка відбувається поступово, у процесі дії.

⁷ Вайлд використав описану плутанину для своїх потреб: адже нерідко це була параноя — наслідок руйнації "широсердя", притаманного вікторіанській добі. Це явище виникло почасти завдяки суспільній мобільності та поширенню споживацької економіки, як це тлумачить Реженія Ганье у своїй розвідці "*Idylls and the Market Place*". Див. також: *Bowlby. Promoting Dorian Gray*.

⁸ Про значущість цього зв'язку для так званої чуттєвості геїв див. нижче, розділ 20.

⁹ Справедливо також і те, що, захоплюючись комуністичними ідеями, він змінив свою концепцію індивідуалізму і піддав критиці свої ранні погляди. Однак цю перемену не можна назвати цілковитим відступом від ідеї індивідуалізму, як, скажімо, прийняття принципу, який можна було б назвати формою самозречення. Він також доводить, що такий індивідуалізм не суперечить комуністичній доктрині. Див.: *Harris. André Gide and Romain Rolland*, особливо с. 140–148.

Частина II

НА ПЕРЕХРЕСТІ
ПЕРСПЕКТИВ



Розділ 2

Окремі параметри

Ця книга постає на перехресті багатьох перспектив, таких, як життєписи, літературознавство, культурологія, теодицея, суспільна історія, психоаналіз, філософія, фемінізм і нова галузь — дослідження лесбійських стосунків та мужолозтва. На мою думку, ця робота подається у дусі культурницького матеріалізму, хоча в ньому відкинута одні позиції ортодоксальної матеріалістичної традиції, прийняті в культурології, а натомість прийнято інші, якими досі здебільшого легковажили. Точніше, цю працю треба було б визначати як таку, що відтворює точки перетину вказаних перспектив, що іноді суперечать одна одній.

Періодично виникають одні й ті самі взаємопов'язані проблеми, найчастіше дві; перша: різнобічна, нерідко гнівна, подекуди нищівна полеміка між панівними та підлеглими культурами, спільнотами й характеристиками; і друга: аналіз таких понять, як самоусвідомлення, прагнення, переступ, якими оперують мова, ідеологія, культура, належні до панівної сфери, а також в інших сферах, що опонують їй. Один такий спротив, що оперує гендерними поняттями, час від часу загострює це протистояння між панівними та підлеглими структурами. Я називаю це сексуальним дисидентством. Літературні твори, історичні події та субкультури, пов'язані з сексуальним дисидентством, хоча зазвичай і не згадуються у дебатах сьогодення (літературознавчих, психоаналітичних, культурологічних), все ж залишаються для нас чудовим ілюстративним матеріалом.

Непоганий ілюстративний матеріал дає також історія раннього періоду нових часів, до чого неодноразово звертається наше дослідження. Точніше, його перебіг триває між

добою постмодерну та раннього новочасся. Причину цього пояснимо нижче.

**Ретроспектива:
від пост/модерну до нових часів**

Кожен, хто не зважає на слово Боже, а прислухається до спонук та непослуху, що йдуть від власного серця, той *рухається не вперед, а назад...* той відвертає своє лице від Бога. Проповідь: Про відхід від Бога, 1562.

“Ой!” — пошепки зроняє скульптор, побачивши залізничника з наліпленими, як у танцівниці, віями, а пан Шарлю не в змозі відвести від нього очей. “Ну, коли вже пан барон видивляється на провідника, то ми ніколи не доїдемо до місця, потяг поверне назад”.

Пруст. Згадка про минуле. — II. — С. 1075.

Другий епіграф виразно передає типовий сучасний сексуально зорієнтований випадок одвічного перестрашу, що минуле може повернутися, що нормальний порядок речей порушиться, що світ полетить шкереберть. Мою розвідку, що почасти досліджує тривалу, заплутану і повчальну історію подібних побоювань, все-таки повернуто назад, тобто її побудовано за зворотною хронологією. У своєму викладі вона рухається до раннього періоду нових часів, віднаходить там забуті історії збочень та їхній зв'язок з ранніми богословськими тлумаченнями давньої схильності людини до збочень — такі тлумачення проілюстровано в першому епіграфі, а ще більше — у самому тексті. Саме з такої точки зору та в інших аспектах розглядається епоха постмодерну через ранній період новочасся.

Як правило, теорії постмодернізму ґрунтуються або на спрощених концепціях, що з'явилися у нові часи, або на таких ретроспективних моделях, що не викликають довіри. Чим повнішою стає історія різних модерністських течій,

тим менш переконливим виглядає потрактування постмодерну як прориву до чогось радикально нового чи незнамого. Відповідно, сама концепція постмодернізму також таїть у собі ризик завищеної оцінки сучасності, надання їй значущості, якої вона не посідає: отой уявний радикальний прорив насправді виявляється більш-менш закономірним, принаймні прогнозованим наслідком того, що мало місце раніше. При такому захопленні процесами, що відбуваються у наш час і, за припущенням, справляють немалий вплив на наше життя, постмодерн (у ширшому значенні — як інтелектуальна мода) здатний відтворити хіба що академічний варіант споживацької етики, яка, попри невеличку відмінність від останнього, чи, радше, завдяки йому, робить його застарілим. Щось подібне відбувалося в колах інтелектуалів та філософів, де в теоретичних пошуках відбувся різкий перехід — від структуралізму до постструктуралізму.

Часом бажання полишити ярлик структуралізму було настільки непогамовним, що окремі напрями, іменовані структуралістськими, взагалі без усяких змін перейменувалися у постструктуралістські. Деякі з них продовжили своє існування вже у постмодерні, знову ж таки без особливих пертурбацій. Тож знак дробу “/”, який я відтепер вміщатиму між словами “пост” і “модерн”, означатиме тимчасовий аспект кожної з цих категорій: “модерн” і “пост/модерн”, а також фіксуватиме переплетені, не розкладені по полицях, а втім, незмінно значущі виміри взаємодії між ними. Як буде з’ясовано нижче, категорія раннього модерну мала вплив як на це плетиво і на спільні гіпотези, так і на кожную категорію зокрема.

Незважаючи на всі перепони, за умови, що концепція пост/модернізму зосереджується на вістрі сучасних дебатів, скерованих на те, щоб виявити, чим саме відрізняється сьогодення, — ця розвідка виявляє серйозну підтримку у своєму ставленні до даної категорії¹. Вставши на захист концепції пост/модернізму, Фредрик Джеймсон цілком справедливо твердить: “Історія останніх років — це ті речі, які ми сприймаємо найгірше”; або ще: “Осягнути теперішність з

самої її середини — це найпроблематичніше завдання для нашого розуму” (*Jameson. Marxism and Postmodernism.* — С. 371, 384). Ці серйозні дебати мають значення тією мірою, якою вони допомагають нам у вирішенні кожного з вказаних питань чи обох разом. Природно, така активна діяльність заради розкриття істинної сутності того, чим ми є або були, через відношення сьогодення і недавнього минулого, сама по собі є ознакою сучасності і в історичній ретроспективі вважатиметься характерною для своєї доби.

Що ж до терміна “рання доба нових часів”, то його взято передовсім, аби уникнути ідеалістичної символіки, присутньої у слові “Відродження”. У дослідженнях англійських авторів завжди простежувався зв’язок між добою Відродження і новим часом. Для декотрих дослідників слово “Відродження” — це витoki сучасності, зокрема народження сучасної людини, “того”, хто скинув пута темних віків, переможно стверджує себе й відкриває в собі особистість, відтак вирушає в довгу дорогу до гуманізму, просвітництва і прогресу. Адже ті критики, що з’являються в добу Відродження, багато в чому втілюють у собі головні вартості західної цивілізації, що розвивалася далі; а сучасне пов’язане з минулим, — як це пояснює потужна ідея, що вселяє впевненість, — через цілеспрямоване розгортання одного в другому. Ясна річ, не всі дослідники розглядали сучасність як прогрес; дехто підносив Відродження як зав’язь і розквіт культури, порівняно з якою сучасність — це значною мірою занепад. Такі погляди у різний спосіб пропагувалися у працях Т. Е. Г’юлма та Т. С. Еліота, окремих представників школи “Пильного погляду”, тимчасом як шекспірознавці розглядають даний “історичний відтинок” як тло, на якому виріс цей неперевершений “теній”.

Власне, у своєму підході до раннього періоду нових часів я збираюся трактувати їх не як витoki сучасності, не як часи, після яких почався занепад, а скорше — як низку культурних явищ, що передували теперішнім; і їх вивчення допомогло б правильно поставити проблеми щодо наступних форм по відношенню до сучасних, надто пост/модернових,

і дати їм пояснення. Мішель Фуко, відкинувши цілеспрямований зв'язок між минулим і сучасним, зауважив (стосовно Ніцше): "Те, що ми бачимо в історичних витоках речей, не є недоторканною сутністю їхніх початків; суперечності в іншому. Це — розбіжність" (*Foucault. Language, Counter-Memory, Practice.* — С. 142). Вказане дослідження простежує суперечності й розбіжності в обох часових періодах і певним чином ставить за мету виробити щодо них нову точку зору. Збагатити свій досвід невідомим, що криється в попередніх історичних подіях, означає співвіднести його з сьогоденням, визнавши при тому, що минуле як таке зміщується незбагненим чином, як і сам час.

Історія і теорія: осмислення одного за допомогою іншого

Зворотний рух від пост/модерну до раннього періоду нових часів уособлює наріжний принцип, що з'являється як наслідок при застосуванні історії для осмислення теорії і навпаки. Це пояснюється так.

Цю книжку написано як вправу з осмислення культури, під чим я розумію щось набагато ширше, ніж ідентифікацію тієї чи іншої особливості сучасного пост/модерну. Усвідомлення культури здійснюється через спроби осмислити історичний процес у контексті суспільного процесу і якомога ретельніше та вдумливіше сприйняти всю складність обох явищ і відповідні прояви дискримінації. Від цього залежать життя і свобода людей, надто там, де йдеться про культурну дискримінацію, під якою я розумію і жорстокі репресії (як через расову, так і через статеву дискримінацію), і те ставлення до людей, що називають культурною диференціацією. Тут слід зазначити, що перший варіант набагато ближчий до другого, ніж це визнають прибічники другого. В обох випадках, та й загалом, можна припустити, що дискримінація є сутністю культури. Це означає, що "варварство" "цивілізованої" сучасності жодним чином не слід

потрактувати як марновірство та залишки від попередніх епох, яким бракувало просвітництва.

Для того щоб з'ясувати невідступні, хоча й мобільні, форми дискримінації, такі, що виникають на статевому ґрунті, та інші, завдяки яким постають культури, необхідно звернутися до теорії культури у поєднанні з історією. Намагаючись осмислити такого типу дискримінації, я заглибився в історію більше, ніж планував на початку цього дослідження. Вивчаючи історичні факти, я почав глибше усвідомлювати людські страждання, що супроводжують не лише саму дискримінацію та кволі спроби чинити їй опір, але й такі, що виникають і при успішному спротиві дискримінації. При намаганні засвідчити таке страждання, — це можна було б назвати певним типом історичного співчуття, насиченого розпукою та безпорадністю, невідворотними через просте усвідомлення свого життя за теперішніх часів, — виникає потреба принаймні відкинути спокусу описувати минуле, спираючись на наші нинішні теоретичні стереотипи.

Теорія допомагає нам побачити, яким чином можна визволити, скажімо, культурне від тиранії природного, гендерне — від біологічного; яким чином відбуваються зміни в суспільстві та який їхній подальший перебіг; як виявити і захистити (без фетишизації) культурні відмінності; як увіразнити “політичну сліпоту” нашої культури. Але ж теорія здатна виявляти подібні речі тільки тому, що у специфічних історико-політичних баталіях мислителі, письменники, діячі культури та інші докладали значних зусиль, аби явити для всіх теоретичні проникнення в глиб явищ. І це здійснювалося за умов масованої протидії структур, які уособлювали сили гноблення і які (принаймні номінально) діють і дотепер. А ми більше ніж будь-коли потребуємо повернутися до цих історій. Певним чином теорія надає нам таку можливість, хоча тут ідеться про те, щоб просто поглянути на минуле крізь нові теоретичні окуляри; окрім цього, треба ще застосувати на практиці ту історію, яку ми вирішили переглянути, піддати сумніву її положення та доопрацювати са-

му теорію. Іншими словами, історія осмислює теорію у той спосіб, що надає сама теорія.

Рух від раннього періоду нових часів до пост/модерну та прочитання теорії за допомогою історії, а також навпаки, означає, що теоретичні розробки розосереджуються по всьому тексту цієї книжки, постаючи із конкретних моментів та привертаючи до них увагу; тобто теоретична структура постає з історичної.

Зосереджені та витіснені бажання

Тема, що нас цікавить, — це випадкова зустріч Оскара Вайлда з Андре Жидом в Алжирі й те, як вона засвідчила, що гомосексуальне дисидентство спонукає не одне, а два суперечливих бачення переступу: есенціалістське й антиесенціалістське. Дискусія щодо протиставлення “есенціалізм — антиесенціалізм” поширилася на всі площини культурології та гендерної теорії. Схоже, нині воно виявляється найефективнішим засобом у специфічних дослідженнях альтернативних культур, які ставлять під сумнів окремі ортодоксальні положення з обох сторін дискусії, а також ті спрощені форми, до яких іноді зводиться двоїсте протистояння есенціалізму та антиесенціалізму. Наприклад, з Вайлдової трансгресивної естетики випливає, що деякі аспекти теорії пост/модерну, які вона сама виявляє і називає найсучаснішими, — надто антиесенціалізм та критика глибинних моделей людської особистості й культури², — врешті виявляються такими, що розвивалися як агресивні та захисні стратегії в субкультурах і передували подібним проявам у панівному напрямі сучасного інтелектуального життя. Ба більше, ті явища, що ми легковажно називаємо зміщенням пост/модерну, те, що чітко зорієнтовує декого з нас на “потреби” розвинутого капіталізму, а решту прирікає на вбогість та злидні, за часів Вайлда діяли зовсім по-іншому; у найбуквальнішому розумінні, його попереднє зміщення власного Я коштувало йому життя. Ми ще пересвідчимось, знову ж таки на прикладі Вайлда, як деструктивні ортодок-

сальні положення стосовно самих обмеженостей гомосексуалізму впливають з недоліків теорії, що розвивається в історії як незалежне явище. У цьому та в інших аспектах Вайлд реабілітується як значна постать у царині літературознавства та культурології.

І навпаки, в той час, коли деякі літературознавці таврують есенціалізм у всіх його проявах, наразі існує свідчення на користь його прогресивного впливу серед підпорядкованих культур. Ідеться, власне, про внесок Андре Жида, котрого останнім часом новіші дослідження в галузі літературознавства і культурології відсунули на другий план як літератора. Прагнучи виправдати і ствердити гомосексуальність, Жид зв'язує в одне ціле автентичність особистості й сексуальне дисидентство. Дещо пізніше саме такий шлях обрали три авторки-лесбійки, що стоять осторонь і від Жида, й від інших. Це Редкліф Гол, Рита Мей Браун та Монік Вітіг (розділ 3). Саме ці розбіжності, які концепція есенціалізму залишає поза увагою, підкреслюють самотність людських історій. У своєму останньому дослідженні Даяна Фас висловлює думку, що есенціалізм і теорії особистості, котрі з'являються як закономірний його розвиток, не слід ні сакралізувати, ні таврувати, а брати їх до уваги і водночас піддавати сумніву (*Fuss. Essentially Speaking.* — С. 104). Вайлд і Жид робили це кожен у свій спосіб, а твори геїв та лесбійок продовжували цей процес. Вони мають свою історію, з якої видно, що протиставлення есенціалізм — анти-есенціалізм дійсно є таким тривким, як це нерідко стверджується в теоретичних дискурсах.

Переступ і засоби його стримування

Це залишається правильним попри те, що есенціалістський пошук заради істинного Я довів свою необхідність, надто в панівних культурах, і багато хто з його прибічників зневірився, зіткнувшись з поняттям такого Я. У частині IV це розглядається як один із складників ширшої кризи. Щойно зникає таке автономне Я, як ускладнюється полеміка між

законом і бажанням, панівним устроєм і відхиленнями. 1982 р. Іхаб Гасан писав: "Вузол проблем нашої сучасності виростає з отої запеклої полеміки між традицією та відхиленням від норми, загальноприйнятим і провокативним, нормативною мовою та жаргоном, тоталітаризмом і тероризмом"³. А втім, різного типу студії, що досліджують складні стосунки між центром та периферією, панівними й підлеглими культурами, конформізмом та аномаліями, — хоча не в таких різких тонах, — мали місце й раніше і тривали довше, ніж існує мода на пост/модернізм⁴. Завдяки цим працям виникає усвідомлення, що панівна культура може не тільки притлумити дисидентство різними примусовими та ідеологічними засобами, а й у повному розумінні — породжувати його. У свою чергу, дисидентство виявляється здатним консолідувати сили, яким потім кидає позірний виклик. Як наслідок, виникає полеміка між деструктивними й погамовними початками — одна з найзначніших ділянок у царині сучасної теорії культури.

Згодом з'ясовується, що проблема пост/модернізму не полягає у чіткому протиставленні незмінних, внутрішньо недиференційованих версій панівної культури і підпорядкованої, стрижневої і маргінальної тощо. Якщо перейти від оманливої мови абстрактних понять до сутності суспільного прогресу та конкретних моделей, то можна увиразнити різні концепції домінування й дисидентства, що й стало основним предметом цієї книжки.

Збочення

Упродовж нашого дослідження згадувалися різні концепції домінування й дисидентства, що надають самій ідеї збочення дедалі більшої значущості. Частина V розпочинається аналізом двох найвпливовіших сучасних потрактувань статевих збочень: концепцій Фрейда і Фуко. Обидва пояснення, хоча й діаметрально протилежні, все ж сходяться в тому, що перверзія в культурному плані — це явище першо-

рядне. Зрештою, у своїх дослідженнях, спираючись на перверзії, а зокрема на їхню значущість у культурі, я виробив специфічну теорію дисидентства. Але це не буде теорія, побудована виключно на постулатах сучасної полеміки, навіть беручи до уваги такі цікаві й вагомні концепції Фройда і Фуко. Як виявляється, для створення подібної теорії необхідно звернутися до понять, які можна було б схарактеризувати скорше як теологію, ніж сексологію перверзій. Відтак, замість детального перегляду елементів теорій Фройда і Фуко я намагався відтворити призабуті історії збочень, включно з досексологічним та допсихологічним аспектами цієї ідеї. Тут знову історія і теорія взаємно пояснюють одна одну і, отже, дають змогу з'ясувати такі питання:

- 1) у який спосіб міфологія розглядає два типи досексуальних збоченців: релігійного єретика (Сатана) і свавільної жінки (Єва) та досягає при цьому осердя сакрального протистояння в межах християнства — протистояння, в якому припускається, що найпершим відступником виявляється не Сатана і не Єва, а сам Бог (розділ 8);
- 2) у який спосіб теологічні концепції перверзій, надто Августинова теорія, що пов'язує збочення і прикроші, виявляються спробами притлумити ці протистояння (розділ 9); яким чином теологія, або, точніше, теодицея, розробляючи дану тему, передає певне бачення збочення, що застосовується і в подальших "світських" чи "наукових" дослідженнях (як-от сексологія, психоаналіз);
- 3) у який спосіб суспільно-політичний дискурс в Англії за нових часів досліджує і виявляє параною, витіснення бажань та зречення ідеалів, вимальовуючи образи перверзії, надто перверзії як аномальних прагнень, головним чином у контексті гендерних і статевих відмінностей; у розділі 10 простежуються перверзії та гендерні явища у трагедії Шекспіра "Отелло".

Подібний підхід до давніх історій збоченства виявляється дуже продуктивним для кращого розуміння речей, опи-

саних тут як стійкі, хоча й мобільні форми дискримінації, що складають культуру, і особливо — для усвідомлення того, яким чином дискримінація обертається на мінливий процес витіснення та появи бажань, що, попри свою швидкоплинність, залишає грубо матеріальні наслідки.

Перегорнувши сторінки історій давніх перверзій, я повертаюсь до теорій сексуальних збочень Фрейда і Фуко (частина VI). Якщо розглядати Фрейдову теорію у світлі давніх історій, то вона виглядатиме значно перспективнішою за різні сучасні форми психоаналізу з їх окремими, по-своєму жорсткими й радикальними варіантами та причинами, які ці варіанти не допускають. У розділах 12 і 13 простежується роль збочення у контексті різних типів психоаналізу, де вона, як буде показано, дестабілізує сам метод психоаналізу. У розділі 14 висвітлюється альтернатива до теорії Фуко: матеріалістичне потрактування сексуальності. Використавши давні історії збочень, я знайшов спільні напрями у теоріях Фрейда і Фуко, попри їхні розбіжності, і це виявилось продуктивним для альтернативної історії переступу.

Гомосексуальність

Різні історії людських збочень, навіть ті, що не пов'язуються з сексуальністю, — а подекуди саме такі, — як виявляється, відіграють важливу роль у новому вимірі дослідження; йдеться про причини, через які негативне ставлення до гомосексуальності в наш час пов'язується прямою залежністю з її місцем у суспільстві як символом всезагальної уваги; її культурна маргінальність прямо залежить від тієї культурної значущості, яку вона посідає в суспільстві. Чому ж тоді гомосексуальність у такий дивний спосіб органічно вписується в ті ж таки гетеросексуальні культури, що з винятковою послідовністю піддають її критиці; чому в історії, так, саме в історії частіше, ніж у людській натурі, виникає цей парадокс? При дослідженні ворожості, скерованої на гомосексуальність, існують спроби розглядати цю проблему поза суспільним контекстом, тобто так, що гомофобія

подається як окрема категорія дискримінації; у психологічному сенсі — як, по суті, особистісна проблема, така собі фобія. Такий підхід — непродуктивний, оскільки, щоб зрозуміти (наприклад) нове поширення гомофобії у сучасній Англії, та ще з огляду на СНІД, слід брати до уваги значно триваліший історичний відтинок, у якому гомофобія перетинається, скажімо, з мізогінією (жіноконенавистю), ксенофобією та расизмом. Одне слово, негативне ставлення до гомосексуальності несе в собі набагато більше, ніж гомосексуальність (частина VII). У зв'язку з цим я всіляко підтримую один сучасний проект, автором якого є Ів Косовські-Седжвік, що, унікально поєднавши блискучий літературний аналіз із переконливим культурологічним дослідженням, показує, яким чином “ціла низка значущих пунктів для дебатів у царині західної культури з самого початку XX ст. виявляється ... невитравно позначена історичною конкретністю понять гомосоціальне/гомосексуальне, причому не тільки стосовно чоловіків”. До таких пунктів віднесено також опозиції: засекреченість/відкритість, приватне/публічне. “Водночас із епістемологічною переоцінкою цих пунктів, а інколи безпосередньо через них... ця вельми специфічна криза понять невитравно позначилася на інших опозиціях, що становлять основу сучасної організації культури”. Серед інших опозицій, наведених та підданих аналізу пані Седжвік, є такі: чоловіче/жіноче, більшість/меншість, непричетність/ініціативність, натуральне/штучне, піднесення/занепад, однакове/різне, ширість/сентиментальність (*Kosofsky Sedgwick. Epistemology of the Closet*. — С. 43–44).

Це виявляється, зокрема, в багатьох аспектах, що свідчить про дедалі більшу насиченість сучасної культури уявленнями та образами, пов'язаними з гомосексуальністю, що сприймається як щось перебільшене й надмірне, присутнє *десь там*, але таке, що не піддається остаточному визначенню. Підхід до неї — саме “підхід”, бо навіть у поміркованих дискусіях гомосексуальність зазвичай присутня *десь інде*, — виражає упередженість, істерію, параною, страх,

ненависть, злопам'ятство, байдужість, терпимість і багато чого іншого.

Ознаки такого багатогранного сценарію різноманітні. Придивімося до найвиразніших з них. У житті багатьох знаних художників, інтелектуалів, письменників дедалі більше виявляються окремі натяки, часом зумисні дії, що свідчать про відчутний гомосексуальний елемент, притаманний їхнім характерам. Сам факт такої гомосексуальності може бути менш цікавим, ніж причини, які спонукають одних до відвертої демонстрації, а інших — до спростування цієї схильності. У випадку філософа Людвіга Вітгенштайна мали місце гарячі публічні дискусії, що виникли через звинувачення його у гомосексуалізмі (*Bartley. Wittgenstein; особливо післямова, с. 159–197*). Оглядачі та інші дослідники-культурологи сприймають такі свідчення з поблажливою байдужістю — і то напевно без будь-якої упередженості, але з певною мірою кривотлумачення, як наслідок засліплення самих авторів та їхніх читачів. І відкриття елементів гомосексуальності, гомоеротики та гомосоціальності в доробку того чи того митця призводило в окремих випадках до нового бачення цих творів. Тут можна навести приклад Д. Г. Лоуренса: цей колишній пророк гетеросексуальної свободи наразі визнається автором, якого вельми захопила двоїста натура цікавості до гомосексуальності й того ж таки бажання⁵. Випадок з Лоуренсом яскраво демонструє нам, у який спосіб питання гомосексуальності постають в осередді гуманітарних досліджень: Пол Делані вважає, що нове кембриджське видання “Закоханих жінок” має серйозну ваду: в ньому не відбито суттєвий редакторський момент, а саме — вилучення Лоуренсом відверто гомоеротичного “Прологу”⁶. А втім, що більше гомосексуальність виявляє себе як вагомий чинник у культурі, то слабкіше загал усвідомлює, що це насправді: висока сприйнятливість, відхилення від норми, потаємна субкультура, відкрита субкультура, внутрішній ворог, зовнішній ворог?

Культурологи, котрі вдаються до спекулятивних узагальнень щодо позірної першорядності гомосексуальності, нас-

правді підтверджують хибні уявлення минулого. Одним з них є Джордж Стейнер, що розглядає гомосексуальність цілковито як породження самої сучасності (нижче, розділ 20). Ще один представник подібного підходу — впливовий теоретик фемінізму Люсі Айригерей. Вона висунула припущення, що фундаментальна структура патріархату є, по суті, гомосексуальною (нижче, розділ 17). З іншого боку, Рене Жирар, відомий як автор зовсім іншої теорії, згідно з якою істинним прихованим стрижнем цивілізації є суперництво, теж відводить значну роль гомосексуальності; на його думку, будь-яке статеве суперництво “у структурному плані є гомосексуальністю” (*Girard. Things Hidden since the Foundation of the World*; про це далі, у розділі 17). Однак дещо пізніше філософ Роджер Скратон, розробляючи свою однозначно реакційну етику статевих відносин, належну увагу приділяє гомосексуальності. Він вважає нормальним, що гомосексуальність викликає відразу, а відтак має бути забороненою, причому таку відразу слід прищеплювати штучно. Я повернуся до Скратона у розділі 17, а тепер хочу тільки зауважити, що у своїй етиці статевих відносин він не розглядає гомосексуальність як випадкове збочення; солідаризуючись зі Штайнером, Айригерей та Жираром, в теоретичному плані він надає гомосексуальності першорядного значення, називає її “стрижневою проблемою сучасності”, яка “при правильному дослідженні” дасть нам “глибинне бачення моральності” (*Scruton. Dover Beach*. — С. 263).

У наш час подібні спроби відвести гомосексуальності першорядне місце співіснують з давнішою тенденцією заплющити на неї очі й свідомо ігнорувати цю проблему. Ентоні Вільден у своїй блискучій монографії “Система і структура: Есе про спілкування і перестановка” (*Wilden. System and Structure: Essays in Communication and Exchange*) розглядає гомосексуальність у зв’язку з постатями Монтеня і Фрейда. За Вільденом, в обох випадках ця проблема існує лише поверхово, тимчасом як її сутність полягає у глибинному відчуженні. Стосунки Монтеня з Ла Боесі не були “дійсно” гомосексуальними, але належали до “«реальнішого» рівня

«онтологічного ризику»». Схоже, Вілден погоджується з думкою Грегорі Бейтсона, що гомосексуальність Монтеня — це «просто метафора, яка нічого подібного не означає» (System. — С. 98). Що ж до Фройдової теорії, що притлумлена гомосексуальність викликає параною, то Вілден висловлює здогад, що це «всього-на-всього раціоналізація ірраціонального в особистісних стосунках, що мають місце у культурі як такої... щоб стати параноїком або шизофреніком, у західному суспільстві досить і реальних причин, і не варто зводити подібні вияви соціального відчуження до страху перед гомосексуальністю...» (с. 290).

Я взяв цей приклад з Вілдена, бо він розкриває проблему й водночас здійснює типову спробу подати гомосексуальність як парадоксальне стрижневе явище культури, яке не легко пояснити. Тут річ не в тім, що Вілден просто помиляється, і гомосексуальність реально має місце в кожному випадку, причому в досить виразному вигляді. Навпаки, говорити про гомосексуальність стосовно Монтеня чи будь-кого іншого, хто належить до ранньої доби нових часів, буде анахронізмом (нижче, розділ 16). Спірним також є те, що причину параної Фройд убачає в гомосексуальності, — це надає його теорії виняткової натхненності, але й водночас певних хиб. Суть скоріше в тому, що Вілден та багато хто разом з ним твердо наполягають або на відсутності гомосексуальності, або на її притлумленій присутності, тоді як вірогідне пояснення неминуче спирається на негативізм (також спірний), що увібрав у себе всю історію парадоксального, непослідовного тлумачення гомосексуальності. По-іншому, негативізм наразі однаково притаманний історії гомосексуальності як у формі її фактичної відсутності, так і у формі її присутності, відкритої чи притлумленої.

Неабиякий інтерес у контексті цієї теми викликає двотомне дослідження Клауса Тевелайта «Чоловічі фантазії» (Theveleit. Male Fantasies). У другому томі Тевелайт визнає, що при написанні першого тому він не розглядав гомосексуальність як одну з причин, що призвели до фашистського терору (I, особливо с. 52–63), тільки тому, що волів «обій-

тися без звинувачень, типових навіть для найбільш «учених» коментарів, зроблених чоловіками стосовно цього комплексу проблем». Втім, нижче він зазначає «високу вірогідність» того, що «певний чинник, близький до «прихованої» гомосексуальності та відповідного паплюження цього [сексуального] потягу» все-таки відіграв свою роль. І тільки у другому томі, наважившись, автор спромігся заявити, що механізм дії фашистського терору «можна цілком адекватно описати, застосовуючи поняття прихованої чи відкритої «гомосексуальності»» (II, с. 306–307). І тут-таки Тевелайт бере на себе сміливість почати дослідження — чого? Не гомосексуальності в точному розумінні цього слова, а тих речей, що ускладнюють чітке визначення самого поняття гомосексуальності⁷.

Те, що гомосексуальність генерує своєрідну історію, яка чудово висвітлює проблеми маргінальності та можновладдя, що викликає дебати сучасних культурологів, психоаналітиків і літераторів, саме по собі виглядає як щось неприпустиме, навіть при побіжній згадці. Саме тому сучасний критик гендерної теорії з позицій антиесенціалізму Джудит Батлер у своїй книзі «Гендерні негаразди» (*Butler. Gender Trouble*) використовує гомосексуальність, аби розвінчати гендерну теорію, спростувати її визначальні терміни, включно з тими, що виникли як мода на гомосексуальність. Якщо стати на позицію гомосексуалів, то складається враження, що гетеросексуальність рекомендує:

“нормативну статеву роль, яку в принципі неможливо досягти, тимчасом як постійна неспроможність чітко й послідовно ідентифікувати себе у цій ролі виявляє, що гетеросексуальність не тільки не може бути законом, обов’язковим для всіх, а радше є набридливою комедією. Справді, варто додати це сприйняття гетеросексуальності як примусової системи і водночас як автентичної комедії, постійної пародії на саму себе, як альтернативну перспективу для геїв та лесбійок” (с. 122).

Певна річ, сам термін “гомосексуальність”, введений у текст дослідження, не міг не позначитися на його конотативній структурі. Поняття гомосексуальності, що розкривається впродовж усієї розвідки, не набуває рис ані певної суттєвої автентичності, як то передбачається, скажімо, у Жида, ані такої, що побудована в сучасному стилі, як це найпопулярніше постулюється у Мішеля Фуко та в інших дослідників⁸. Швидше, тут воно означає низку ознак з більш-менш специфічними культурологічними вимірами, але з історією ширшою і складнішою, ніж може собі дозволити есенціалістський чи навіть конструктивістський підхід. Такий підхід охоплює ряд культур, інституцій, вірувань, діянь і прагнень та багато чого іншого і в процесі дослідження змінюється сам. Відтак поняття “гомосексуальний” у моєму трактуванні є завжди тимчасовим і таким, що залежить від контексту. Аби вказати на анахронізм таких припущень і/або на пейоративний характер підтексту, нерозривно пов’язаного з історією поняття, я найчастіше вдавався до лапок застереження. Іноді замість цього я вживаю претензійний друкарський знак — дріб “/”, як нагадування про те, що сама конструкція гомо/сексуалізм є похідною від більш селективного утворення гетеро/сексуалізм, яке все ще впливає на нього, хоча й не може бути зведене до нього. Навпаки, гомо/сексуалізм у своїх розмаїтих виявах: суттєвих, нормативних та інших — створює дедалі більше проблем самому поняттю гетеро/сексуалізм.

Динаміка збочень і трансгресивні перейменування

Вайлдова трансгресивна естетика поряд із призабутими історіями збочень, а через них — переоцінка ідей Фрейда і Фуко, та ще парадоксальна культурологічна першорядність гомосексуалізму — все це сприяє формулюванню у контексті культурницької політики концепції динаміки перверзій. На мою думку, проблема збочень полягає не стільки у

впливовій колись психосексуальній категорії перверзії, що втілюється у rozmaїті форми, скільки у парадоксальній перверзії чи у динаміці збочень. Якщо перверзія є руйнівною, то вона не виявляється як унітарне, досоціальне лібідо чи певна автентична сила, що сама розвивається, а натомість — як трансгресивний чинник, органічно притаманний динаміці процесів, що відбуваються в суспільстві. Умовно, ця ідея динаміки перверзій може означати ті чи ті зрушення або суперечності в домінантних структурах, що існують завдяки явищам, які вписуються у контекст цих структур і водночас несумісні з ними. А притлумлення їх внаслідок певної репресивної дискримінації частково послаблюється через спорідненість, яка, хоч і замовчується, все ж спроможна відновити збочення, нейтралізувати репресію, провести певне перетворення.

Динаміка збочень свідчить про той незбагненний взаємозв'язок, завдяки якому протилежні тенденції набувають органічної єдності і частково продукуються нею, хоча вона цьому протистоїть. У межах метафізичних побудов "іншого" найтиповішою перешкодою є ознака *найближчого*, тобто такого, що є: 1) суміжним, і *тому* пов'язується у часі чи просторі; 2) таким, що наближається (знову ж таки, у часі чи просторі), звідки й значення дієслова "наближатися" (Оксфордський словник англійської мови [далі — Оксф. сл.], с. 1623); і 3) протилежним за значенням словам "дальній" чи "крайній". Як побачимо, найближче нерідко моделюється як інше, причому сам процес моделювання сприяє витісненню. Втім, найближче може служити знаряддям для прокладання шляху від "іншого" до "того самого". Я називаю це трансгресивним перейменуванням, що саме по собі можна розглядати як повернення притлумленого і/або репресованого, і/або витісненого через найближче. Якщо динаміка збочення генерує внутрішню нестабільність у межах репресивних норм, перейменування означає антиесенціалістський чинник переступу, здатний інтенсифікувати вказану нестабільність, повернувши її супроти норм. Радше це заохочує до переступу, а не притлумлює його через усвідом-

лення того, що поза історією у системі хибних понять автономної особистості не існує свободи. Одне слово, парадоксальна динаміка збочення у своєрідному досексологічному сенсі здатна мотивувати наявність дисидентства у контексті сексуальності, не зводячи все, — сподіваємося, що таке ніколи не повториться, — власне до сексуальності.

У частині VII саме ця парадоксальна динаміка уможливає переосмислення гомофобії, притаманної сучасному суспільству. Як виявляється, гомофобія пов'язана з іншими видами дискримінації, а також з дійсним або уявним поверненням гомосексуальності. У розділі 16 на тлі історії гомосексуалізму в Англії впродовж XVI–XVII ст. простежується зв'язок політичного дисидентства з сексуальними збоченнями через наявність елементів гомофобії. Розділ 17 присвячено моделі гомосексуалізму на основі гомофобії у сучасних теоріях статевих орієнтацій. Як матеріал для цього взято творчість таких авторів, як Люсі Айригерей, Юлія Кристева, Роджер Скратон, Норман Мейлер та Д. Г. Лоуренс. В обох розділах показано, що страх “іншого” містить також боязнь того, що в потенції є “тим самим”, і не тільки в сенсі психічному, що інше постає у внутрішніх побоюваннях, які вихопилися назовні, а ще й у соціальному сенсі — що інше часто виникає з найближчого, і цього іншого ми зрікаємося як найближчого. Відтак дістаємо підтвердження того, що інше потенційно поєднує в собі: 1) наявну відмінність, 2) сконструйовану відмінність, 3) предмет для витіснення побоювань “того самого” або, власне, в межах “того самого”.

Як видно з попереднього посилення на психічну й соціальну сфери, мій аналіз гомофобії зосереджується у пункті, де матеріалізм та психоаналіз сходяться і водночас суперечать один одному. Далі простежуються погляди низки авторів, уже згадуваних у розвідці, які або виводять свою культурницьку політику, залишаючись у контексті напруження між теоретично неузгодженими підходами до проблеми, або використовують цей контекст як основу для подальших умовиводів. Передовсім це стосується Вайлда, Жида, М'єлі,

Гокенгема і врешті, в іншому, хоча й схожому контексті, — Фенона.

У частині VIII на тлі культурології розглядаються два приклади трансгресивного перейменування: один з доби раннього модерну (перевдягання), другий — з часів пост/модерну (йдеться про позірну вразливість, притаманну геям). Тут знову, як і впродовж усього дослідження, шляхи, що ведуть до переступу, бачаться під потужним впливом культурницької споруди суб'єктивізму; конкретніше, у розділі 18 подано аспекти, в яких форми суб'єктивізму, притаманні ранньому модерну, суперечать формам, що вкоренилися у модерні зрілому, а також — несподівані варіанти їх взаємодії; причому акцент ставиться радше на суперечливості такої взаємодії, ніж на підтвердженні припущень щодо якостей кожного типу суб'єктивізму. Отже, приклад трансгресивного перейменування, типовий для раннього модерну, виглядає придатнішим для унаочнення, ніж відповідна модель пост/модерну. Жінка-трансвестит ранньої доби привласнила собі чоловічість, витіснила її, замінила чимось іншим, одне слово — спотворила її. Передусім це було питання стилю, а не статевої орієнтації. Проте невловима, і взагалі сумнівна вразливість геїв спотворює категорії естетичного і суб'єктивного, відтворюючи їх у сферах культури й суспільства, де за доби модерну вони мали виглядати переступом, а тим часом безпроблемно вписуються в межі культури раннього модерну. По відношенню до Жана Жене, Джо Ортона та інших прощальна ремарка Вайлда, адресована Жиду: "Ніколи не кажи Я", — тепер розглядається у світлі політики перверзій (динаміки перверзій), у чому власна Вайлдова антиесенціалістська естетика стала основним складником.

Останній розділ повертає читача до відправної точки мого дослідження, Алжиру, причому Жид там залишається на самотині. Його охоплює прагнення інших культурних та расових відмінностей. Створивши проблемний вузол з питань расової окремішності, колоніалізму та гомосексуаліз-

му, я намагаюся змалювати історичну перспективу, роблячи акцент на відмінності як такі.

Примітки

¹ Полеміку щодо пост/модернізму добре висвітлено у двох сучасних виданнях: *Connor. Postmodernist Culture* та збірка есе "Universal Abandon", ред. Ross.

² Я називаю це пост/модерном, оскільки саме під такою назвою ця проблема обговорюється найгостріше. Див., зокрема: *Jameson. Postmodernism and Consumer Society* та *Marxism and Postmodernism*. Також: *Eagleton. Capitalism, Modernism and Postmodernism*. Звісно, спростування глибинної моделі вже має свою історію, відтворену у формі анекдоту, скажімо, в дотепах Роб-Гріє про те, що сутність сучасної людини вже не захована в її душі, а навпаки — розклеєна на рекламних щитах, і це викликає потребу вивчати поверховий вигляд речей; про це свідчить також і публічний імідж Енді Варгола: "Нехай інтерв'юер підкаже мені слова, які він бажає від мене почути, і я їх повторюватиму слідом за ним. Я настільки спустошений, що не в змозі обмірковувати свої промови. Насправді я не розумніший, ніж виглядаю. Тепер мені вже нічого сказати. Якщо ви хочете знати все про Енді Варгола, то просто дивіться мої фільми й малюнки. Там я увесь. За цією зовнішньою оболонкою вже нічого не криється" (цит. за вид.: *Gidal. Warhol*. — С. 9). Наразі стає очевидним, що подібна критика глибинної моделі створює своєрідну харизму, яка невідступно крокує за самою моделлю, розтопаною критикою.

³ У передмові до англійської версії: *Mayer. Outsiders: A Study in Life and Letters*. — С. IX.

⁴ Див., напр.: *Fanon. Black Skin, White Masks*; *Douglas. Purity and Danger*; *Williams. Marxism and Literature*; *Hall et al. Policing the Crisis*; *Hebdige. Subculture* (зв. увагу на бібліографію, використану Гебдиджем, та на його рекомендації до читання ряду видань); *Downes and Rock. Understanding Deviance*.

⁵ Див.: *Delany D. H. Lawrence's Nightmare*; *Woods. Articulate Flesh*; *Meyers. Homosexuality and Literature*; також нижче, розділ 17.

⁶ У рецензії на це видання (ред.) *Farmer et al.*, вміщеній у "London Review of Books" за 3 вересня 1987 р.

⁷ Вказані труднощі дають змогу поглянути на гомосексуалізм у ширшому аспекті, а не трактувати його просто як категорію нас-

тільки проблематичну, що проведення незалежного уточнення може вважатися зайвим (див., зокрема: *Robert Young. The Same Difference*). Проте аж надто правдоподібний аргумент може виявитися зворотним боком критики, що не викликає довіри і принагідно скеровує увагу на недоліки вищезгаданого спростування на академічному рівні. При тому, що в принципі гомосексуал, на відміну від інших меншин, часто вписується у домінуючу культуру (як іззовні, так і зсередини) і такою ж мірою нагадує той самий стилістичний прийом, за допомогою якого здійснюється спростування.

⁸ Змістовне пояснення опозиції “есенціалізм проти конструктивізму” подано у: *Fuss. Essentially Speaking*. — С. 2–6 та розділ 6. До інших авторитетних видань можна віднести: *Weeks. Coming Out та Sexuality*; *Sedgwick. Epistemology of the Closet*; *Greenberg. The Construction of Homosexuality*. — С. 485.

Частина III

ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ, ПЕРЕСТУП І ЗБОЧЕНІ ПРАГНЕННЯ



Розділ 3

Щоб стати самим собою

Політика есенціалізму

У розділі 1 трансгресивну етику Жида було протиставлено трансгресивній естетиці Вайлда; цей розділ присвячено подальшій історії Жидової трансгресивної етики, а наступний розділ — історії трансгресивної естетики Вайлда.

У контексті західної культури важко переоцінити значення переступу в ім'я сутності свого Я, що є першопочатком та оцінювачем істинного, реального (і/або натурального) й морального — категорій, що відповідають трьом основним сферам знань у західній культурі: епістемологічній, онтологічній та етичній.

Отож не дивно, що в осередді визвольних рухів і суспільних змагань есенціалістські концепції особистості посідають одне з чільних місць. 1970 р. Маршал Берман писав:

“Наше суспільство складається з людей, котрі палко прагнуть і свідомо намагаються віднайти свою автентичність; це філософи моралі, які досліджують ідеї реалізації особистості, психіатри та їхні пацієнти, що розробляють і зміцнюють “істинне еґо”, це — художники й письменники, що надали слову “автентичність” тієї культурної глибини, яка йому притаманна... Усі вони рішуче вибрали творчий і життєвий шлях, що допоміг їм виразити певним чином своє найглибше, найправдивіше ество... Повсюдно маси безликих людей ... відчайдушно докладають усіх зусиль, долають різні перешкоди, аби тільки відчувати себе тим, чим вони є, аби залишитися собою”. (Berman. *The Politics of Authenticity*. — С. 325.)

Порівняйте цей уривок з тим, що написав Жид за п'ятдесят років перед тим, 26 грудня 1921 р. (*Gide. Journals*, II. — С. 341–342):

“Запозичені істини найчіпкіші, і що сильніше це виявляється, то більш чужими вони залишаються стосовно нашого глибинного Я. Адже, щоб висловити свою власну думку, треба здолати сильніші перепони, мати значно більше мужності й розуму, ніж тоді, коли ти долучаєшся до вже існуючої спільноти й додаєш до неї свій голос... А я вважав, що головне — це не відступити від самого себе”. (Пор.: *Journals*, II. — С. 341–342.)

Саме це поєднання суб’єктивної цілісності з безкомпромісністю в етичному та епістемологічному планах надає Жидові сили не відступати від своїх переконань. Коли 1927 р. Едмунд Госе у своєму листі запитав Жиду, чому той так відверто говорив про свою гомосексуальність у книзі “If It Die”, Жид йому відповів:

“Я написав цей твір, аби “створити прецедент”, дати приклад щирості, просвітити одних, підбадьорити інших та примусити загал замислитись над проблемами, які він не помічає чи, зрештою, вдає, що не помічає; а як наслідок — відбувається занепад психології, моралі, мистецтва і самого суспільства.

Я написав цю книгу, бо вважаю: нехай мене краще ненавидять за те, чим я є, ніж обожнюють за те, чим я не є”. (*Gide. Correspondence with Gosse*. — С. 191).

Пізніше, 1935 р. під час публічної дискусії Жид зробив схожу заяву, але в дещо гострішому політичному контексті:

“Я почав завзято й постійно підтримувати ті голоси, які суспільство намагалося заглушити: голоси пригнічених народів і рас, людські інстинкти — все, що досі замовчувалося або було неспроможним до слова, все, до чого світ зумисне чи незумисне виявлявся глухим. І це, ясна річ, змушує мене надати деяким людським інстинктам виняткового, як на мою думку, значення, можливо, з огляду на те, що надто часто я був єдиним свідком цих голосів”.

Така позиція викликала відповідний коментар Джастіна О’Браєна: “Як пристрасний комуніст, Жид прирівняв боротьбу за права гомосексуалістів до захисту інших соціальних прав і свобод”. О’Браєн також зауважував, либонь, цілком

справедливо, що за період, коли Жид писав свої твори, жоден інший автор не зробив більше для легітимізації гомосексуальності як літературної теми (*O'Brian. André Gide. — С. 283*). Жид був настільки переконаний у природності гомосексуальності, що з усією притаманною йому мужністю став на її захист. Він не міг терпіти соціальної дискримінації і засуджував будь-які репресії. Пізніше — про що він напише в листі до Фернадеса (див. вище, розділ 1) — саме те, що він переймався дискримінацією на статевому ґрунті, привело його до розуміння інших видів дискримінації та змусило боротися проти них. Власна гомосексуальність спонукала його не тільки співчувати тяжкому становищу інших, але й допомогла увиразнити зв'язок між репресіями на сексуальному ґрунті та іншими видами гонінь. Слід також зазначити, що оцінка, подана в попередньому уступі, в тому сенсі, що він надавав виняткового значення цій темі (насправді це зовсім не так), — не являє собою своєрідної апології, а є чітким і виразним визначенням наслідків його позиції: оскільки гомосексуальність природна, вона не потребує якогось особливого заступництва; просто має місце факт дискримінації в суспільстві, і тут слід не вдаватися до апології, а вимагати чіткого дотримання людських прав і наполягати на праві бути почутим.

Жид зазнає критики

Підсумовуючи, було б справедливим зауважити, що нонконформізм Жиди у статевих питаннях виявився джерелом і стимулом його неабиякої проникливості. Однією реакцією на це, як уже зазначалося, була затята ворожість, іншою — повна зневага. Третя реакція полягала у підтвердженні проблеми, але з масштабним її заниженням. Таким шляхом пішов Енід Старкі: “[Жид] чимало говорить про свою гомосексуальність, але *я так і не відчув особисто*, що ця проблема настільки серйозна, як це вважає він сам або хоче, щоб так вважали ми; не настільки вона серйозна, якою могла б бути,

якби на вирішальному етапі його власний чуттєвий досвід розвивався по-іншому" (*Starkie. André Gide. — С. 7*). Доданий мною курсив у цьому уступі має на меті тільки підкреслити в самій розмові про особисте відсутність саме "особистого" почуття, яке так надихало Жидову теорію; те, що Старкі несамохіть афішує цей недолік у дискусії щодо проблеми, яка запалювала Жида, є показовим, але водночас і досить шаблонним. Іноді виникає бажання знехтувати подібними зауваженнями, віднісши їх до упереджень минулого, надто коли вони зустрічаються у таких поважних студіях, як Старкові. Якщо я не піддався цьому, то не так через бажання висловити докір, як через те, що подібні зауваги особливо показові щодо наявності залишків усе ще дієвих концепцій сексуальності. В даному випадку привертає увагу спосіб, у який застарілі погляди на гомосексуальність як тип поведінки подаються в новому контексті, де гомосексуальність розглядається як індивідуальність. Без сумніву, є частка правди в тому, що гомосексуалісти з'являються як *реальність*, формуються як особистості у XVIII–XIX ст. У своїй первісній, пейоративній формі така індивідуальність сприймається як патологія найглибшої частини єства (див. нижче, розділ 14). Але ідея гомосексуальності як відчуженої поведінки, принаймні як чогось такого, що може бути окремішнім від індивідуальності, частково є перетворенням давнішої ідеї про практику сексуальних відхилень — як діяльність, а не індивідуальність. Мабуть, найгостріше ця ідея звучить у коментарях Олівера Бернарда стосовно Рембо: "Не думаю, що його гомосексуальність важлива настільки ж, як його індивідуальність" (*Rimbaud. Collected Poems*, ред. Bernard. — С. XXX). Особистість відділяється від своєї сексуальності.

Поль Клодель, критикуючи Жида, також поєднує старий і новий погляди на гомосексуальність із застосуванням категорії збочення, хоча й у зовсім інший спосіб. Нижче я продемонструю, як сучасний підхід до сексуального збочення, розглядаючи її як індивідуальність, витісняє й водночас зберігає залишки довготривалої, багатогранної теоло-

гічної історії, в якій збочення означає хибність і заблуд. У коментарях Клоделя сексуальний і теологічний аспекти викладено паралельно. На думку критика, Жидова гомосексуальність спотворила його творчу наснагу і саме ество. У листі до Жида, датованому 1926 р., Клодель пише, що “в найфундаментальнішому сенсі слова” той “збився на манівці”. Кількома роками раніше, у листі від 1914 р. він докоряв Жидові за відвертий гомоеротичний пасаж у романі “*Les Caves du Vatican*”. Клодель обурено дорікав Жидові, що “коли статевий потяг не веде до природного наслідку, тобто до репродукції, то це ненормально й огидно”. А пишатися своїми відхиленнями означає “не тільки збочити у чуттях, а й у поглядах і совісті”. Переступ Жида є особливо ганебним, оскільки цей порок на даний час “шириться все дужче й дужче”. А ще Клодель радить Жиду вилучити соромітний фрагмент, він не вгаває: “Я ще раз нагадую: *ви пропадете*. Ви втратите все, ви станете найупослідженішим з вигнанців, відступником роду людського”. До того ж він (не без причини) дорікає Жидові за те, що останній прохав його (Клоделя) не давати приводів, аби його (Жидова) дружина запідозрила істину, тимчасом як сам пише роман, що має розкрити правду всьому Парижу (*Correspondence Claudel/Gide*. — С. 205, 206). Як вважав Клодель, гомосексуальність внутрішньо нищить Жида як особистість, а його мистецтво — внутрішньо спотворює. Про роман “*Les Caves du Vatican*” Клодель писав Жакові Рив’єру таке:

“Ця книга насправді зловісна; будь-яку емоцію в ній, схоже, пригашено. Сюжет не оформлено, незначні події висвітлено як першорядні, їм приділено якусь нездорову увагу, оповідь насичено епізодами, що не мають завершення, сцени сплетено до купи чи, радше, в одну вервечку на загальному тлі абсурду, апатії, подекуди непристойності, що діє як кошмар” (с. 230, 218).

Оскільки Клодель розцінює Жидову гомосексуальність як причину, що спотворила його ество й доробок, отже, він не зміг сприйняти прагнення останнього поводитися у відпові-

дності зі своєю статевою орієнтацією. Те, що Жид відмовлявся приховувати власну гомосексуальність, він теж називав збоченням. Через багато років в одному з інтерв'ю він наполегливо твердив, що "з художньої та інтелектуальної точок зору Жид — ніщо... він являє собою жалюгідний приклад боягузтва і слабкості". Він категорично відкинув припущення інтерв'юєра, що відкритість Жида стосовно своєї гомосексуальності явилась актом ширості й цілісності. Навпаки, наполягав Клодель, Жидова позірна ширість — не що інше, як фальш; а потім додав: "У Жида дзеркальна хвороба. Його "Journal" — це просто низка позувань перед самим собою... Його "Journal" з такої точки зору — пам'ятник неширості" (Correspondence Claudel/Gide. — С. 234–235).

Тут швидше має місце іронія, що виявляє хитромудрі прийоми у спробах показати гомосексуальність у її зв'язках з особистісністю, природністю та ширістю. Як побачимо нижче, Жид не підтримав той спосіб, у який Вайлд прагнув нерозлучно поєднати свої гомосексуальні бажання з *неприйняттям* глибинної моделі індивідуальності, так само й Клодель не повірив Жидовому пориванню злучити свою статевою орієнтацію зі *ствердженням* тої глибинної моделі. Як зауважив Жид, під машкарою своєї уявної нещирості Вайлд був *насправді щирим* (див. нижче, розділ 5); а як зауважив Клодель, під машкарою зовнішньої ширості Жид був *насправді нещирим*, це була тільки поза. Як у Вайлда.

Жан Деле, пишучи біографію Жида замолоду, так само недооцінює гомосексуальність письменника, але з явно виразнішим нахилом у бік консервативного психоаналізу, про що я говоритиму нижче (частина V). Його дослідження розкриває два моменти. По-перше, він присвятив цілий розділ даній темі (під назвою "Поради лікаря"). По-друге, певна дистанція, якої він педантично дотримується як біограф упорядовж всієї розвідки, в цьому розділі руйнується. На його думку, впевненість Жида в тому, що його гомосексуальність є стрижнем особистості, — "оманлива", і якби він не зустрівся з Вайлдом, то річ не в тому, що він не став би гомосексуалістом, але, можливо, не набув би "отої пози зух-

валого педераста, що видає своє збочення за норму" (*Delay. André Gide. — С. 437*). У баченні Деле Жидова сексуальність залишалася "інфантильною", такою, що застигла на рівні між нарцисизмом та гетеросексуальністю. Деле провадить далі: "Такий... нарцисизм є типовим для переважної більшості педерастів: «Опираючись на нарцисизм як на основу, вони шукають у молодих людях свій власний образ»" (с. 429–430, 426; цитату взято з: *Freud. Three Essays on the Theory of Sexuality*). Одне слово, Жид слабував на "гомосексуальний невроз... що піддається лікуванню, принаймні у наш час" (с. 441).

Критикуючи Жида з позицій того самого есенціалізму, який той намагався використати, Клодель і Деле продемонстрували всю складність такого використання. І все ж і Жид, і багато хто після нього робили спроби трансформувати есенціалізм, що в кінцевому підсумку стало вирішальним виміром у сексуальній революції. По суті, ця тривала, заплутана історія намагань звільнити радикальний есенціалізм від його консервативних варіантів є в ширшому масштабі особливо характерним прикладом культурницьких змагань.

Природа: (незаконне) запозичення та гомосексуалізм

Сучасна літературна критика і культурологія нерідко відкидають есенціалізм, хоча й роблять це здебільшого з теоретичних позицій, що саме по собі не є історичним, а радше антиісторичним, і, певною мірою, як це показала Даяна Фас у своїй праці "*Essentially Speaking*", — за положеннями того ж таки есенціалізму, яким ці теоретики гребують. Справді, автентичність особистості діє як підкатегорія реального, природного, істинного стосовно категорій, які поступаються тільки перед божественним як принципом творення індивідуальності і, відповідно, — репресивного витіснення відмінності й самості; ми побачимо далі, що індивідуаль-

ність закорінено у розмежуванні між фактично відмінним *та* між тотожним і найближчим. Це — принципи, що постають з (натуральної) підпорядкованості підлеглих, у загальноприйнятому (істинному) порядку (реальних) індивідуальностей. Оскільки це не викликає сумніву, то цілком зрозуміло, чому Гай Гокенгем ще 1972 р. писав: “Коли Жид у своєму «Коридоні» силкується показати таку гомосексуальність, що має біологічні початки, і при цьому порівнює людину з іншими істотами, то він сам нерозважливо потрапляє у пастку, що криється в необхідності виражати свої бажання у такий спосіб, начебто вони постають з природи” (*Hocquenghem. Homosexual Desire.* — С. 48).

У реальному житті або, радше, в історії це відбувається з більшою розважливістю. У роботі Франца Фенона “Чорна шкіра, білі маски” (1952) є зворушливий розділ, де описано невдалі спроби автора витворити науково обґрунтований, суттєвий образ особистості темношкірої людини, історії культури її раси, що виключав би расистські стереотипи, притаманні неграм. При цьому він намагався “на рівні ідей та інтелектуальних зусиль окультурити самосвідомість негритянської раси”, що врешті-решт було цілковито спростовано і перекреслено Жаном-Полем Сартром у нижченаведеному уступі, де він подає таку самосвідомість як другорядне поняття в діалектиці становлення людського роду:

“Фактично самосвідомість негритянської раси являє себе як другорядне поняття, що розвивається за законами діалектики. Її провідною ідеєю є теоретичне і практичне ствердження зверхності білої людини; позиція самосвідомості негритянської раси, розцінювана як антитеза, створює негативістський момент. Але такий момент не є самодостатнім, і негри, що вдаються до такої позиції, добре це усвідомлюють; вони розуміють, що дану ідею можна використати для підготовки і створення (або синтезу) безрасового людського суспільства. Відтак самосвідомість негритянської раси у своїй основі є знаряддям самознищення; ця ідея — не висновок, а проміжна теза, не кінцева мета, а засіб” (*Sartre*; цит. з: *Fanon. Black Skin, White Masks.* — С. 133).

Сьогодні було б доцільним перечитати цей розділ у Фенона, живучи в інтелектуальному оточенні, коли декотрі прибічники деструктивних методів, хоч би якими ревними антигегельнянцями вони врешті виявилися, все ж повторюють Сартрові тлумачення самосвідомості негритянської раси і спростовують необхідність реверсії двоїстих понять (нижче, розділ 4); живучи в оточенні, де, власне, субстрат засобів і потенцій суспільства та його традицій фактично ліквідовано; тобто в оточенні, де саме бажання як таке є імперативно "переписане" у формі наслідку домінації і вже не є витоком спротиву; в оточенні, де бажання все ще може розглядатися як джерело спротиву тільки тому, що з плином часу воно скорше руйнується, ніж вивільнюється¹.

Так само корисно було б пригадати, як Жид намагався "натуралізувати" чи то есенціалізувати бажання, що перегукується зі спробами Фенона уявити собі сутність самосвідомості негритянської раси, які, врешті, привели до виразного усвідомлення власного ества, що не є засобом втечі від політики, а є достатнім підґрунтям для опозиційної діяльності. Ба більше, як ми це помітили у випадку з Жидом і те саме побачимо в дослідженні "Криниця самотності", — іноді найсильнішим спротивом домінантній культурі виявляється посилення на природний чинник: ствердження ідентичності/однаковості може в певних аспектах розкрити межі природного, що виявляється особливо шкідливим; це можна продемонструвати, наприклад, на тому, яким чином припущення щодо природної вищості залишаються і *мають* залишатися, коли гетеросексуальність усе ще (як і завжди) протистоїть гомосексуальності. Отже, ніщо з наведеного не підтверджує необхідності політики есенціалізму, для нашої пори і місця. Я ж пропоную: по-перше, коректно поставитися до людських історій, пов'язаних з гомосексуальністю, й уникнути при цьому її девальвації через затеоризованість; по-друге, визнати в ній ті шляхи, якими есенціалізм виразно виявив себе для упосліджених груп, на відміну від його ж варіантів, сприйнятих панівними групами; по-третє, відзначити, наскільки вивчення історії есенціаліз-

му сприяє баченню суспільної динаміки, що скеровується як на послух, так і на зверхність.

За іронією долі, цей момент відіграє особливо важливу роль для груп, включно із сексуальними меншинами, які найбільше страждають від "природи". Люди і групи, що займають підпорядковане становище, усвідомлюють, що без критики теорій їм було б важко вести боротьбу у сфері культури, але й спростування домінантних ідеологій на академічному рівні не увінчується разючим їх перетворенням, принаймні у швидкому темпі, причому самі темпи цього процесу можуть становити вирішальне значення для упосліджених: інколи це може бути питанням життя і смерті і незмінно — питанням виживання й вивільнення. Таким чином, вони надають перевагу іншим стратегіям, включно з тими, що, на мою думку, перегукуються із стратегією Андре Жида, а саме: запозичення панівних ідеологій. Можна простежити продовження цієї тенденції на матеріалах розвідок, написаних після Жида. Тут варто назвати лише кілька з великої групи праць, створених у ХХ ст.; причому деякі з них стали предметом полеміки, інші зажили лихої слави, і всі вони тепер визнані як показові зразки гомосексуальної думки. Я не розглядаю ці тексти як породження "голубої" вразливості і не вважаю, що вони створюють якийсь унікальний жанр, радше вони складають розпорошену сукупність і об'єднуються тільки спільним баченням пригніченого (включно з самопригніченням) бажання, свідомості, конфліктів, поневірянь і, вибірково, — вивільнення.

Розглядаючи ці доповнення у світлі сучасної стурбованості через наявність маргінальних груп, я часто був вражений тим, як у них повсякчас зосереджується увага на дилемах, притаманних маргіналам, надто дилемах, які я вже окреслював у зв'язку з особистостями Вайлда і Жида: яка стратегія виявиться успішнішою — вдатися до радикальної критики панівної культури і тим самим піддатися ризикові політичної анігіляції (або принаймні бути витісненим з політичного життя) чи узаконити своє існування на її засадах, ідучи на ряд компромісів (втім, без гарантії), які з цього ви-

пливають? Хоч як сильно відрізняються ці стратегії, кожна з них представлено досить повно. У подальших розділах буде приділено увагу стратегії, пов'язаній з Вайлдом; тепер зупинимося на спробах привласнити природу як пояснення статевого збочення, як це було зроблено у випадку з Жидом, а також покажемо всі форми спротиву, на які незмінно наштовхуються подібні спроби.

Злочин супроти Бога і природи

Вище говорилося про відокремлення (за певний історичний проміжок) концепції "гомосексуальності" від поняття "поведінки" й асоціювання з поняттям "індивідуальності". Зроблений у XIX ст. основний, специфічно "науковий" внесок у вищезгадане відокремлення передбачав аналіз гомосексуальності вже не як гріховну й порочну звичку, а як, головним чином, природжену аномалію. Тут варто ще раз наголосити, наскільки важливим є те, що стара концепція залишається активною в межах нової. З великого числа таких робіт я піддав аналізу одну, що має відношення до інших тем, які становлять для мене певний інтерес. Ідеться про розвідку, написану автором, про якого піде мова нижче, у розділі 17.

У статті, що вийшла друком 1954 р., Норман Мейлер піддав критиці власну тенденцію, яка переважала в його ранніх творах: вбачати органічний зв'язок між гомосексуальністю і злом. За його словами, доти така асоціація виглядала "достеменно природною і символічно справедливою". Але тепер він відчуває, що, цілком можливо, подібне сприйняття випливає зі страху перед власним прихованим нахилом до гомосексуальності. У пізнішому перевиданні цієї статті він додає кілька рядків, пояснюючи попередню редакцію так: "Мною керував страх перед гомосексуальністю, і це спаралізувало мої творчі сили"; і ще він там говорить про "нескінченне плетиво умонастроїв і розчарувань, а для багатьох це і є прихована гомосексуальність". Він усвідом-

лює, що, аби зрозуміти “лихі риси гомосексуаліста... доводиться глибоко зануритися в заплутані, нерідко заповнені нечистотами закамарки пам’яті, де секс і суспільство співіснують у своїй мертвотній діалектиці” (*Mailer. Advertisements*. — С. 200, 203, 199).

Взявши до уваги дату й місце, де записано це спростування сповіді (США), відмітимо його значущість. Але, як типова сповідь, вона все ж передбачала дещо дразливіший аналіз. Який же висновок можна зробити, подибуючи повсякчас двоїстий підхід Мейлера до гомосексуалізму, а подекуди й відвертий осуд, що прозирає у пізніших його творах? Певна річ, розглядаючи Мейлера і гомосексуалізм, можна було б ще багато чого додати. Гершель Паркер наводить приклади, як Мейлер у своїй “Американській мрії” вдається до аналізу гомосексуальності і чоловічої психології, але в перевиданнях ці місця вилучено². Втім, згадане побоювання прихованої гомосексуальності — це тільки частина проблеми, частина зусилля, витраченого на погамування [бажання]; пізніше Мейлер висловлює думку, що той, хто спромігся погамувати свою гомосексуальність, заслуговує на право не називатися гомосексуалістом³. Аналіз гомосексуальності у творах Мейлера з’ясовує набагато більше, ніж того вимагає його власна причетність до цієї проблеми; як побачимо далі, у сексуальній етиці Мейлера, а ширше — у його культурологічному трактуванні, гомосексуальність виступає своєрідним чинником у його загальній суспільно-політичній ідеї гендерних відносин (див. нижче, розділ 17). Зайняти правильну позицію — ліберальну чи будь-яку іншу, зі щирістю аж до визнання можливості власної прихованої гомосексуальності — то є один з найпривабливіших інтелектуальних викрутів у рамках, що їх накладає добропорядність.

Саме тому, що панівні інституції не в змозі обійтися без ідеї гомосексуальності, її вживано загалом як символ зла і чогось неприродного за своєю суттю. У дослідженні, датованому 1977 р., Джефрі Меєрс відзначає: “Велика сила недооціненого роману Конрада [“Перемога”] полягає в тому,

що він використав тему гомосексуальності, аби змалювати вихолощені емоції Гейста і його відразу до життя" (*Meyers. Homosexuality and Literature.* — С. 89). Така критична оцінка не випадкова з боку автора, для якого наявність гомосексуальності у мистецтві означає передовсім сексуальну проблему самого митця, "сублімовану й пережиту" в його/її творі. У цьому зв'язку Меєрс доводить, що заслуга гомосексуального роману — це його "стримана, езопівська мова, алюзія і недомовленість". Коли стало можливим говорити про гомосексуальність більш відкрито, на його думку, це потягло за собою хворобливу недвозначність, і, як наслідок, "емансипація гомосексуалізму призвела до занепаду творчих сил такого художника". Як приклади, він наводить твори Жене, Бароузза, Речі та інших (с. 1, 3).

Така занижена оцінка викликає кілька заперечень, причому одне з них *прямо* стосується проблем, висвітлюваних у цьому розділі. Подібно до Мейлерового спростування сповіді, вона вичленовує проблему і тут-таки ухиляється від її аналізу. Як добропорядність визнає якусь конкретну правдивість, що затуманює інші істини, більш-менш притаманні цілісній особистості, так само й світобачення митця-гомосексуаліста, що перевтілює свої бажання у шедеври мистецтва, не враховує значення (і не обов'язково для мистецтва) суспільно-політичних аспектів в історії гомосексуальності. Зосередженість на психодинаміці ще не може доконечно вважатися хибною; недоліком такого підходу є в основному низка припущень, за якими психологія розглядається як наукова дисципліна, що тягне за собою типові, подекуди просто вульгарні спрощення, що відзначав Меєрс та й чимало інших дослідників. Існує думка, що найдоцільніше проводити аналіз у пунктах перетину категорій психічного і суспільного. У таких пунктах ми бачимо гомосексуальність у певному поєднанні з гетеросексуальністю, що виходить за межі суспільного (тобто сприйняття гомосексуальності як демонізованого іншого, символу зла тощо), а також — за межі психічного (погамована/перевтілена гомосексуальність тощо); скоріше її характеризує близькість, у якій по-

еднуються суспільне і психічне, трансформуючись прийнятним і зрозумілим чином.

Дана тема є предметом дослідження, починаючи з розділу 4 й далі; але, як попередній приклад, розглянемо аналіз повісті “Дракула”, здійснений Кристофером Крафтом, де він вбачає “витіснення бажань, типове як для даного тексту, так і для всієї сексуально стурбованої культури, чийм породженням він і є”, в силу чого “опосередковане гомоеротичне бажання доходить до читача у вигляді потворної гетеросексуальності, представленій як збочення нормальних гендерних відносин”. Крафт вбачає в цьому еротичну роздвоєність, “суперечливу потребу вивільнити й притлумити бажання”, що через свою непогамовну рухливість загрожує розхитати статевої відмінності. Крафт прочитує текст “Дракули” як характерний або навіть гіперболізований взірць стурбованості вікторіанського суспільства, викликаній можливістю розмивання статевих ролей (Kiss Me... — С. 110–112, 117). Гомоеротичне досліджується в межах гетеросексуальності й через неї, причому це здійснюється коштом крайньої нестабільності. Часто-густо стереотипний образ гомосексуаліста витримується в тонах, забарвлених злом і ненатуральністю, лише з однією метою: уникнути такої нестабільності, хоча й загалом не дуже успішно: “Будь-яке зусилля ізолювати, знайти причини появи, применшити значення «оскверненого» гомосексуаліста — просто ставить його в центр уваги мрій наяву” (*Hocquenghem. Homo-sexual Desire.* — С. 38).

Від збочення до автентичності: “Криниця самотності”

За жодних обставин стереотипи не виявляються так різке, як у випадках, коли гомосексуаліст зажагне повернутися до природних відносин. Роман Маргарет Редкліф Гол “Криниця самотності” (*Marguerite Radclyffe Hall. The Well of Loneliness*, 1928) критика часто наводила як жалюгідний

приклад такого навернення. В образі головної героїні — активної лесбійки Стівен — авторка намагалася ствердити обмежену легітимність гомосексуальності через її оприроднення. Така позиція перегукується з тими сучасними “науковими” теоріями, що переносять гомосексуальність з царини злочину і зла в царину медичних проблем. За цими теоріями, тепер відомими як медична модель, гомосексуальність потрактовується як відхилення у природі, що дістало наукоподібний ярлик: вроджене збочення. Тут мається на увазі відхилення від норми, але все-таки в межах природного. У певному сенсі це виглядає сумнівною легімітизацією: просто відверте зло перетворюється на жалюгідність.

Втім, узятий в історичній перспективі, тобто не як статична сцена, а як сходінка в суспільному процесі, даний приклад означає набагато більше. На думку Джефрі Вікса і Со-ні Руель⁴, роман “Криниця самотності” допоміг ініціювати зворотний дискурс у тому самому значенні, що й навіяний працями Фуко: лесбійки отримують можливість самоідентифікації, часто-густо вперше, хоча й у термінах, що виражають негативне ставлення. Не в одну мить, а скоріше поступово вони виробляють термінологію і самосвідомість, що розвиваються далі та сприяють вирішальному зсуву у світобаченні людей: від прецеденту, що легалізує сприйняття, до радикальної критики ідеологій, спрямованих на неприйняття.

У романах, подібних до “Криниці”, процес автентизації неавтентичного спрацьовує через охоплення, витіснення і заміну негативних уявлень позитивнішими, запозиченими з панівної ідеології, що в процесі застосування зазнали трансформації. Масштаб подібних перетворень залежить від історичних умов та різноманітних кінцевих наслідків стосовно тлумачення того чи того явища, яке по ходу дії передбачити неможливо. Редкліф Гол вдалося не тільки запозичити “авторитетність” з медичної моделі, що дало змогу перемістити гомосексуальність із царини зла в царину природи, але й блискуче долучити її до сукупності позитивніших ідентифікацій, так само узурпованих у панівної культури.

Як зазначає Джин Редфорд, Гол наближається до сучасних біологічних і психологічних дискурсів і до того ж піддає сумніву релігійний погляд на гомосексуальність як на гріх та відразу, однак також запозичує дещо з релігійного дискурсу за тематикою мучеництва:

“Давши своїй героїні ім’я християнського мученика, показавши її вигнання з раю (Мортон), проводячи паралель між раною, яку дістала Стівен на війні, з “Кайновою печаттю”, порівнюючи її відвідування паризьких нічних клубів з Дантовою подорожжю до пекла... Гол несхибно веде читача до завершальної сцени: у розв’язці змальовано страту Стівен, подібно до Спасителя, на хресті — її розп’ято за таких, як вона сама” (*Radford. An Inverted Romance.* — С. 106–107).

На додаток Стівен здійснює “вкрай емоційно напружене жертвоприношення: вона зрікається своєї коханки Мері”. Редфорд доходить висновку, що в “Криниці” поєднано елементи релігійної приповідки, історії хвороби, роману на тему соціального протесту та оповіді про гомосексуальне кохання; у творі незбагненим чином переплелися романтика й реалізм і значно менше висвітлюються погляди, опозиційні до панівної культури (с. 108).

Поєднавши в образі Стівен (релігійного) мученика і (романтика) аутсайдера, Гол зробила справу надзвичайної ваги: кожна іпостась генерує і підтримує в іншій риси підвищеної чутливості та цілісності, що в очах обивателя, у сприйнятті нормальних людей викликає негативну реакцію: “В особистостей, що стоять на півдорозі між статями, інтуїція настільки гостра, безкомпромісна, активна і вбивча, що нагадує природний катаклізм”, — провадить далі авторка. Стівен здатна на значно глибше почуття, ніж нормальні люди, але це почуття реалізується коштом “незбагненої здатності витримувати страждання” і болісної душевної самотності. Стівен розмірковує: “Коли хоч десь у цьому світі існує абсолютний спокій і мир, то я завжди триматимусь від такого місця подалі” (с. 100, 173, 125).

Якщо багато хто з читачів вбачає в цій оповіді моторошну самоприниженість, то, з іншого боку, — вона виглядає блюзнірством. Збоченка Стівен є не чим іншим, як симбіозом Каїна і Христа, вона переступає Божі заповіді й водночас жертвує собою заради спасіння неосвіченого, загрузлого у міщанстві людства. Стівен подано як людину, що своєю любов'ю і відповідальністю перевищує інших, як особистість, чие чуття морального обов'язку є унікальним. Таким чином, у романі компенсується збочення (упослідженість?) героїні і висвітлюється її вищість (зухвалість?). Твір також відбиває значущий етап повільного занепаду "нормальності" у ХХ ст., чому чиниться відчайдушний спротив. Хоч би якою це могло вважатися дивовижною, але чимало подальших зрушень в історії емансипації відносин між статями й радикальних підходів до гендерних проблем ретроспективно простежуються як запозичення того, на що вперше зважилася Гол; це стосується навіть тих наслідків, що викликали в авторки відразу, як, скажімо, ідея про те, що сексуальне збочення є потенційно революційним засобом, здатним призвести до повалення корумпованого й агресивного центру силами маргіналів-збоченців.

Ясна річ, з іншого боку, подібні незаконні запозичення виглядають консервативними, подекуди реакційними асоціаціями. Коли особа, що має певні відхилення від норми, до того ж позбавлена законного місця в суспільстві, заявляє про свою більш істинну автентичність порівняно з нормальними його членами, то така автентичність хоч-не-хоч має спиратися передовсім на ті самі духовно-моральні категорії, що вивели цю особу за межі норми. Для свого оточення Стівен — "істинний геній, скутий ланцем, скутий своєю плоттю, тонка духовна організація, що страждає під тягарем фізичної матерії" (с. 225), а для себе вона — вкрай знівечена і спотворена душа, жертва Господнього гніву. Він допустив наше осквернення при сотворінні (с. 243). Консервативний характер цих категорій виявляється в тому, що в романі загалом схвалюються класові привілеї та патріотизм, які підтримуються "непорушними законами служіння

й обов'язку" (с. 339), а також у сліпій покорі перед ще одним непорушним законом, цього разу природним, що розмежовує чоловічу й жіночу статі. Наслідком цього є те, що лесбійство дістало своє вираження в образах безпліддя і яловості, до того ж авторка, вибудовуючи для подальших операцій певне поняття чоловічості, здається, не усвідомлює до кінця тієї ролі, яку відіграє при цьому, на противагу природі, класова сутність. Як тонко зауважила Рюль, виховання, що дістала Стівен, творить "довершеного джентльмена" (*Ruehl. Inverts and Expert.* — С. 25).

Але характер Стівен все-таки дещо відрізняється від поняття про довершеного джентльмена, конкретніше, від образу "активної лесбійки". Спираючись на цей вкрай суперечливий образ, Естер Ньютон переконливо захистила Гол від нападників: вона поставила наголос на тих аспектах соціальної політики авторки, що їх не помітили критики (або лишили їх поза увагою навмисне): "Я хотіла б запитати тих, хто засуджує Гол за прийняття сексологічної моделі лесбійства: як же їй пощастило зробити з Нової Жінки, що любить жінку, особу, наділену статтю? ...адже не існує напрацьованого жінками сексуального дискурсу: має місце лише дискурс, що передає чоловіче бачення проблеми, — порнографічний, літературно-художній, медичний. Це все, що є, присвячене жіночій сексуальності. Щоб відверто заявити про свою сексуальність, Нова Жінка мусила вступити у суто чоловічий світ або на засадах гетеросексуальної особистості, як то бачиться чоловікам (емансипе), або як лесбійка у костюмі чоловіка-трансвестита (чоловікоподібна жінка)". Ньютон пригадує, як під час судового процесу над "Криницею" пані Гол була вкрай обурена діями свого адвоката, який всіляко намагався применшити саме сексуальний вимір у лесбійських стосунках героїнь роману⁵.

Якщо авторка твору постала перед дилемою: засвідчити і панівну, й підпорядковану ідеологію, і виявилася нездатною визнати в повному обсязі ту міру, до якої перша руйнує другу, одночасно уможливлюючи її, і, конкретніше, надати певні права своїй героїні-збоченці в категоріях, належ-

них до устрою, який не припускає таких прав, то ми не повинні розцінювати це як невдачу авторки, а радше як подачу власної точки зору, що виявляє суперечності, притаманні тогочасній гомосексуальній субкультурі, і, певно, вони притаманні будь-якій упослідженій групі, що орієнтується більше на ревізіоністську, ніж на революційну політику. Але факт залишається фактом: на тлі гострого протистояння роман започаткував зворотний дискурс, за що й дістав ярлик соромітного, і врешті-решт його було заборонено. Через несприятливу критику, що підігрівалася гомофобними інвективами на шпальтах газети "Sunday Express" (з подачі головного редактора), англійське видавництво розірвало угоду з авторкою "Криниці". Наклад роману, що вийшов друком у Парижі і був доставлений до Лондона, конфіскували, а поширювачі зазнали судових переслідувань, після чого всі примірники було спалено. Тут напрошується парадоксальний висновок: за певної історичної кон'юнктури окремі види нонконформізму, що не вдаються до серйозних порушень закону, а навпаки, намагаються інтегруватися в панівну культуру, врешті караються більше, ніж інші. Аби досягти успіху, слід заявити про своє входження до контексту панівної культури, мови і поняття індивідуальності (хоча й аж ніяк не на рівних правах); узяти в цьому участь також означає забруднити панівну автентичність і чинити спротив її дискримінаційній функції. Якщо визнати, що "Криниця" була принизливою апологією лесбійського кохання, то слід одночасно визнати також, що цей твір був і сміливим словом, і описом жінки-збоченки — образу глибоко релігійного, етичної особистості. Варто взяти до уваги, що лише за кілька років перед описуваними подіями Палата громад ухвалила законопроект, згідно з яким лесбійські стосунки підпадали під дію кримінального права (Палата лордів законопроект відхилила), причому багато хто з впливових політиків підтримав Ернеста Вайлда, який, виступаючи в Палаті громад, затаврував лесбійство як порок, що "розбешує молодих дівчат і... доводить їх до неврастенії й безумства" (цит. за: *Weeks. Coming Out.* — С. 106).

Досить слушно нагадує нам Раймонд Вільямс про різницю між альтернативною культурною ініціативою і такою, що є опозиційною⁶. У різний час субкультури, близькі гомосексуалам, можуть сприйматися за першим варіантом або за другим, іноді — одночасно за обома. Дехто вважає можливим у принципі інтеграцію культури геїв у панівну або принаймні пошук шляхів для сприйняття їхньої культури домінантною. Їхні опоненти доводять, що, оскільки панівний устрій у певному сенсі вимагає засудження гомосексуальності, то така інтеграція неможлива. Дослідження таких авторів, як Деніс Альтман, підтримують загалом останню точку зору. Альтман вважає, що репресії проти гомосексуальності відіграють суттєву роль при формуванні чоловічої солідарності та є психологічним фундаментом чоловічого авторитету і влади практично у всіх сучасних людських спільнотах; а в інституціях, де переважають чоловіки, — як-от збройні сили, — пригнічення гомосексуальності виконує свою формотворчу функцію особливо інтенсивно — звідси й походить ворожість до відвертої гомосексуальності і стурбованість через неї (*Altman. Homosexualization.* — С. 61). Якщо це дійсно так, то, схоже, культура геїв має шанс бути сприйнятою лише за умови фундаментальних змін у суспільстві. На даному етапі суспільство визнає, власне, необхідність засудження гомосексуалізму і всіляко заохочує критику, спрямовану проти таких перемін.

Ворожість, з якою зустріли появу “Криниці”, цілком підтверджує думку Вільямса про складні відносини між опозиційним та альтернативним. Субкультури, що домагаються альтернативного співіснування в межах домінантних культур чи хоча б супутніх взаємин, нерідко сприймаються як такі ж (або й більш) небезпечні, ніж відверто опозиційні. Ототожнення збоченської культури з панівним устроєм парадоксально виявляється таким же небезпечним для нього, як і ототожнення з відверто опозиційною. Трапляється, що в акті запозичення реалій, належних до панівного устрою, упосліджена культура сприймає більше, ніж наразі усвідомлює, і, як правило, втрачає на цьому. Але, з іншого боку,

субкультура може виступити проти панівного порядку недостатньо озброєною й все одно намагатиметься протистояти йому у формі *протилежного* до нього. Це чітко простежується на прикладі запозичення есенціалізму. Історія таких ототожнень та запозичень допоможе нам дослідити ще й концепт іншого, надто його поширення і подекуди неясне використання в культурологічних або чисто теоретичних аспектах (див. нижче, розділи 17 і 21): конкретніше, вона пропонує вирішення питання про те, як страх перед іншим може ґрунтуватися на страхові перед ближчим; річ не в тім, що вилучене залишається суміжним, а в тім, що суміжне набуває такої загрозливої сили, на яку ніколи не буде здатне вилучене. Але слід пам'ятати, що запозичене ніколи не буде простим копіюванням, майже щоразу його супроводжує те чи те ускладнення, перетворення — іноді безпосереднє, іноді опосередковане.

“Гранатові джунглі”: автентичне як супротивне

Роман Рити Мей Браун “Гранатові джунглі” (*Rita Mae Brown. Rubyfruit Jungle, 1973*) вважається другим за популярністю після “Криниці”. У багатьох аспектах його можна сприймати як відповідь на попередній твір, навіть як спростування його ідей, а через це — як мірило лесбійсько-феміністичної свідомості початку 70-х років і одночасно — як її полемічний додаток. “Гранатові джунглі” — гостра і влучна критика гетеросексуального устрою та лицемірства. Змалювавши лесбійство підкреслено позитивно, авторка нерідко демонструє свій життєрадісний гумор. Донести все це до широкого загалу, не вдаючись до апологій, — це досягнення, яке вигідно відрізняє цю книгу від “Криниці”, засвідчуючи також багатогранні зміни, що відбулися в суспільстві впродовж сорока п'яти років, надто протягом десятиліття, що передувало виходу в світ “Гранатових джунглів”. У романі вміщено особливо веселий розділ, у якому героїня-ле-

сбійка Молі подовгу переймається еротичними фантазіями переважно гетеросексуальної пари. У кожного партнера свої міжстатеві еротичні фантазії: жінка, Поліна, уявляє себе не скривдженим Богом джентльменом, якого дуже поважають відвідувачі чоловічого туалету за суто чоловічі принади, тимчасом як Пол (чоловік) мріє про те, як він, будучи жінкою, заходить до жіночого туалету і викликає загальний захват завдяки своїм “невідпорним персам” (с. 206). У цьому складному фетишистському сюжеті також багато уваги приділено Молі, котра з легкістю вступає в “ортодоксальні” лесбійські стосунки з дочкою Поліни Еліс, “яка взагалі не захоплюється еротичними химерами”. Наділена чуттєвістю без комплексів, що протиставляється обмеженому вікторіанському світогляду її матері, Еліс виступає в романі як справжня героїня: “Вона віддавалася пристрасті до кінця, без будь-якої дратівливості, скарг чи примх — *просто була сама собою. А я була собою*” (с. 210; курсив мій. — Дж. Д.).

Зворотний дискурс обійшов ціле коло питань; було застосовано тактику опонента: напівжартома-напівсерйозно збоченці — тобто ті, хто марить сексуальними химерами, має викривлений світогляд і може “закайфувати” виключно завдяки нездоровим фантазіям, — саме вони дістали опис свого ества в гетеросексуальних термінах. Що стосується Пола, хвороблива сексуальність цього персонажа ускладнюється його фізичною відразливістю (зворотний дискурс як реванш). На противагу цьому, лесбійство презентовано без ускладнень і дратливих моментів. Молі й Еліс змальовані як автентичні, самодостатні натури, простіше кажучи: натуральні; це нормальні люди, хоча й неабияк зіпсуті.

Відтак бачимо, що навіть така радикальна критика панівної культури при подачі лесбійства не в змозі обійтися без стратегії запозичень (скажімо, таких понять, як автентичність і цілісність), що було продемонстровано ще в “Криниці”, в романі, де лесбійство представлено як субкультура, що категорично не потребує цього. Крім цього, і в “Криниці”, і в “Гранатових джунглях” подибуємо інші вкрай необхідні для теорії лесбійства запозичення: йдеться про загаль-

ноприйнятті поняття вищості та автентичності, причому це втілюється як у літературному, так і позалітературному контексті. В цьому плані Молі виступає “як симбіоз Тома Джонса з лицарем — поборником справедливості. Вона в усіх аспектах — непересічна особистість: кругла відмінниця навчання, вдатна спортсменка, ефективний лідер свого оточення і до того ж — справжня красуня” (*Faderman. Surpassing the Love of Men.* — С. 406–407). На додаток, вона — безкомпромісний аутсайдер; провінціалка за походженням, через своїх знайомих, вихідців з культурніших верств, вона не раз зазнала гіркоти зради. Врешті вона приїздить до Нью-Йорка, де їй вдається не тільки пережити розчарування й удари долі, але й зберегти незайманою свою душевну цілісність. Справді, її життєздатність, непідробна порядність на тлі користолюбства, дискримінації та злиднів нагадують святість, і це знову перегукується з мотивами “Криниці”.

Природні винятки

1918 р. Жид записує у своєму “Щоденнику” це безсоромне підтвердження, можна сказати — рекламус гомосексуальні бажання:

“Якби Сократ і Платон не любили юнаків, то наскільки біднішою була б Греція, наскільки біднішим виявився б цілий світ!”

“Якби Сократ і Платон не любили юнаків і не намагалися їх задовольнити, то кожен з нас був би на частку менш чутливим”.

Далі він подає чітке розмежування між тим, хто є педераст, содоміт і збоченець. Перший — це “чоловік, який ... закохується у хлопчиків”; другий — це “чоловік, чие бажання спрямоване на дорослих чоловіків”; а третій — це “чоловік, який у комедії кохання бере на себе роль жінки і бажає віддатися”.

Говорячи про свій власний тип гомосексуальності — педерастію, Жид додає своє відоме двоїсте підтвердження, що набере ваги в подальших етапах руху за вивільнення гомосексуалізму: “Мені не досить заявити, що це природно; я наполягаю, що це добре”. Але на тій самій сторінці ми бачимо суворий присуд “збоченцям”:

“А що стосується збоченців, з якими я взагалі майже не спілкувався, то, на мою думку, це єдиний тип, що заслуговує огуди за моральні та ментальні викривлення, і саме на них має падати частина звинувачень, загалом висловлюваних проти всіх гомосексуалістів” (Journals, II. — С. 246–247)⁷.

Отже, Жид натуралізував свої гомосексуальні бажання і додав до цього певну внутрішню класифікацію (що, вочевидь, мало для нього важливе значення), за якою відхрещувався від тих, кого не сприймав як осіб з натуральними нахилами, і перекладав на них принаймні частину відповідальності за ту ганьбу, якої зазнавали гомосексуалісти від суспільства. Перекладання відповідальності є характерним для субкультур як внутрішнє явище і виникає не тільки між панівною культурою і субкультурою в цілому. Франц Фенон висловлює думку, що між субкультурами це також трапляється, адже вони всі зазнають критики з боку панівного устрою (Fanon. *Black Skin, White Masks*. — С. 102–103); якщо запозичити одну ідею з твору Пітера Стелібраса та Алона Вайта “Політика і поетика переступу” (Peter Stallybrass and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*), то це явище можна було б назвати “перенесенням приниженням” (с. 19, 53).

Але тут вступає в дію ще один чинник: річ у тім, що, запозичивши з панівної культури поняття особистості у формі природності та автентичності, що сприймається як єдине ціле, не можна обійтися без запозичення інших, диференційованих понять особистого Я. Особистість набуває як внутрішніх, так і зовнішніх ознак: суттєвісно — таких та інших, і категорично — не інших. Щось подібне відбувається у “Гранатових джунглях”, коли Молі вперше потрапляє до

бару, де зустрічаються активні лесбійки: "Це найдикіша і найбожевільніша річ, яку можна собі уявити. Подумати тільки, чи варто бути лесбійкою, якщо жінка виглядає і поводить себе як *ерзац-чоловік*? Чорт забирай, коли мені заграється чоловіка, то я матиму *справжнього*, а не одну з цих дешевих шльондр" (с. 147; курсив мій. — Дж. Д.). А тут звинувачення в неавтентичності вже переходить на свій власний тип, чи, радше (як це бачимо у Жида), — чітке відмежування від інших як таких, що не належать до саме такого специфічного типу. На обкладинці видання цього роману 1978 р. видавництво "Corgi" вмістило великий напис: "Бути іншим не означає відрізнятися насправді!" Звичайно, якщо не бути винятком — тобто стати іншим.

Святі грішники і столик на одного

Нагадуючи запис у щоденнику, зроблений Жидом за півстоліття до того, уступ з роману "Гранатові джунглі" з описом свідомого самоствердження передає внутрішню дискримінацію, що виразно відмежовує окремий вимір гомосексуальної культури як інший від своєї власної заплутаної суспільної історії страждань, виживання та самоствердження. Протягом цих п'ятдесяти років їхня історія подекуди виринає у вигляді різних романів та повістей, які пропонують читачеві знайомство з потаємним життям гомосексуалістів в особливому, двоїстому аспекті. В кінці роману "Криниця" Стівен і Мері відкривають для себе "палахкий і трагічний світ паризьких нічних закладів, куди вчащають збоченці. Стівен довіку не забуде один бар, оте кубло, де загус настій бездушності, наркотичного сп'яніння і дух смерті; там купчаться спаплюжені рештки людей, розтоптані своїми ближніми, зневажені світом, вони мусили безмежно зневажати самі себе, без усякої надії на порятунок. Там вони сиділи... вразливі, але непоступливі; а їхні очі — годі було забути ті зацьковані, змучені очі збоченців" (с. 424, 434).

Стівен це відчула відразу, все її єство "проніялося пригніченістю й огидою". А втім, набутий досвід викликає і спі-

вчуття, породжене власним бажанням; тут поєдналися осоруга й ототожнення. Та сама глибоко суперечлива картина з двоїстим наповненням: замальовка гетто, населеного гомосексуалістами, зустрічається і в інших творах, навіть у таких різних, як "Криниця" і "Гранатові джунглі", або навіть у таких несумірних, як "Місто і можновладці" Гора Відала, "Помешкання Джованні" Джеймса Болдвіна, "Зілля і плоди" Енгеса Вільямса та "Насолода" Джона Речі. Загалом негативний бік двоїстого сприйняття виступає в цих романах як бридлива реакція на трансвеститів чи демонстративно ефемізованих гомиків: "Брокет патякав без угаву, а його голос все більше набирив жіночного тембру, що завжди було вкрай нестерпним для Стівен. "О, дорогенька!" — вигукнув він, захихотівши на високій ноті... І він безладно, по-ідіотськи почав вимахувати своїми білими пухкими руками" (The Well. — С. 274). Відчувається, що поведження ефемізованих чоловіків викликає огиду не тільки в автора "Криниці", але й в інших, навіть у радикальніших романістів. Підкреслена женоподібність виступає як суттєвісна експресія відчуженої, поверхової, неавтентичної особистості.

У певному аспекті подібні відступи потрібні, щоб зняти відчуження між автором і головним героєм; причому його автентичність формується за принципом від супротивного, тобто розуміється як залишок після того, як на "неавтентичність" проектується вся його мізерія, відчуження й подекуди — ненависть, обернена на себе, що залишає свій карб навіть на куди більш "вивільнених" душах. Насправді такого типу екскурси проектують і формують іншого, неавтентичного героя на тлі того, чия автентичність визначається. Проте іноді, як наслідок такої двозначності, постає дещо більше; дехто з цих інших відчужених (навіть, що це могли б бути затяті трансвестити чи підкреслено женоподібні гомосексуалісти) удостоюються розуміння, що стосується виключно їхнього суспільного відчуження. У тому самому осоружному для Стівен барі, що викликає глибокий розпач, вона знайомиться і вступає в дискусію з Адольфом Бланком, "отим інтелігентним, ерудованим євреєм", що говорить му-

дрі слова і настовхує на роздуми інших; від нього віє співчуттям, і це знову нагадує манеру Христа. Він вважає, що тільки істинно винятковий і відчайдушний збоченець здатен виявити вади брутального переслідування загалом усіх збоченців з боку тих, що вважають себе нормальними; жодне страждання не є даремним, “бо все робиться, врешті-решт, для добра; ніщо не руйнується і не пропадає намарне” (с. 437). Святий грішник з’являється у гетто, і трагічне осяяння — “людина осягає істину через страждання” — актуалізується у царині збочення.

Так само у “Помешканні Джованні” Джеймса Болдвіна на маргіналів сходять осяяння, і через свою сексуальну неавтентичність вони стають духовно автентичними. Але, знову ж таки, лише завдяки внутрішній дискримінації. У такому самому барі, що трапився Стівен у Парижі і був описаний у “Криниці”, головний герой Девід, потерпаючи від гомосексуальних бажань, зустрічає шаленців, що “тріскотять мов папуги”. Йому не вірилося, що вони хоч раз мали з кимось секс, бо “чоловік, який запраг жінки, напевно знайшов би справжню, а чоловік, який запраг чоловіка, напевно не вибрав би жодного з *них*” (с. 24). Згодом з мороку впливля постать і наблизилася до нього; “вузькі стегна рухалися з мертвотною, моторошною хіттю... повіки відблискували тушшю, губи пломеніли помадою” (с. 33). Девід, усе ще безнадійно борсаючись у лабетах норм, усталених статевими відмінностями, натикається на пародійне порушення цих норм; за таких обставин удавати з себе женоподібного гомика було б безглуздо. Девід посилає “це” до дідька; звісно, “воно” навзаєм бажає йому “горіти в пекельному вогні”.

Іншого разу в цьому самому барі до Девіда звертається підстаркуватий, самотній, жовчний гомосексуаліст на ім’я Жак. Він говорить розумні речі, нагадуючи Бланка з “Криниці”. Але теми його розмов інші, без будь-якого стоїчного самозречення і віри в сотворіння. Якщо в “Криниці” відчуження залишається в межах тієї перспективи мучеництва, яка частково і породжує його, то тут починає здаватися, що це бажання — відхилення від норми — може бути реалізо-

ване. Але тепер вимагається не мужність самозречення і толеранції перед лицем нездійсненого й жахитного, як тавро, бажання, а мужність вирватися за межі суспільного осуду, усвідомлюваного в собі як гріх, — Жак наполягає, що Девідова шалена любов до Джованні, хоча й швидкоплинна, неминуче відбудеться, *може* спрацювати: “Ви можете бути разом, не закалявши свої стосунки якимось брудом, ви можете наділити один одного чимось таким, що вам обом дасть користь — назавжди, але за умови, що ти *не* соромитимешся, *не* ховатимешся” (с. 46). Та наразі Девід не може вирватися за межі норми; вони вдвох із Жаком зраджують Джованні, й той помирає⁸.

Хоч би якою трагічною була доля героїв цих романів, що не змогли перебороти руйнівну силу суспільства і своїх власних бажань, вони все ж подавали приклади парадоксальної стриманої цілісності, якої у світі годі було вже знайти. Але якщо їх назвати святими грішниками, то це було б явним спрощенням; цілісність і спасенність ідуть обіруч або навіть у самому річищі душевних мук і спотворення, згенерованих суспільним остракізмом і його внутрішнім виявленням через відчуття невдачі, вини і самоїдства. У цих творах, та й у багатьох інших, гомосексуальність каталізує таке трагічне бачення, навіть якщо саме це слово свідомо чи несвідомо не вживається. Найліпшим прикладом цього можуть бути п’єси Тенесі Вільямса і, меншою мірою, — п’єси Теренса Ретигена⁹. Таким чином, ідея виражається за допомогою протиставлення, як у романі Мануеля Пуїга “Поцілунок жінки-павука”, в якому сама “ординарність” гомосексуальності заплутує не тільки виразні “медичні” терміни, які виражають притлумлення, але й складніші терміни, дотичні до релігії, романтики й літератури, що передають як притлумлення, так і “автентичне” вивільнення. Тепер гомосексуальність витісняється, усуспільнюється таким чином, що відокремлюється від свого значення в тому сенсі, що представляється підкреслено *незначною як така*, й одночасно, за іншими термінами, представляється глибоко значущою. В романі “Помешкання Джованні”, у сценах у

барі, тембр голосу Жака та інших героїв двозначно натякає на визнання гомоеротичних бажань як сил вивільнення, наповнених значущістю, і разом з тим на їхню суттєвісну незначущість.

Упродовж 60-х і навіть 70-х та 80-х років гомосексуальне запілля перетворюється на своєрідний "голубий театр". Там панувало збудження, складалися жваві гондлярські зв'язки, спритніші використовували своїх колег; цей театр став об'єктом вуаеристичного зацікавлення з боку представників традиційної культури і джерелом новацій у стильовій поведінці, причому дещо з цих новацій через комерціалізовані канали неминуче потрапляло до традиційної культури. Романи на кшталт "Криниці" і "Помешкання Джованні" дають уявлення про запілля старого типу, тимчасом як твори "Танцівниця з балу" Голера (Holleran. *Dancer from the Dance*) чи "Голуби" Ларі Кремера (Kramer. *Faggots*) змальовують нову сцену в театрі гомосексуалізму. У затінках його декорацій, часто-густо вибудуваних за ушербною моделлю тими, хто, власне, ніколи не виходив на світ Божий, стояли люди, чії історії сягали в глиб ще старого запілля¹⁰.

У сценах, що відбуваються в барах, у тих творах, де йдеться про геїв та лесбійок, ми також відмічаємо невиразну, наповнену конфліктами, неоднозначну історію запозиченого есенціалізму. Коли б ми розглянули цю історію у зв'язку з "Криницею" і "Гранатовими джунглями", то неодмінно мусили б нагадати про її значення для лесбійської культури та можливості її введення до сучасної теорії лесбійства. Проте тут виникають принципові відмінності.

Монік Віміг

Як нещодавно зазначила Даяна Фас, у теорії лесбійства не простежується чіткої тенденції щодо відмови від практики ідентифікації особистості на основі есенціалізму. Вона слушно зауважує, що це не робить теорію лесбійства примітивною чи реакційною порівняно з її чоловічим аналогом —

теорією гомосексуальності, в якій антиесенціалізм отримав широке схвалення; вірогідніше, “відмовившись від застосування есенціалістської філософії, лесбійки ризикують втратити ще більше” (*Fuss. Essentially Speaking*. — С. 98–99). Мій власний аналіз есенціалізму в лесбійському варіанті починається в тому самому розділі, де відбувається знайомство з есенціалізмом Жида, однак не заради того, щоб підпорядкувати перший другому, а щоб нагадати, що ця традиція є визначальною і в геїв, і в лесбійок, і що далі, то більше.

Не менш важливо й те, що історія запозичення есенціалізму лесбійством показує, що в них він розмаїтіший, складніший і проблематичніший, ніж це визнають критики. Справді, ця історія свідчить про те, наскільки оманливим може бути концепт есенціалізму, сприйнятий як прикриття: нагадаймо — це так само, як прочитати теорію через історію. Поглянемо, як до цього підходить теоретик лесбійства Монік Вітіг. Тут може бути доречним коментар Даяни Фас: якщо Вітіг є прибічницею есенціалізму в теорії лесбійства, то на цій теорії неминуче позначиться безкомпромісний матеріалізм, і вона зазнає певних змін. Це конкретніше виражено у провокативному вислові Вітіг про те, що лесбійка — взагалі не жінка.

Що важливіше, Вітіг не прагне легітимізувати лесбійство в межах панівних норм; скажімо, вона не намагається натуалізувати лесбійку чи подати її за есенціалістською нормою як таку, що й решта жінок, чи взагалі як гетеросексуальний суб'єкт. Натомість у теоретичних викладах Вітіг лесбійку представлено поза цими нормами і в опозиції до них. Вона наполягає, що категорія сексу та її похідні, як, скажімо, гендерні стосунки, статеві відмінності, поняття “жінка”, “чоловік”, — не є природними чи біологічними реаліями. Все це — ідеологічні конструкти, наслідки агресивного дискурсу гетеросексуальності. Взяти їх до уваги у будь-якій формі — означає схвалити їх. Звідси випливає, що для Вітіг не існує такого поняття, як специфічно жіноча писемна творчість. Не погодитися з цим — все одно що радо визнати факт підпорядкування жінок і “погодитися з тим, що жінки не належать історії, а їхня творчість — це

щось несуттєве" (*Wittig. The Point of View.* — С. 63). Можна і слід "відмовитися бути жінкою" й докласти всіх зусиль, аби скасувати всі похідні категорії від сексу. Цей бунт, власне, полягає в тому, щоб у контексті так званих природних відмінностей відшукати суспільні протиріччя і, усвідомивши, скасувати їх (*Wittig. The Category of Sex.* — С. 64).

Отже, виходить, що лесбійка стоїть поза статевими нормами, у буквальному розумінні, ці норми її не стосуються: "Жінки — то частина чоловіцтва. Відтак лесбійка має бути чимось іншим — не жінкою, не чоловіком, не продуктом природи, а продуктом суспільства, оскільки в суспільстві немає місця природі" (*Wittig. One is Not Born a Woman*). На думку Вітіг, "було б хибним говорити, що лесбійки товаришують, кохаються, живуть із жінками, бо поняття "жінка" стосується лише гетеросексуальних систем мислення та гетеросексуальних економічних систем. Лесбійки — не жінки" (*Wittig. The Straight Mind.* — С. 438). Так само, "лесбійство наразі забезпечує єдину суспільну форму, за якої можливе вільне життя" (*Wittig. One is Not Born a Woman.* — С. 49).

З одного боку, Вітіг не підтримує універсалізм та есенціалізм у метафізиці, особливо "застиглий дискурс стосовно вічних сутностей", що легітимізує гетеросексуальну тиранію і, відповідно, — антиісторичне, огульне тлумачення психоаналізу (*Wittig. The Straight Mind.* — С. 435, 437–438). З іншого боку, вона виявляє гуманістичний підхід як до есенціалізму, так і до універсалізму. Критикуючи марксизм за невизнання суб'єктивності за окремою особою серед представників пригнічених груп, вона все ж відстоює нове, матеріалістичне тлумачення суб'єктивності: "Оскільки жодну особу не слід розглядати у вкрай звуженому плані — лише як жертву упослідження, — то перед нами постає історична необхідність: покласти на самих себе місію стати індивідуальними суб'єктами історичного процесу". Ця "нова особистісно-суб'єктивістська дефініція людства загалом" може існувати виключно поза категоріями статі й насправді передбачає їх скасування (с. 51–53). Для Вітіг, "коли хтось скаже *Я* і, діючи за вказаною методою, по-своєму ви-

користовує весь мовний запас... то... цим самим здійснює найвеличніший акт індивідуалізації", що можна вважати найціннішим досягненням людини; говорячи "Я", кожний стає "абсолютним суб'єктом... безстатевим, універсальним, всезагальним" (*Wittig. The Mark of Gender.* — С. 6).

Розглядаючи цей момент, критики зазвичай звинувачують Вітіг в есенціалізмі. Значно менше вони відзначають те, як Вітіг користується запозиченими категоріями есенціалізму й універсалізму в царині, що найбільше її цікавить, — у її розвідках. Саме там вона підкреслює значущість субкультури інтервенції. У творі "Знак роду" (*"The Mark of Gender"*) вона обережно моделює дискусію щодо власного творчого доробку, вдатно впроваджуючи стислий виклад поглядів Маркса та Енгельса, дотичних до даної проблематики, що "кожний новий клас, який бореться за владу, якщо тільки бажає досягти успіху, мусить презентувати свої інтереси як інтереси всього суспільства або ж подати свої інтереси на рівні ідей, які цей клас має сприйняти у формі узагальнення своїх прагнень". І тут автор повинен відігравати провідну роль, оскільки, щоб зруйнувати категорії сексу й відновити "індивідуалізоване Я, слід провести не більше — не менше, як радикальне перетворення мови в цілому (*The Mark.* — С. 9, 7). Таке перетворення — точніше, визнання лесбійського суб'єкта як абсолютного Я, є провідною лінією твору Вітіг "Тіло лесбійки" (*Wittig. The Lesbian Body*). Натхнена Прустом, який у романі "У пошуках втраченого часу" "зробив «гомосексуаліста» стрижнем категоризації для загального поширення" (*The Point of View.* — С. 65), вона наполягає, що твір, написаний представником меншини, досягне поставленої мети лише тоді, коли "зможе подати погляди цієї меншини як всезагальні". Роман Пруста виконав це завдання; досить вдалими в цьому плані можна вважати також менш відомі, але й однаково значущі студії Джуни Барнс. Творчість цих двох авторів перевертає "текстуальну реальність нашого часу" (с. 66).

У тому, як Вітіг оперує досить точним, хоча й надміру вживаним поняттям універсальності, є щось таке, що ви-

кликає захоплення: мовляв, жінкою не народжуються, жінкою стають; а відтак дехто може і не захотіти бути/стати жінкою; фактично лесбійка — вже майже не жінка, вона стоїть поза системою “природних” статевих відмінностей, які, власне, створюють жінку і які можна і слід скасувати. Якщо ж це — есенціалізм, то такий есенціалізм, що зрікається “природи” і тому не спрацьовує чітко в аспекті “природних винятків”, про що йшлося вище. “Тематика, в центрі уваги якої є меншини, на відміну від традиційної тематики, не вважається самодостатньою, її протяжність у просторі можна описати за аналогією з колом Паскаля, центр якого міститься скрізь, а периферія — ніде” (The Point of View. — С. 65). У своєму попередньому есе вона зазначає, що скасування статевих відмінностей означатиме, що більше не буде двох статей, не буде й однієї статі: буде стільки статей, скільки осіб (Paradigm. — С. 119). На думку Роланда Бартеса, котрий відстоює подібне твердження, у даному конструкті йдеться не про гомосексуальність, а про множинну гомосексуальностей, і саме їх розмаїття спотворює двоїсту логіку статевої відмінності (Roland Barthes. — С. 69).

Спритне маніпулювання

Ясна річ, романи на кшталт “Криниці” й “Гранатових джунглів” не просто пасивно відбивають “реальне”, хоч би чим або ким воно було, вони — спритне проникнення в культуру. Звичайно, те саме можна сказати й про більшість інших творів, навіть (чи надто) про ті, чий статус “високоінтелектуальних” швидше за все потьмарює реальність. Менш очевидним виглядає те, яку значну роль відіграли подібні твори й література взагалі у тривалій і безперервній боротьбі за легітимізацію гомосексуальності. Популярні романи означеного типу відбивають переміни в суспільстві і, крім того, самі виступають провісниками перемін; література посприяла оформленню певних дефініцій, що було запозиченням, зворотним дискурсом з боку гомосексуальності. Однак

не важко передбачити, що таке завдання можна здійснити, лише заграючи з універсалізмом, про що говорить Вітіг. Намагаючись запозичити певні поняття у панівної культури, автори — представники меншин — мають певні здобутки і водночас наражають культуру на небезпеку. Одним з наслідків відмови від таких спроб може бути те, що їхню працю або зневажать, або сприймуть як примітивну апологетику своїх ідей. Вітіг переконливо показує, яким чином текст, створений представником меншини, може досягти статусу твору, насиченого суспільною тематикою, і привернути увагу до певної суспільної проблеми. В такому аспекті твір “відхиляється від своєї первинної мети, яка полягає у зміні текстуальної реальності, в межах якої він створюється”; такий твір уже не може здійснювати саме ту “політичну акцію”, на яку його було передусім націлено (The Point of View. — С. 65).

Ця підтримка естетичного не перекреслює політичних вимірів літератури, а радше протистоїть їм: естетичне/політичне — загальноновизнана властивість літератури. Важливо піддати сумніву це протиставлення, що підтверджується тим фактом, що естетичне або, як його ще представляють, — мистецьке, тобто позаполітична діяльність, — може так само виявитися глухим до цілей і завдань, окреслених Вітіг. Гомосексуальність приймається, але тільки як засіб для здійснення чогось вартіснішого, універсальнішого. Весь час говориться про те, що декілька санкціонованих гомосексуальних романів здобули певне естетичне схвалення виключно завдяки потворності описуваного предмета. Протягом 1960-х і 1970-х років це стало стимулом та умовою для появи величезних накладів у дешевих обкладинках. Привертають увагу рекламні анотації, що сприяли популярності таких творів. На паперовій обкладинці роману Мері Рено “Візничий” (*Renault. The Charioteer*), випущеного 1977 р. в серії “New English Library”, надруковано анотацію газети “Observer”, у якій пояснюється, що контрастне поєднання дешевого оформлення зі змістом книги застосовано як стратегічний маневр для приваблення масового читача:

“Переважна більшість книжок на дану тему викликає лише почуття жалю, тимчасом як даний твір претендує на більше: окремі розділи, утворюючи єдине ціле, приводять до напруженої кульмінації, і ми розуміємо, це — справжній роман, а не просто такий собі романчик про гомосексуалів”.

Отже, завдання, що поставила перед собою Вітіг, справді складне. Але його актуальність підсилюється тим фактом, що сучасна література відвела письменниці досить не вигідне становище: мало того, що сьогоденна проза створила негативний образ гомосексуала, вона бере активну участь у формуванні таких образів. Книга Ліліан Фейдерман “Перевищити чоловіче кохання” (*Faderman. Surpassing the Love of Men*) розкриває, як у прозі XIX–XX ст. — нерідко в умовах конкуренції з сучасною емпіричною дійсністю — героїні лесбійки показані як хижі створіння, що рвуться до влади, піддають тортурам і спокушають невинних людей (“*Surpassing*”, особливо част. 2 і 3).

Вітіг має рацію ще в одному: якщо гомосексуальність демонізується, виправдовується чи стверджується, то проблема завжди значно переростає просте питання, який це має бути образ: позитивний чи негативний? Ідеї, висунуті в тексті “Криниці”, пізніше виявили себе дедалі сильніше на всіх рівнях культури, їх фіксують історики статевих стосунків; конкретніше — деякі виміри західної культури як такої зосереджуються на проблемах сучасної гомосексуальної особистості. Хоча таке твердження буде поверховим та узагальненим, проте однаково слушним: сучасна історія західної культури зазнавала і продовжує зазнавати інтенсивного впливу гомосексуальних культур, і цей факт має місце не в останню чергу через те, що гомосексуальну особистість силоміць втиснуто в рамки її гетеросексуального двійника. Але завдяки цьому ми наблизилися ще до однієї теми: відтепер я переконаний, що література, яка представляє гомосексуальну культуру, завжди політична. Тобто вона щонайменше є осередком і засобом вираження суперечливих ідей та викладок, що пройшли складний шлях і мають певний вплив на життя людей. Я тут не маю на увазі тільки те, що читання й літературна

творчість сприяє вдосконаленню особистості (хоча це також може відбуватися й такі відбувається); річ у тім, що літературна творчість і критика справляє вплив на своїх авторів у дещо іншій площині. Що ж до гомосексуалів, то страждає їхня свобода, страждає той людський тип, до якого вони належать чи мають належати; зазнає впливу також проблема їхнього виживання чи загибелі (в метафоричному розумінні, духовному чи буквальному). Тож викликає подив, що цей наголос на глибинних політичних вимірах літератури так часто наштовхується на критику, що, мовляв, подібний підхід применшує значення літератури. Особисто я з цим погодитися не можу¹¹.

Саме через політичні аспекти "Криниця" й дотепер зберігає гостроту протиріч. Фейдерман наводить один з відгуків на цей роман: "Примірник цієї книги... я побачила в бібліотеці і вперше в житті відчула пекучий сором за свої почуття до жінок" (с. 323). У Вікса ми подибуємо посилання на іншу цитату: "Коли... я прочитала ["Криницю"], це подіяло на мене немов осяяння. Я впізнавала власні думки в кожному рядку. Читаючи, я виплакала море сліз, і це зміцнило мою впевненість, що я належу до гомосексуалів" (цит. за: *Coming Out*. — С. 101; *Sex, Politics and Society*. — С. 117). Подібні відгуки, а також розходження у наведених думках вказують на те, що за активною підтримкою (хоча й до болю двозначною) таких, як ми, що зринає з рекламної фрази на обкладинці "Гранатових джунглів": "Бути іншим не означає відрізнитися насправді!" — приховано цілу історію незавершеної боротьби, а також — низку фундаментальних філософсько-політичних проблем. Складається враження, що ця реклама додає нам упевненості в тому, що, переходячи з темних віків у добу Просвітництва, ми можемо забути історію. Насправді це не так. По-перше, не вирішено двозначне питання: чи це означає, що ми "насправді" всі відрізняємося, чи всі однакові? Якщо ж ми однакові, то це буде звільненням чи поневоленням? А хто все-таки залишається винятком в умовах загальної однаковості чи загального обоження відмінності? Чим саме відрізняється культура,

яка зводить відмінність до однаковості, від культури, що упосліджує відмінність? І, врешті-решт, чи справді ми так само страшилося однаковості, як і відмінності? Ми розглянемо ці питання у наступних розділах.

Примітки

¹ Це доведено Берсані у праці "The Freudian Body", що розглядається нижче, у розділі 13.

² У кн. "Flawed Texts" (особливо на с. 187–212).

³ Цит. за: *Altman*. Homosexual Oppression and Liberation. Ця праця містить низку коротких, але гострих випадів проти Мейлера; див., зокрема, с. 59, 88–92, 176–178; про схвалення Мейлером того, як Д. Г. Лоуренс подолав свою гомосексуальність, див. розділ 17.

⁴ *Weeks*. Sex, Politics and Society. — С. 115–117; *Coming Out*. — Розд. 9; *Rueh*. Inverts and Experts. Про подальший перебіг подій, у яких цей роман відіграв значну роль, див.: *Weeks*. *Coming Out*. — Ч. I і II. Стосовно концепції Фуко, що відбиває протилежні погляди, див. нижче, розділ 14.

⁵ *Esther Newton*. The Mythic Mannish Lesbian. — С. 22–23. Історію судового процесу викладено у: *Baker*. Our Three Selves. — Ч. 4. — С. 1928–1934. Інше тлумачення роману "Криниця" див. у: *Rule*. Lesbian Images. — С. 50–61; *Faderman*. Surpassing the Love of Men. — С. 316–323; *Stimpson*. Zero Degree Deviance.

⁶ Див.: *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory // Problems in Materialism and Culture*. — С. 40–45; у повсякденному житті що відмінність важко підтримувати, що показав Вільямс у "Marxism and Literature", особливо с. 114, 124–127.

⁷ Жид повертається до цього розмежування у праці, виданій посмертно, "So Be It", але не для того, щоб відкинути його, а щоб нагадати про те, що інші вважали його безглуздим та дискримінаційним (с. 164–165). Див. також: *Sinfield*. Literature, Politics and Culture. — С. 64–65.

⁸ Це нагадує власний досвід Болдвіна, коли в дев'ятнадцятилітньому віці він потрапив у заплілля нью-йоркських гомосексуалів. Ці спогади увійшли до його статті 1985 р.: *Here be Dragons // The Price of the Ticket*. — С. 681–683.

⁹ Про Ретигена див.: *Sinfield. Literature, Politics and Culture in Post-war Britain.* — С. 301; *Who's for Rattigan?* — С. 44–46.

¹⁰ Існує серйозна література, у якій висвітлюються ці ранні культури: низка біографічних, автобіографічних, історичних і художніх творів, серед яких можна назвати: *Edmund White. States of Desire; Lord. Zami; Bartlett. Who Was That Man; Nestle. A Restricted Country.*

¹¹ Того року, коли я закінчив цю книгу (1990), у низці публікацій у журналі “*London Review of Books*” було піддано критиці культурницький матеріалізм. Це напрям критичної думки, з яким я за даних умов солідаризуюся. Моею єдиною відповіддю є ця книга, а також посилання на останню працю Лео Берсані “Культура викуплення” (*Bersani. The Culture of Redemption*), у якій оспороюються деякі твердження стосовно мистецтва, до яких долучилися автори згаданих дописів.

Розділ 4

Вайлдова трансгресивна естетика і тогочасна культурницька політика

Політика, скерована на інверсію

Вайлдова трансгресивна естетика має відношення до сучасних теоретичних дебатів принаймні у трьох площинах: по-перше, це диспут про те, що обернення системи бінарних опозицій руйнує чи, навпаки, зміцнює порядок, підтримуваний вказаними бінарними ланками; по-друге, що витіснення предмета дискусії є політично ангажованим чи політично нейтральним; і по-третє, це зв'язок з постмодернізмом і з однією з його найсуперечливіших характеристик — так званім зникненням глибинної моделі. Тут зазвичай ідеться про модель глибинної людської індивідуальності та культурно-політичні наслідки її зникнення. А оскільки ці три проблеми тісно між собою пов'язані, то я розглядатиму їх разом.

Вже говорилося, що Вайлдова спроба інверсії бінарної системи нічого не порушує; помінявши місцями ланки, ми залишимо їх у межах даної системи: інверсований світ не можна змінити, його можна тільки повернути до попереднього стану. Ба більше, докази тут можна поглибити: у гіршому випадку, Вайлдові парадокси виглядають поверховими, непослідовними, малосуттєвими. На таку аргументацію можна дати відповідь у двох планах: у теоретичному та історичному. Почнімо з теоретичного, бо в такому разі це питання виявляється і загальним — щодо деконструкції, і конкретним — щодо системи бінарних опозицій та її інверсії.

Саме через деконструкцію можна показати недоліки бінарної логіки в теоретичному плані та більш небезпечні наслідки за її практичного застосування; тут можна виявити також, що бінарні системи, які не є, власне, неперехідними вартостями культурної організації чи незамінними атрибутами людського мислення, виявляються нестійкими конст-

руктами, що містять елементи, які припускають існування ланок-антагоністів, а відтак одні можуть використовуватися проти других. Значення стає наслідком розрізнення або поступки. Оскільки члени бінарної системи зазнають інверсії, а її структура (через інверсію) — заміщення, то тривале існування такої бінарної системи гарантувати не можна; це існування доводиться підтримувати й нерідко боротися за те, щоб показати його світові. Зокрема, члени бінарної системи, побудованої за принципом домінування/підпорядкування, аж ніяк не є гомогенними статичними блоками; так, домінантний член представляє лише потужніший і (припустимо) репресивний бік змінних відносин або ж серій відносин, що переплітаються, нерідко асиметрично. Таким чином, будь-яка особа посідає, як правило, різні становища, загалом притаманні людям, серед яких можуть бути і домінантні, й підлеглі¹. Все це має величезне значення для дослідження, подібного до нашого, що розглядає ряд бінарних протиставлень, які справляють фундаментальний вплив на нашу культуру: природність/неприродність, чоловіцтво/жіноцтво, гетеросексуальність/гомосексуальність, — а також зв'язки, що утримують їхню суспільну позицію, а ще — чинники, що послаблюють їхню політичну потугу, іншими словами — все те, що підтримує їхнє існування і водночас розхищує їхню стійкість.

Втім, не варто впадати в ілюзії, що деконструкція цих бінарних протиставлень зможе якимось чином нейтралізувати їхній вплив на історичні факти або на перебіг подій отут і тепер. Це зразок того, як необхідність теоретичних побудов використовується для “затеоретизованої” втечі від посправжньому дошкульної протидії. Елементи такої бінарної системи залишаються підґрунтям суспільної організації і практики дискурсу², справляючи на них потужніший вплив, який ми не можемо усвідомити впродовж всього нашого життя та зрозуміти, що саме вони стають причиною наших щоденних прикроців. Але все-таки, як стає можливою згадана протидія?

Дерида наполягає, що метафізику можна заперечувати і зсередини, і для цього слід підточити її внутрішню структуру, а її потугу обернути проти неї самої. Він визначає бінарне протиставлення як "силову ієрархію" (*Derrida. Positions*. — С. 41), у якій один з двох компонентів репресивно домінує над другим. На думку цього філософа, вирішальним етапом у деконструкції бінарних протиставлень є інверсія, їхнє обернення, внаслідок чого горішній член стає нижнім, і навпаки. Насправді інверсія виявляється необхідним етапом при заміщенні бінарної системи:

"Я невідступно наполягаю на необхідності реверсивної фази, яку вочевидь передчасно намагалися дискредитувати... Злегковажити цією фазою — означало б зігнорувати той факт, що структура протиставлення спирається на конфлікт і підпорядкування, а відтак — проминути її без будь-якого виграшу, коштом колишнього антагоніста, просто до стадії *нейтралізації*, що на *практиці* залишає все у попередньому стані, усуваючи, таким чином, усяку можливість ефективного втручання"³.

Вайлдові інверсії, покликані здолати затято консервативну автентичність та глибинну індивідуальність, тобто саме підґрунтя, у розумінні Дерида виявляються оберненими членами бінарної системи.

Хтось із великих колись зауважив, що люди самі творять власну історію, але не за тих умов, які самі собі могли б вибрати. Гадаю, Дерида має на увазі щось подібне, коли стверджує, що політичні наслідки відмови від інверсії бінарних протиставлень та намагання перестрибнути через неї просто у звільнений від них світ призводять до того, що з'являються ті ж таки недоторкані члени бінарного протиставлення у цьому єдиному для нас світі. Попри цю заувагу самого Дерида, дехто з його послідовників все ж намагається здійснити такий стрибок, пояснюючи, що інверсія бінарних протиставлень нічого не дає, окрім самої спроби, оскільки спирається на антиісторичну, за своєю ідеєю, деконструкцію. Роберт Янг стверджує, що обертання бінарної системи "власне, залишається у тих самих межах і не порушує їх, а

фактично — тільки увічніює їх” (*Young. The Same Difference*, особливо с. 87).

Зрозуміло, інверсія виявляється тільки етапом у процесі цього спротиву, і ми не тільки не знаємо, а й не можемо передбачити, якими будуть його наслідки. Інвертування (не)підпорядкованих членів, навіть якщо взагалі має місце подібна успішна операція, незмінно викликає реакцію. Як наслідок, у сфері культури спалахують змагання між не рівними за силою супротивниками. У цих змаганнях панівний прошарок, нещадно атакований трансгресивною інверсією, вдається до такого ж лютого спротиву. Але приклад Вайлда дає змогу зробити припущення, чому бінарна інверсія, застосована як одна зі стратегій у культурницьких змаганнях, так часто викликає подібну реакцію. З конкретних історичних прикладів видно: інверсія — це не просто необхідна передумова для подальшого бінарного заміщення, — вона сама нерідко спричиняє заміщення, якщо не безпосередньо у бінарній системі, то в конкретних морально-політичних нормах, що збираються у гроно навколо домінантного полюса і частково входять до його складу. Оскільки в будь-якій історичній ситуації бінарна система фактично утримує в собі більше, ніж означає, то її інверсія зазвичай дає наслідки, що виходять за суто її межі: наприклад, інверсія може підтримати культури, що зазнають нападок з боку підпорядкованого члена, й одночасно змішати ряди культур, офіційно санкціонованих її ж домінантним членом. Стаття Роберта Янга хоча й чітко визначає важливість концепції, запропонованої Деридою, щодо розрізнення у гендерних питаннях, водночас може правити за приклад недоліків, притаманних деконструктивному тропу, який створено абстрактно, у відриві від конкретної історичної реальності. Цей недолік особливо виявляється там, де інформативна робота над інверсією як над стратегією статевого переступу найбільше історично вкорінена в добі раннього модерну⁴.

Переоцінка значення інверсії у світлі подій, які ми вивчаємо нині, означає також її відновлення щодо вимірів, які випали з її сексологічного та психологічного застосування.

Так, наприклад, Кунцле, обговорюючи ілюстративне мистецтво плакатів, які зображують перевернутий догори ногами світ, дійшов висновку, що складний потенціал, притаманний інверсії, виявляється корисним для розуміння ідей Вайлда: "Може здатися, що революція, вдаючись до веселощів, втрачає свою зброю, а тим часом веселі люди носять у собі зародок революції. «Чиста», формальна фантазія і бунтівничі прагнення аж ніяк не виключають одне одного, це два боки однієї медалі" (*Kunzle. World Turned Upside Down.* — С. 89).

А втім, широко відомо, що декотрі з Вайлдових сучасників під впливом його веселощів не опустили свою зброю. Проходячи по перших трьох судових справах 1895 р., Вайлд зазнав перехресних допитів у зв'язку з його твором "Фрази і філософії" (про це згадувалося вище, в розділі 1). На думку обвинувачення, Вайлдові витончені бінарні інверсії, а також роман "Портрет Доріана Грея" "мали на меті підірвати мораль та заохотити протиприродний гріх" (*Hyde. Oscar Wilde.* — С. 271). Існує думка, що важко знайти переконливіше свідчення провини, і ця думка залишатиметься такою, хоч би якими були наші ретроспективні судження щодо примітивності висновків, на яких вона ґрунтується. Звернімо увагу, як швидко було спростовано хибну розбіжність між теоретичним та історичним аспектами відповіді, яку я щойно запропонував: теоретичний аспект зробився історичним, і саме в той спосіб, який мені імпонує, та ще за умови, що мета цієї розвідки полягає в тому, щоб довести доцільність почергового звертання до теорії та історії і навести переконливі приклади.

Однією з багатьох причин, чому люди боялися Вайлда, виявляється відчутний зв'язок між його естетичною трансгресією і статевим переступом. "Інверсія" дедалі частіше вживалася для позначення певної збоченої сексуальності, нерозривно пов'язаної зі збоченою особистістю. Один з аспектів, притаманних цьому підходу, описував Фуко. Я вже згадував про це мимохідь: ідеться про те, як гомосексуалісти зробилися окремим видом, своєрідною історією, і це

при тому, що раніше содомія вважалася відхиленням у поведінці (*Foucault. History.* — С. 43; див. також нижче, розділ 14). Насправді цей описаний ним перехід був значно складніший, ніж припускає автор, і тривав він набагато довше, і навіть тоді (та ще й донині) існували й існують культурні та класові відмінності. Однак правильно й те, що за часів Вайлда гомосексуальність вважалася закоріненою у самому єстві особистості, такою, що патологічно поширюється на всі виміри життя даного індивіда. В такому розрізі вияв гомосексуальності може сприйматися як іще підступніший та згубний. Цим частково пояснюється ворожість та істерія, виявлені на адресу Вайлда протягом судового процесу й після нього. Він зазнав нападок з боку преси за те, що, як висловився автор однієї передовиці, “підривав здорові, по-чоловічому прості ідеали життя Англії”. Ба більше, його “огидна розпуста... стали природним наслідком його хворобливої інтелектуальності”. Статеве збочення невіддільне від розумової та моральної деградації особистості. Не дивно, що ця сама передовиця змалювала Вайлда як лідера лондонської субкультури, куди входили його молодші за віком однодумці (*Hyde. Trials.* — С. 12).

Цей страхітливий для багатьох зв'язок між дискурсивним та сексуальним збоченням, перехід від політики до патології й спричинив люту ненависть до гомосексуалів; у той же час, принаймні за тієї ж доби, це породило підґрунтя, сказати б у стилі Фуко, — для оберненого, чи контрдискурсу (*History.* — С. 101; також нижче, розділ 14), з чого постали (це я досліджував у характері Вайлда в розділі 1) напрацювання з естетики, що ґрунтуються на політиці інверсії/збочення. Тут береться також до уваги розбіжність у значенні вказаних слів.

Зрештою, ми починаємо розуміти, чому на Вайлда впала така злива ненависті, і це при тому, що у своїх творах він рідко відверто пропагував будь-яку аморальну практику. Адже оті “здорові, здебільшого прості ідеали англійського життя” існували лише як традиційні й консервативні ідеї, у яких корінилася природа і єство індивіда, й саме на них на-

падав Вайлд: річ у тім, що на цю моральність, точніше, на поняття індивідуальності у вигляді суб'єктивної значущості, що виявляє себе у згадуваних газетних статтях як прояв "цілісності", здорового глузду, серйозності тощо, тобто на критерії, згадувані в колонці Y (див. вище, розділ I), вказує не стільки сама загальноприйнята моральність, як певний ідеологічний орієнтир. У цьому загальнішому випадку, а також, за конкретніших обставин, у випадку з Жидом Вайлдова трансгресивна естетика скидає домінантні категорії, накладені на індивідуальність, що тримає її прагнення під спудом, і порушує есенціалістські категорії людського Я, що втримують моральність у дозволенних межах. І хоча тепер може з'явитися спокуса злегковажити й вікторіанськими, здоровими, по-чоловічому простими ідеалами життя в Англії, а також їхньою реверсією, за Вайлдом, факт залишається фактом: в успішно відновлених формах оті ідеали разом з конкретними членами бінарної системи, що їх унаочнюють, як виявляється, створюють морально-етичну основу для Англійських студій уже в нашому столітті й посідають центральне місце у світі культури.

Вайлд та Англійські студії

Тепер поміркуймо не просто про органістичну ідеологію, таку характерну для раннього етапу Англійських студій, що призводить, скажімо, до вшанування приписаної Шекспіру "національної культури, яка проросла з англійського ґрунту й апелює до вихідців з усіх класів суспільства", а про специфічнішу ідеологію, яку Крис Болдік у своїй змістовній розвідці не вгаває називати тривалішим "предметним корелятом", точніше — "доктриною психічного здоров'я в самій літературі та завдяки їй, взятою як аналог прогнозованої гармонії та порядку в суспільстві" (Baldick. *Social Mission*. — С. 213–218; курсив мій. — Дж. Д.).

Для І. А. Ричардса всі людські проблеми, — продовжує Болдік, — увиразнюють проблеми психічного здоров'я, які

піддаються лікуванню мистецтвом, відтак літературознавство стає "питанням досягнення правильного стану розуму, аби судити інші уми відповідно до ступеня їхньої незрілості, притупленості чи збочення". Ричардс відстоює ширість як "найнеобхіднішу властивість для жанру поезії, а також як найнеобхіднішу властивість для нас, критиків" (цитата Ричардса з: *Baldick. Social Mission.* — С. 215). Як концепція, звернена і до мистецтва, й до літературознавства, вона виявляється ніби зворотним боком Вайлдової концепції. Майже те саме можна сказати про послідовників Лівіса, для яких імперативна концепція відповідала їхньому уявленню про "зрілість", причому один з її невдалих наслідків — це поштовх до протистояння "плідного" Д. Г. Лоуренса "збоченцю" В. Г. Одену. Ось як Болдік передає своє бачення розвитку проблеми: "Такий критичний підхід є не просто безапеляційним за своїм тоном, але й виразно інквізиторським, що скидається на полювання на збочення", — тобто суть проблеми криється у "простій моделі пре- чи антифродівської нормальності та душевної рівноваги" (*Baldick. Social Mission.* — С. 217).

Сьогодення свідчить про подальший розвиток цього напрямку мислення. Увага зосереджується на сексуальних збоченнях, і в їхній позірній неприйнятності віднаходять витоки цілковитого виснаження естетичного сприйняття. Сама по собі ця критика підтверджує докази Мішеля Фуко про те, що останнім часом ширяться переконання щодо глибинного зв'язку між проблемами статі та істиною. Подібні переконання мають конкретні прояви: по-перше, що статеве збочення осмислюється як відхід від істини; тобто істину втілено у нормальності, і тільки там вона є реально досяжною, з чого випливає висновок, що навіть коли статеві збоченці й заслуговують на толерантність, то "все ж у їхніх діях є дещо схоже на "ваду"... їхня поведінка не узгоджується з дійсністю". По-друге, мають місце висловлювання, що "найпотаємніші та найглибинніші начала людської індивідуальності кореняться в царині статевих інстинктів" (*Herculine Barbin.* — С. X-XI).

Літературознавчі праці минулих десятиліть рясніють ілюстраціями подібного світобачення. Розгляньмо натовість кілька сучасних прикладів. Так, Єн Б. Гордон вважає, що вся маса "феноменологічного" аспекту, властива цьому питанню, цілковито тяжіє до Вайлда. Тут він доходить висновку, що:

"Гомосексуал у в'язниці... це граничне приглушення особистісного образного самовираження. А «De Profundis» звучить як зізнання особистості, не здатної вже відрізнити своє справжнє єство від штучного, для якої всі суб'єкти перетворено на об'єкти. Умови, в яких жив і творив Оскар Вайлд, коротко можна описати як такі, що були створені під впливом мистецтва. Це — пародія, відгомін, епіграма, недовершена дія, що знаходить свій вияв, заперечивши розвиток, а також — дегуманізація як частка порнографічного досвіду. І все це використовується у марних потугах створити життєпис" (Decadent Spaces. — С. 53).

В іншому есе, що увійшло до того ж тому, в якому йдеться про Свінбернове "коло бажань", Крис Снодграс доходить висновку, що "інцест укупі зі своїм корелятом, гомосексуалізмом, — ясна річ, є найвищим сексуальним символом «втрати відмінності»" (с. 82)⁵. Подібна позиція, навіть явно не виражена, має щось спільне з поглядами, які намагаються викласти власне світобачення, ґрунтуючись на доктрині психічного здоров'я, особистісної зрілості, чіткого бачення навколишньої дійсності, а також (там, де це виявиться доцільним) — для апологетики гетеро/сексуальної відмінності супроти невизначеності статевого збочення. Останнім часом ця точка зору зазнала гострих інвектив. А саме: подібні твердження щодо онтологічної, епістемологічної та етичної переваги інтегрованої особистості та глибинних зв'язків між статевими проблемами й істиною сучасна літературна критика (принаймні одна чи декілька течій у межах останньої) піддала сумніву.

І все-таки Вайлді виступ проти цього критично-етичного бачення зазвичай не береться до уваги; його самого оцінюють, дивлячись крізь призму отого застарілого, сяк-так

підновленого уявлення, про що йшлося у прикладах, наведених вище. Те, що ця "теорія" не відкрила Вайлда заново, викликає подив, особливо якщо пригадати, що ми лишили позаду отой стрімкий, хоч і багато в чому виправданий етап, коли здавалося, що тільки континентальна європейська теорія має достатню потугу, аби переступити через самозаспокоєння, притаманне нашій, британській традиції. До цього також можна поставитися з певною часткою іронії; адже, так пильно придивляючись до справ на континенті, ми, зрештою, не спромоглися зауважити, що там Вайлд був і залишається надзвичайно значущою постаттю (*Pfister. Oscar Wilde*). І не тільки в Європі: хоча "*Spectator*" (лютий 1891 р.) висловив думку, що "Душа людини за соціалізму" є всього-на-всього невдалим жартом, все ж незабаром цей твір здобув шалений успіх і протягом двох наступних десятиліть перевидавався багато разів, користуючись популярністю публіки. Тож доводиться визнати, що своєрідна "силова теорія" існує або напевно ж існувала разом з критичними напрямками, нею самою витісненими. Дуже помітна необ'єктивність по відношенню до Вайлда та його ідей. Якщо й справді це було так, то тут простежується цілком вірогідний зв'язок з попередньою тенденцією — звільнити літературу та Англійські студії від набутої "женоподібної" сутності⁶. Швидше за все причиною цього може бути сама легендарна постать Вайлда. Хай там як, але ця книга має на меті довести, що Вайлда треба рятувати від декого з його шанувальників і хоча б деяким з його критиків варто було б переосмислити своє ставлення до нього.

Заміщена індивідуальність і постмодерн

Сучасні критики постмодернізму, такі, як Фредрик Джеймсон, Іхаб Гасан, Ден Летімер та Тері Іглтон⁷, майстерно описали один з його визначальних критеріїв, а саме: відмову від глибинної моделі. Іглтон виступає з серйозною критикою постмодернізму, що викликає спротив: "Виразно пост-

метафізичний [пост-модернізм] здолав усі ілюзії щодо меншовартості разом з патологічною потребою длубати поверхню, аби дістатися глибини". У контексті постмодернізму вже не існує суб'єкта для відчуження, не існує чогось такого, від чого можна було б відчужитися, тут "автентичність не так відчужується, як просто забувається". Сама сутність постмодерністської культури являє собою "розпорошену, заміщену мережу прихильностей, що спираються на лібідо й позбавлені етичної субстанції та внутрішньої душевності; здебільшого це скороминуші функції того чи того акту споживання, спілкування з оточенням, сексуальних зв'язків, тенденцій чи моди". Тим часом модернізм все ще є (чи був) занурений у практику відчуження, причому метафізична глибочінь і/або психічна фрагментація разом із суспільною упослідженістю впливають з усвідомлення того, що не існує ні метафізичної глибини, ні автентичного уніфікованого суб'єкта (як її духовної ілюстрації). Сам по собі модернізм "важко вичленили з буржуазного гуманізму, хоча проти останнього він налаштований критично"; то є "збочення, що не може вирватися з лабет норми, паразит, що силкується зруйнувати те, чим живиться". Проте, доходять висновку Іглтон, сутність пізнього капіталізму насправді не можна звести ні до "саморегульованого комплексного чинника, як це зазначається у класичній гуманістичній ідеології, ні до елементарної мережі заміщених бажань [як це показує постмодернізм]; швидше це суперечливе поєднання обох згаданих чинників". І якщо, з одного боку, уявлення про постмодернізм як про заміщене, розпорошене явище надто підозріло узгоджується з нинішньою фазою капіталізму, то з цього випливає, що ті теоретики постструктуралізму, котрі зводять всі свої конструкції до припущення, що в рамках сучасної буржуазної ідеології все ще присутній нерозривно пов'язаний з нею уніфікований суб'єкт і що, коли піддати його заміщенню та руйнації, це неодмінно буде радикальним політичним актом, — мусять ще раз добре обмірковувати це питання (*Eagleton. Capitalism, Modernism and Postmodernism*. — С. 143, 132, 145, 143–145).

Докази Іглтона можна прийняти, хоча й з деякими важливими заувагами. По-перше, навіть якщо уніфікований суб'єкт насправді був невід'ємним складником ранньої фази буржуазної ідеології, на прикладі А. Жида та репрезентованої ним традиції стає очевидним, що його ніколи (навіть тоді) не використовували панівні ідеології. І справді, те, що есенціалістська легітимізація гомосексуальних бажань Жида була насамперед вираженням його ества як педераста чи педофіла, має підштовхнути деяких критиків до переосмислення їхніх припущень, що есенціалізм у своїй основі завжди є консервативною філософією. На прикладі Жида ми бачимо, що есенціалізм слугує радикальному сексуальному нонконформізму, що він був і залишається упослідженим через магістральні та панівні сексуальні ідеології, як буржуазні, так і соціалістичні. До того ж, варто лише поглянути на складні й нерідко суперечливі ситуації, в які потрапляють діячі руху за сексуальну свободу в наш час, і можна виразно побачити, що, намагаючись усвідомити своє власне ество (подібно до суперечливого суб'єкта пізнього капіталізму, виведеного Іглтоном), вони іноді (і неодмінно) впадали в радикальний есенціалізм. Водночас вони виступали з радикальною критикою сексуальних ідеологій есенціалістського напрямку, що призводило до того, що суспільство пригнічувало і їх.

Важливо підкреслити: те, що ми звернулися до аргументів, висунутих Іглтоном, не означає, що ми прагнемо розвинути свої теорії індивідуальної природи людини до академічного рівня, але річ у тім, що ми маємо потребу розширити історичне бачення при застосуванні нашої теорії на практиці. Тільки тоді ми зможемо побачити діалектичну складність суспільного процесу і боротьбу в суспільстві. Так, скажімо, як саме осердя есенціалістської концепції стосовно домінантної ідеології (наприклад, "природність") запозичила підпорядкована культура, оскільки вона, змагаючись за легалізацію, не в змозі обійтися без такого запозичення. Приблизно так, як це зробив я, зображуючи ситуацію Жида у своєму викладі. І навпаки, ми бачимо також, як

інші підпорядковані культури та голоси силкуються злегко-важати концептами, притаманними панівним ідеологіям, або ж зруйнувати їх, інвертувати та змістити. Дещо подібне простежується в історії Вайлда. На разі стратегія Вайлда відроджувалася, хоча й у видозміненій формі, тимчасом як Жидова політика самодостатності так і не виходить цілком із затінку. Це дає нам підстави, аби дослідити обидва напрями.

Політика антиесенціалізму

Заміщений предмет постмодернізму як світобачення чітко відрізняється від Берманової короткої характеристики сучасної особистості, котра шукає свою автентичність (див. вище, розділ 2). Проте цікавим і значущим приводом для дебатів є пошук відповідей ось на які питання: чи предмет постмодернізму небезпечний для сучасного капіталізму, чи може служити йому альтернативою, а можливо, є породженням останнього? Тим часом немає жодного сумніву в тому, що в наш час існують люди, для яких критерієм постмодернізму є ідеї, що ними послуговувався Вайлд ще в останнє десятиліття XIX ст. Для того, аби шокувати своїх сучасників. А сучасники заправили високу ціну: у буквальному розумінні, дослідження трансгресивних бажань і трансгресивна естетика, що постала як наслідок цих досліджень, коштували Вайлдові життя. 1898 р., нарікаючи Робертові Росу на те, що не може писати, Вайлд висловився так: "Щось у мені вмерло... Ясна річ, перший же рік у в'язниці знесилив мою душу й тіло. А інакше не могло й бути" (Wilde. Letters. — С. 760)⁸.

Випадок з Вайлдом жодним чином не спонукатиме нас до переоцінки витоків ідей модерну та постмодерну. Вайлд виразно уявляв собі елементи кожного стилю і великою мірою залишався поза ними, хоча й не завжди чітко — попереду них обох. Якщо його трансгресивна естетика передбачає постмодернізм настільки, що висуває поняття зовніш-

ньої культури та поняття заміщеного й відмінного, то вона також передбачає модернізм, не виявляючи ворожості до його протилежності, а лише стурбованість, що є основоположним критерієм індивідуальності — глибини та виняткової з'єднуваності. Однак, на відміну від окремих варіантів постмодерну, Вайлдова трансгресивна естетика таїть у собі загострене політичне чуття й часто-густо безкомпромісну політичну заангажованість⁹; крім того, контрастуючи з модернізмом, його критика глибинної моделі супроводжується не острахом (*Angst*), а чимось абсолютно відмінним, таким, що нагадує Бартесову втіху (*jouissance*), або тим, що Борхес влучно назвав Вайлдовими "нестримними веселощами... адже духовна основа його праці виражалася через почуття задоволення" (*Ellmann*, ред. Oscar Wilde: *Critical Essays*. — С. 174). У подібному ключі висловлювався про Вайлда і Жид, порівнюючи його зі скульптором, персонажем однієї з Вайлдових приповісток, що розбив власноруч створену статую Журби, аби переробити її на постать Радості (Oscar Wilde. — С. 56).

Примітки

¹ Седжвік подає переконливе теоретичне формулювання цієї точки зору, підсилене коментарями, у "Across Gender", особливо на с. 56–61.

² Щоб зазначити нерозривність культурних утворень та мов, що використовуються ними, я вживаю термін "дискурсивна практика"; конкретніше, цим позначається взаємозв'язок між (1) представленням суспільного, (2) тлумаченням суспільного та (3) діяльністю в контексті суспільного.

³ *Positions*. — С. 41–42; наведено як цитата з Кулерового перекладу у праці "On Deconstruction", с. 165–166, де міститься також уступ з оригіналу Дериди, — перше речення цієї цитати вилучене з перекладу Алана Баса. Див. також: *Derrida. Grammatology*. — С. LXXVI–LXXVIII; *Terdiman. Discourse/Counter Discourse*, особливо вступ.

⁴ Зокрема, йдеться про: *Kunzle. World Turned Upside Down*; *Hill. The World Turned Upside Down*; *Davis. "Women on Top"*;

Stallybrass and White. The Politics and Poetics of Transgression; Clark. Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft.

⁵ У цій праці детальний аналіз гомосексуальності через втрату чуття відмінності див. нижче, розділ 17.

⁶ Див.: *Sinfield. Literature, Politics and Culture in Post-War Britain.* — Розд. 5, особливо с. 63–64, 77–78.

⁷ *Jameson. Postmodernism and Consumer Society; Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism; Hassan. Pluralism in Postmodern Perspective; Latimer. Jameson and Postmodernism; Eagleton. Capitalism, Modernism and Postmodernism.*

⁸ Існує запис слів Вайлда, де він говорить, що помирає за ґратами (*Wilde. Letters.* — С. 493, прим. 2).

⁹ Вудкок, описуючи біографію Вайлда, майстерно показує політичну заангажованість останнього, включно з його відмовою підтримати расові упередження та виступи антисемітів. Це стає зрозумілим з його ставлення до чиказьких анархістів у зв'язку з подіями 1886 р. (Див.: *Woodcock. The Paradox of Oscar Wilde.* — С. 138, 148–149).

Розділ 5

Ще одна несподівана зустріч

Ніколи не пиши Я

Звільнившись з ув'язнення, Вайлд знову зустрівся з Жидом, одного разу в Берневалі, куди Вайлд приїздив погостювати, і ще двічі в Парижі. Під час першої зустрічі в Парижі у товаристві Вайлда Жид, здавалося, почувався ніяково. Наполігши на своєму, Вайлд сплатив ресторанний рахунок, а потім зізнався, що перебуває у скруті. Про їхню другу зустріч Жид пізніше писав: "Коли я востаннє бачився з Вайлдом, він виглядав украй пригніченим, безсилим і зневіреним" (*Gide. Oscar Wilde. — С. 45*). Через кілька днів після цієї останньої зустрічі Вайлд написав до Жиди листа з проханням позичити 200 франків (*Ellmann. Corydon and Menalque. — С. 84*).

Отже, востаннє вони мали серйозну розмову, зустрівшись, напевно, у Берневалі у червні 1897 р. На думку Жиди, Вайлд став мовчазнішим, "у ньому не лишилося нічого від того екзальтованого шаленця, яким він був тоді в Алжирі". Коли Жид вже зібрався йти, у Вайлда вихопилося: "Пообіцяй мені, що віднині жодного разу не напишеш слово Я. Жид, здавалося, не зовсім зрозумів співрозмовника. Але той не вгавав: "Хіба ти не знаєш — у мистецтві не існує першої особи" (*Oscar Wilde. — С. 40*).

До цих спогадів Жиди про зустріч з Вайлдом ставилися з підозрою; казали, що Жид перебільшив міру морального спустошення Вайлда, коли той приїхав до Франції після звільнення; крім того, Жид ніколи не визнавав уповні того впливу, що він зазнав від Вайлда в художньому плані (див. нижче, розділ 7). Але Жид наполягав на тому, що його спогади точні; він був упевнений, що знав Вайлда краще, ніж будь-хто інший, адже він збагнув гомосексуальність остан-

нього, як і те, що його вирізняло із загалу. Вайлд цілковито довірявся лише тим, хто поділяв його вподобання, і, "хоч би якими відданими були декотрі з його друзів, Вайлд посправжньому почав жити лише тоді, коли всі вони відвернулися від нього" (*Gide. So Be It.* — С. 27). Це зауваження стисло передає Жидову думку, що заслуговує на увагу: у своїй оповіді він здебільшого каже про те, що йому пощастило зрозуміти Вайлда глибше, ніж будь-кому іншому, бо він збагнув дещо про Вайлдову сексуальну відмінність і певним чином поділяв його смаки, а відтак став довіреним слухачем одкровень поета.

На відміну від інших, Жид не стверджував, що знав Вайлда ліпше, ніж той знав сам себе. Але ж чому так говорили інші? І чому через тридцять років ця спокуса стала настільки сильною, що Жид, будучи дуже ретельною людиною, ледь не піддався їй у своїх "Journals", коли описував оте загадкове зауваження Вайлда, кинуте на прощання? Істеричне й непримиренне ставлення до Вайлда з боку його гонителів — це одна реакція на його антиесенціалізм, але простежується й інша реакція, не така затята, хоча, можливо, не менш болісна. Ретроспективні здогади про реального Вайлда виявляють, як есенціалістські концепції сексуальності та індивідуальності підсилили етичні уявлення про щирість та душевну глибину у процесі становлення сучасної особистості й сучасної літератури аж до такої потуги, що зробили з Вайлда легенду і перекреслили все те скандальне, що було пов'язане з його постаттю.

Що малося на увазі під Вайлдовим Я

У записі в своєму "Щоденнику" від 1 жовтня 1927 р. Жид співвідносить Вайлдову ремарку "Ніколи не пиши Я" з його ж дефініцією мистецького твору, "що постає з ошуканства". "Це Я стосується самого обличчя, тим часом Вайлдове мистецтво чимось нагадує машкару, за якою це обличчя приховується... А втім... тямущий читач здатний зняти цю

машкару і роздивитися істинне обличчя (яке Вайлд міг ховати через цілком поважні причини)". З одного боку, тут для Жиди знову настає момент, коли він спромігся простежити зв'язок між Вайлдовим мистецтвом та його гомосексуальністю; Жид відкидає думку, що Вайлдова сексуальна орієнтація стала наслідком його естетизму,

"що він просто закоренив свою пристрасть до протиприродного у своїх звичках. Я з цим погодитися не можу. Навпаки, оте химерне естетство правило йому за хитромудрий камуфляж, за яким можна було приховати, хоча б частково, те, що не можна показувати відверто... Така тенденція, що виявлялася подекуди, навіть коли сам художник і не усвідомлював цього, несе в собі глибинну таїну його плоти, що збуджує, надихає і скеровує".

А втім, Жид не був здатен ні схвалити, ні до кінця усвідомити Вайлдову трансгресивну естетику, він вбачав у ній лише стратегію маскування чи часткового відступу від глибинного заради поверхового, спробу замінити щирість машкарою. Трохи раніше, 1913 р., він зауважує: "Оті хитрощі, за якими Вайлд намагався приховати свої думки, все ще здаються мені занадто драматичними" (*Journals*, 29 червня). У "If It Die" він змальовує Вайлда як людину, що "за мантиєю афектації приховує свої найщиріші почуття". І все-таки роль, яку зіграв Вайлд, "була його власною... то була його природна роль" (с. 274). Нижче Жид додає: "У моєму товаристві... Вайлд уже скинув машкару, і я нарешті побачив його справжнього" (с. 276). У нотатках, датованих 1927 р., він розглядає Вайлдову стратегію як наскрізь ущерблену, насичену "лукавством", "позірним естетизмом", "розхожими дотепами, що виблискують як фальшиві смарагди", та "довершеним лицедійством". Він порівнює Вайлда з Прустом, "отим неперевершеним облудником", і їх обох — із собою: "Що ж стосується мене, то я завжди тяжів до щирості".

І тільки через півтора року (*Journals*, 10 лютого 1929 р.) Жид у спогадах про Вайлда розмірковує над тим, який потужний поштовх дістають від культури позірно природні

почуття. Тут він погоджується з Вайлдовим припущенням, що життя наслідує мистецтво, і наводить дивовижну максимуму, що належить Ларошфуко: "Є люди, які ніколи б не закохалися, коли б не чули, що існує любов". Він вважає її актуальною і щодо будь-якого іншого почуття, можливо, щодо всіх. Але тут видно, що Жид не сприймає чи принаймні коригує радикальне застосування трансресивної естетики Вайлда; за його власним припущенням, існує царина глибша й поважніша за суспільну; його точка зору тут, схоже, така: неймовірно важко чогось досягти, а потім витримати. Ось чому, гадає Жид, більшість людей задовольняються загальноприйнятими почуттями; справді, додає він, "далеко не кожен може бути ширим".

Те, що Жид почав був правити Вайлда, є не стільки спритним вивертом, як наслідком розходжень у розумінні людського ества і людських бажань і, зрозуміло, несхожим письменницьким стилем. Наприкінці першої частини в "If It Die" Жид зупиняється на зауваженні Роже Мартина дю Гара про те, що в книжці дещо замовчується, і відповідає, що він намагався сказати все і що його завданням було "передовсім викласти все природно". Потім додає: "Безсумнівно, силкуючись дослідити свій власний характер, причому дуже старанно, під впливом певної інтелектуальної потреби я вимушений був вдаватися до спрощень... до того ж мене найбільше обтяжує необхідність описувати явища, які насправді сплітаються у єдиний клубок одночасних подій, так, неначе вони проходили як певна послідовність... і тоді все в мені нуртує і конфліктує. Хоч би як щиро хотіла людина передати свої правдиві спогади, все одно там буде лишень половина правди" (с. 232). Таким чином, Жид, як виявляється, не такий уже непримиренний есенціаліст: він просто прагне точно передати весь конфлікт та протиріччя, які пережив на власному досвіді; він уможливорює таку точність і надає їй значущості, породжує відповідний стиль викладу (спрощення як наслідок потягу до виразності) — це віра у щирість і природність власного ества, саме того ества, котре інші таврують як несправжнє.

Ті, що не перейнялися таким співчуттям до Вайлда, засуджують його відмову розкритися ще відвертіше. Як стверджує Джордж Вудкок: "Головна теза дослідження [Френка] Гаріса "Життя Вайлда" полягає в тому, що Вайлд мав слабку, женоподібну вдачу, йому не була притаманна моральна наснага чи інтелектуальна глибочінь, і загалом він в усьому програвав своєму незламному і проникливому біографу". Зверніть увагу, як ці рядки всуціль продиктовано системою бінарних опозицій, елементи якої Вайлд незмінно міняв місцями. Втім, Вудкок погоджується з Гарісом принаймні в одному: щоб набутися значущості, слід якнайглибше зануритися у згадувану систему опозицій; і це стає передумовою здобуття морального авторитету, інтелектуальної гостроти, здатності "бачити сутність речей". Відтак у своїй праці, присвяченій біографії Вайлда, Вудкок реабілітує його як виразника глибинної моделі особистості: "На мою думку, Вайлд насправді був відвертішим, ніж створений ним образ, а щирим він був майже в усьому" (*Woodcock. The Paradox of Oscar Wilde.* — С. 174, 179).

Вудкок і певною мірою Жид доклали зусиль, аби відновити образ Вайлда як стрижневу постать у межах глибинної моделі, відкинutoї самим Вайлдом, але сприйнятої ними; адже заради власного заспокоєння (а можливо, й заради власного благополуччя) їм довелося досягнути приховану істину, дотичну до першої особи, за Вайлдом, отого "Я", про яке, на його думку, не слід було писати. З іншого боку, такі, як Гаріс, розглядають Вайлдову особистість як зіпсуту, нижчу від них самих. Вони доводять, що він був егоцентричним, подібно до них самих, тільки на рівні багато нижчому, примітивнішому. Його витончена театральність є, по суті, раціональним перетворенням закоренілої меншовартості, притаманної гомосексуалістам, його нездатності бути автентичним (тобто гетеросексуалом). Мабуть, у цьому може критися певна помста за неспокій, збурений тим, що Вайлд перевернув глибинну модель людського характеру, а можливо, це ще своєрідна помста, що є одночасно самовираженням, точніше, самоствердженням: Вайлд — то зливok з

нас самих, тільки з ущербленням; Вайлд — то ще не обернена автентичність (йому до цього далеко), у його випадку — це нереалізована автентичність. Насправді, коли дивитися на Вайлда з такої позиції, то він мусив би мати вигляд внутрішньо *неповноцінної* особистості.

В обох випадках, а саме: Вайлд — як *безперечно* щира особистість (Жид, Вудкок) або Вайлд — як *безперечно* ущерблена особистість (Гаріс), — подається у термінах, загальноприйнятих для визначення особистості — етичних, психологічних, сексуальних; саме їх він оспороював. Дослідники його життя і творчості (як доброзичливці, так і критично налаштовані) не в змозі примиритися з тим, що Вайлдова естетика була не так засобом самоприкриття, як невдалою спробою вивільнитися від власного Я, і предметом дискусії тут скорше буде не його фактичне ество, а ество, відчуте й пережите в лабетах культури і жорстких регламентацій. Все це виглядає так, ніби їм знадобилося підправити, переробити дублікат із самих себе за умов, коли його відсутність створює неспокій та загрозу: у даному випадку загрозу створювало Вайлдове витіснене ество. Складається враження, що їхнє самоусвідомлення не могло знайти рівноваги, допоки ця порожнеча заповниться чимось відчутним, що віддзеркалювало б образи їх самих. Це їхнє контрзаперечення Вайлдовому запереченню стабільності людського ества стосується особистості самого Вайлда і здійснюється у межах, накладених ним самим. Його як особистість слід повернути на належне місце, переосмислити і ствердити по-новому.

Відтак не буде перебільшенням сказати, що вони повертають Вайлда на своє справжнє місце як суб'єкта метафізики, в межах якої його Я зазнало витіснення. То чи можна тут говорити, що він сам "напросився"? Можливо. Елман описує Вайлдів вояж до Америки: "Більш-менш успішні інтелектуальні сутички, в яких його неймовірна чарівливість, що не вписувалась у будь-які загальноприйняті норми, наражалася на всім зрозумілу чоловічість, внаслідок чого й виникала підозріливість" (Oscar Wilde. — С. 174). Цей опис

міг також свідчити про опозицію Вайлда щодо своїх сучасників і багатьох читачів. Поставимо це питання жорсткіше: чи варто вважати Вайлда жертвою? Якщо я сумніваюсь у доцільності такого підходу, то головним чином через те, що сприймаю подібну оцінку Вайлда, часто висловлену з поблажливою зверхністю, як помилкову, викликану вікторіанським лицемірством, і вже давно не актуальну. Це відомий політичний маневр: зробити цапом-відбувайлом оповите мороком минуле. Але коли ці самовпевнені оцінки піддати сумніву, то Вайлда можна розглядати як жертву різних обставин, тобто не тільки вікторіанського лицемірства, а й посмертного осуду через репресивний спротив, що все ще прогресує; цей останній можна було б назвати гетеросексуальним гуманізмом. Його пов'язують з напругою в межах самого гуманізму, який у своїй сильній формі дає прихисток потенційному протиріччю, адже розглядає всіх людей як унікальні особистості й водночас — як зразок універсальної людської натури: неперетворювано відмінної (унікальна особистість) і водночас однакової (універсальне людське). І коли радикальний гуманізм допускає відмінність, посиляючись на одне й те саме твердження, — адже “ми всі, врешті-решт, люди”, то реакційний гуманізм нерідко прискіпливо ставиться до такої відмінності — “вони не зовсім, не до кінця люди”.

Частина IV

ПЕРЕСТУП І ЙОГО ПОГАМУВАННЯ



Розділ 6

Політика погамування

Переступ гуманістичного типу в ім'я сутнісного Я виявив свою неспроможність, і його прибічники зневірилися в нього. Це стало складником масштабнішої кризи: оскільки пост/модерн відкидає саме існування сутнісного Я, то знаходяться скептики, що ставлять під сумнів можливості дієвого переступу і не вірять у перспективи радикальних перемін. Найтривожнішим, вочевидь, є те, що віра в автономне Я, отой емпіричний центр, явно необхідний для успішного спротиву репресивному суспільному устрою, схоже, не має під собою підґрунтя; як доказ, наведемо відомий вислів Мішеля Фуко: "Не існує єдиного місця ні великого спротиву, ні душі повстання — джерела наснаги для всіх повстанців, ні конкретного закону для революціонера" (*Foucault. History. — С. 95–96*).

Що ж до радикального гуманізму як такого, то складається враження, що пост/модерн, відкинувши ідею уніфікованого суб'єкта, обеззброює маргінала, відбирає в нього ту незалежність і автономність, котра сприймалася як передумова щодо можливості власного спротиву чи принаймні набуття незалежної культурної самобутності. Брак незалежного емпіричного центру опозиційного спротиву підтверджує, що репресія проникає в саму свідомість і організовує її; там, де, на нашу думку, містилося сутнісне Я — визвольне, незаплямоване інше/відмінне, що становить душу повстання, — ми бачимо лише потугу, від якої це інше обіцяло нас звільнити. Ба гірше, схоже, існуючий суспільний лад спроможний попередити спротив, бо сам його наповнює, як джерело: закон не просто завдає поразки спротиву й переступу, але й у складному процесі (ре)легітимації фактично створює їх.

Така сповнена тривогою здатність до сприйняття породжує так звану проблематику деструкції/погамування, за якою репресивні закони не тільки виявляють силу, аби стримати нас (що очевидно), але й проникають у наше ество, що завчасно гарантує нам поразку без прямого застосування сили. Як видно, спротив з боку маргіналів не обходиться без запозичення стратегії, структури і навіть цінностей, властивих панівним класам. Якщо ж ми з цим не згодні, то виходить, що спротив має інше походження й постає почасти з неминучої недосконалості й додаткового контролю як такого? Що ж, тоді ми маємо розглядати спротив, не користуючись термінами нестандартної особистості, а за допомогою термінів сили, що реагує у відповідь? Подібні міркування змушують нас вдатися до трансгресивного перегляду нашого підходу. Але з цим варто було б зачекати, аж поки буде знайдено вичерпне пояснення чинника погамування і висвітлено призабуті історії, пов'язані зі збоченнями (частина 5).

Версії погамування

Пояснення чинника погамування можна викласти в різних формах. Одна з найістотніших дій у цьому плані стосується доби раннього модерну; інша — наявна у сучасному аналізі апологетики колоніалізму¹. Окремі з дотичних версій передують пост/модерністським дослідженням феномена погамування або розвиваються паралельно, ефективно розширюючи кут зору в даному дискурсі. Річ у тім, що теорії погамування завжди визнавали, що ідентичність особистості є наслідком боротьби суспільних сфер проти бунтарства і переступу.

По-перше, існує антропологічна версія, що висвітлює практику переступу як такий собі карнавал, тобто явище, котре анітрохи не загрожує домінантним цінностям, а швидше підтримує їх, дає їм гарантію існування. Йдеться про санкціоновану розрядку суспільної напруги за допомогою

своєрідного запобіжного клапана, що аж ніяк не загрожує існуючому ладу, а навпаки — сприяє його продовженню.

По-друге, мають місце психологічні версії в тому сенсі, що: 1) істинна віра парадоксальним чином постає з добродічного сумніву; 2) блюзнірством і святотатством є те, коли людина, якій найбільше доступні істинні вартості сакрального і яка їм завдячує, — намагається знищити їх; 3) нестримне бажання розвінчати буржуазність є крайнім проявом буржуазності. Поглиблена версія цього напрямку — теорія “бунтівного підпорядкування” Ричарда Сенета. Переступ, на думку Сенета, є вочевидь найпотужнішим елементом у системі бунтівничого підпорядкування, бо він пов’язаний з викликом, що спирається на підпорядкування; то бунт не проти влади, а в її лабетах: “Переступник бунтує, але систему контролює влада”. По суті, у подібному бунті мало спільного з реальною незалежністю чи автономністю; ба більше: “Світ, до якого пробивається та чи та особистість, що запрагла переступу, як правило, не є її власним світом, справедливою альтернативою, спроможною перекреслити минуле” (*Sennett. Authority.* — С. 33–34)².

По-третє, маємо теоретичну версію, вже обговорювану в розділі 4, згідно з якою вважається, що обернути чи перевернути систему бінарних опозицій (наприклад, чоловіче/жіноче) — не виражатиме руйнації репресивної структури, а вірогідніше — означатиме діяльність у її межах. За академічною фразеологією тут простежується критика “активної лесбійки”.

Четверта категорія погамування є переконливим виплодом Мішеля Фуко, вона переплетена з проблемою сексуальності. Проте її можна дещо узагальнити й охопити нею три попередні версії. Я маю намір дослідити її у розділі 14, де йтиметься про доробок Фуко. Тепер я подам лише стислий виклад. Ми звикли сприймати сексуальність як анархічну, а відтак потенційно деструктивну енергію, яку консерватори намагаються утримати під контролем, а радикали — вивільнити. Однак Фуко розглядає сексуальність у контексті створених суспільством типів особистості та їхніх праг-

нень, які загалом не чинять спротиву функціонуванню влади в межах психосексуальної сфери, а швидше — сприяють йому. Врешті, сексуальність не має дотичності з енергією, що загрожує “владі”, насправді це логічно виведений конструкт, що не в змозі чинити помітного опору владі.

Ряд теоретиків не пов’язує теорію погамування з матеріалістичною критикою. Іноді, за спільною згодою, її намагаються спростувати, в основному — примітивні матеріалісти, адже для них це різновид буржуазного інтелектуального марновірства. Інші дослідники, і серед них Раймонд Вільямс, розуміють це по-іншому: 1977 р., перш ніж більшість сучасних дебатів розгорнулися на повну силу, він подав ось таке хитре резюме цієї дражливої проблеми:

“Основна теоретична проблема полягає в тому... аби навчитися розрізняти альтернативну ініціативу чи співробітництво, а також опозиційну (коли подібна практика здійснюється в межах конкретної гегемонії чи супроти неї, тоді ця гегемонія ставить її під свій контроль або вдається до її нейтралізації, модифікації чи інкорпорації) — від інших видів ініціативи та співробітництва, які неможливо висловити за допомогою термінів оригінальної гегемонії і які в цьому розумінні залишаються незалежними. Можна переконливо довести, що взагалі будь-яка ініціатива чи співробітництво, навіть коли вони набувають демонстративно альтернативних чи опозиційних форм, насправді є додатком до гегемонічного устрою; тобто домінантна культура, так би мовити, одночасно продукує і обмежує свої власні форми контркультури. *На користь такої позиції існує більше доказів... ніж ми зазвичай визнаємо*” (Williams. *Marxism and Literature*. — С. 114; курсив мій. — Дж. Д.).

Проте Вільямс справедливо наполягає на тому, що домінантна культура зазнавала й надалі зазнаватиме великих потрясінь. Та якщо реальність і багатогранність системи погамувань не виявити, то такі потрясіння неможливо адекватно кваліфікувати і тим паче — дати їм розвиток. Аби це довести, Вільямс у своїх викладках спирається на європейську марксистську традицію критики культури³; саме вона визнає багатогранність та опосередковану ефективність домі-

нантної сфери і чітко усвідомлює те, що людський потенціал не тільки зазнає жорстоких утисків, а й знецінюється та ігнорується колишніми прибічниками й тими, хто мав від них найбільше користі. У XX ст. декотрі з найсерйозніших культурологів марксистського спрямування зацікавилися причинами невдалої реалізації суспільного потенціалу, що могла б відбутися за наявних умов. Як один з промовистих прикладів, досліджувалися причини, через які після Першої світової війни за обставин, позірно сприятливих для становлення соціалізму, натомість утвердився фашизм.

Більше того, далекі від легковажного оптимізму, притаманного партійному офіціозу, ряд авторів, зовсім різних за своїми поглядами, як-от: Вальтер Беньямін, Антоніо Грамші, Теодор Адорно, Герберт Маркузе та Луї Альтюсер, — змушені були віддати належне складності та гнучкій пружності владних структур, що засвоюють елементи духовної та звичаєвої культури. Згадані автори не тішили себе ілюзіями щодо вірогідності прогресивних змін на короткий чи середній термін, а навпаки, виявляли песимізм, тож нема нічого дивного в тому, що дехто з дослідників, живучи в країнах розвинутого капіталізму, визнає актуальність робіт названих теоретиків. Якщо говорити конкретніше, учасники сучасних дебатів на тему революційного перевороту і погамування мас та реакційних чи репресивних вимірів високої культури знаходять поживу, звертаючись знову й знову до цих робіт. Саме в такому аспекті ми й провадимо дану розвідку, хоча, на мою думку, тут переважає критичне ставлення до теорії погамування, яку надто часто намагаються спростувати чи висміяти автори, котрі не бажають узятися за вирішення проблем, які вона висуває.

Докази проти

Як приклад подібного тлумачення теорії погамування можна навести висловлювання про те, що спротив є, власне, *єдиним* наслідком прояву влади. Така спрощена версія цієї теорії, що скоріше походить не від її прибічників, а від суп-

ротивників, представляє владу як “суцільну і всеохопну”, а спротив, якщо взагалі такий має місце, — як “суцільне самоошуканство” (*Belsey. Towards Cultural History.* — С. 164). Спротив вважається самоошуканством, бо це, мовляв, — хитрощі влади, яка сама його створює: штучна загроза, “ліквідація” якої — стратегія влади, здійснювана заради підтримки свого контролю. Як видно, навіть сама версія теорії погамування допускає більше можливостей спротиву, ніж про це в ній говориться, і її критики зазвичай погоджуються, що, з огляду на те, що самі дії, скеровані на створення загрози, мають надавати їй демонстративності та визначеності (хоча спочатку й виглядають загадковими), у подальшому вони можуть підпасти під вплив протидії або взагалі зазнати поразки. Це незмінно тягне за собою певні затрати, надто на ранніх стадіях процесу.

Крім того, коли прибічникам теорії погамування докоряють, що вони описують панівні структури та владні механізми як невідпорні й настільки всемогутні, що будь-який спротив їм неможливий, то за цим проглядає підтекст, що спротив завжди можливий. Однак саме констатування можливості спротиву ще не свідчить про вірогідність успішних наслідків. З одного боку, прибічники теорії погамування не повинні давати гарантію апіорі, що будь-яка спроба заколоту зазнає поразки, а з другого — їхні опоненти теж не мають достатніх підстав стверджувати апіорі, що будь-яку владну структуру можливо повалити. Якщо й можна дати однозначну оцінку кожному конкретному прикладу, то виключно в конкретному історичному плані.

Мої власні докази проти цієї теорії полягають ось у чому:

1. Іноді докази проти постають з концептуальної плутанини: деструкція, а ще далі — переступ передбачають наявність закону як необхідну умову свого існування, але вони як такі зовсім не передбачають *ствердження* закону. Логічне припущення не береться до уваги, бо натомість постає випадковість. Звабливою виглядає ідея про те, що справедливим може бути протилежне припущення: погамування доконечно ґрунтується на деструкції. Але насправді такий

висновок нереальний. Радше слід погодитися з тим, що погамування незмінно наражається на деструкцію (не апіорі, а в принципі) в силу самого виклику (уявного чи реально спродукованого), що його погамування містить у собі.

2. При дослідженні перемін теорія погамування часто оперує надто суб'єктивними чинниками і, відповідно, надто всеохопними критеріями успіху. Отож можна здогадуватися, що підривна діяльність або переступ оцінюються за недієвими критеріями: цілковита трансформація суспільства (революція) або цілковите вивільнення особистості від суспільства чи втеча від нього (викуплення). Безперспективність таких варіантів можна частково пояснити тим, що й при поваленні влади, і при переступі активний чинник зазвичай має обмежений, місцевий характер і нерідко сам по собі є суб'єктивним, іноді — просто волюнтаристським. Пригадаймо позицію Сенета, що в межах неупокореної залежності переступник не здатен досягти "справжньої незалежності чи автономії", адже цього не допускає його "реальний світ", його "істинна альтернатива". Постає запитання: у що виливається подібне утопічне, якщо не сказати ідеалістичне, бачення свободи за існуючої політичної практики, особливо коли взяти до уваги, що переступник, як правило, з'являється у сферах маргінальних, яким притаманні підпорядкованість та утиски, власне, в умовах *відносного* безправ'я? Як приклад, пригадаймо нашу попередню дискусію. Чим би це могло обернутися для Гол та інших лесбійок 1928 р.?

І хоча теорія погамування не є виразно есенціалістською, а в деяких відношеннях навіть навпаки, бо частково постає з усвідомлення неефективності есенціалістського радикалізму, а водночас і з розуміння, що есенціальне, уніфіковане Я — то ілюзія, все одно вона залишається теорією, породженою есенціальною відсутністю суб'єкта і в її полі. Звідси, у декотрих прибічників цієї теорії виникає небажання визнати, що будь-який конкретний епізод погамування може бути етапом розлогішого процесу перемін, у якому будь-яка позірна "особистісна" невдача стає щаблем у дося-

гненні тривалішого успіху. В ідеалістичній культурі особиста невдача або втрата завжди сприймається як різновид абсолютної невдачі або втрати. До того ж звинувачувати теорію погамування у фаталізмі, негативізмі і навіть у цинізмі⁴ було б явною помилкою, бо принаймні дехто з прибічників цієї теорії вважає, що втрата не критерій, а віри є ознакою залишкового (філософського) ідеалізму.

3. Вищесказане підводить мене до третього доказу проти. Цей доказ пов'язаний з двома попередніми, але через виняткову значущість для моєї розвідки він має бути викладений окремо: усякий прихильник теорії погамування — це радикальний гуманіст, котрий не бачить, яку роль відіграють суперечливість і перекручення у взаємопов'язаному процесі переступу і його погамування. Найкращий спосіб висвітлити суперечливість і перекручення — пояснити, що саме є їхньою передумовою і, в свою чергу, передумовою чого вони виступають, а відтак — заторкнути саме ідеологію.

Ідеологія, перекручення, суперечність

Вочевидь, не існує іншого мірила істини й розуму, окрім поведінки та звичаїв людей, що населяють країну, в якій ми живемо. Саме там завжди буде довершена релігія, довершений уряд, довершений і досконалий зразок для всіх речей.

Монтень. Про канібалів: Есе /Ред. Frame. — С. 152.

Зазвичай ідеологія закріплює певні значення, натуралізуючи та увічнюючи найчастіше вживані варіанти, відкидаючи будь-які сумніви і тим самим нейтралізуючи суперечності й конфлікти у суспільстві⁵. Культурологи-матеріалісти піддають критиці ідеологію саме в цьому сенсі, для чого беруть на озброєння низку стратегій. По-перше, простежуючи історичний розвиток значень, вони силкуються показати, під яким потужним контролем ці значення функціонують; слушним відправним пунктом тут може бути Марксове твердження, що панівні класи контролюють також ідеї. Водночас

ця сама критика засвідчує історичну випадковість значень, хоча й не такою мірою, щоб це могло розумітися як хаотичність, якщо мати на увазі просту суб'єктивну чи однобічну зміну значень. І навпаки, визнати, що значення історично обґрунтовуються і частково (але не цілковито) контролюються потужними інтересами, було б рівнозначним тому, щоб показати, наскільки неможливо здійснити тут будь-які переміни. Хай навіть так, не часто можна бачити, що панівний ресурс контролює значення, а цього ніхто не осперює. Це значення ставлять під сумнів інші класи і групи, а також — елементи, належні до найвищих верств: конфлікт усередині панівних фракцій є суттєвим чинником перемін та дестабілізації ідеології.

Отже, критика ідеології виявляє випадковість суспільного устрою (причому завжди можливе й зворотне твердження) і в потенції — його нестабільність, бо правлячі групи зазнають подвійного розхитування: і ззовні, і зсередини. Однак ця критика не легковажить труднощами, пов'язаними з подібними перемінами, адже наявні суспільні структури дістають відчутну підтримку, і заведений порядок важко поламати. Явна потреба у пропаганді підтверджує перший і другий докази, тим часом той факт, що груба сила доповнює пропаганду, а коли остання колапсує — часто досить успішно замінює її, — підтверджує третій доказ.

Концентруючи увагу на випадковості суспільних структур, критика ідеології, намагаючись розчленувати або змістити наявні ідеологічні конструкти, може зачепити і внутрішні розбіжності, притаманні суспільству. Взявши на озброєння дещо застаріле слово, вживане у XVII ст., — “дислокація” [перекручення, зміщення], критика розуміє під цим не так непослідовність, як невідповідність, тобто несумісність, що межує зі змістовою суперечністю⁶. Коли при вивченні суспільних процесів над поняттями здійснюються певні операції, що показують їхню невідповідність, то надалі ці значення вживаються повторно, а відтак зазнають більшої загрози надання додаткового значення, трансформації та застосування в цілковито іншому контексті. Такими є проце-

си, за яких суспільні групи розпадаються, переформовуються, зникають та модифікуються.

Та критика, що має на меті висвітлити невідповідності, у перспективі тяжіє до пошуку можливостей повторного використання суперечностей, знівельованих ідеологією через маніпулювання значеннями. Я вживаю термін “суперечності” у матеріалістичному розумінні, аби зазначити той спосіб, у який розвиваються суспільні процеси згідно зі своєю внутрішньою логікою, яка синхронно чи послідовно сприяє їхньому нівельюванню. Найпростішим прикладом тут можуть бути засоби масової інформації, коли цензура, викликаючи полеміку, стає поширювачем ідей, які вона запрагла притлумити.

Суперечності виявляються у самому викладі проблеми, і, як наслідок, вони проникають у її найелементарніші категорії. Візьмімо за приклад бінарну систему опозицій — найстійкішу з представлених структур — і той спосіб, у який вона створює внутрішні розбалансування в тих самих категоріях, *призначених* роз’яснювати, розмежовувати і стабілізувати світ. Так, скажімо, опозиція “ми/вони” породжує аномалію внутрішнього дисидентства. Ми вже пересвідчилися на прикладі Вайлда, і ще побачимо у дискусії про ренесансні перевдягання (розділ 19), що система бінарних опозицій уможливорює переступ у межах власного контексту; частково переступ уможливорюється тією ж логікою, яка намагається запобігти йому.

Якщо значно розширити спектр дослідження, то можна вважати, що я використовую три класичні парадигми суперечностей, котрі беруть свій початок у Гегеля, Маркса і Фройда; причому кожна з цих парадигм, застосована в аналізі історії людства, спричинилася до зміни останньої: це й гегелівська теорія суперечностей між паном і рабом, і марксистська теорія фундаментальних суперечностей між продуктивними силами та виробничими відносинами, і, врешті, — фройдівська ідея, що погамоване повертається, копіюючи спосіб самого погамування. Кожна з цих парадигм відрізняється від двох інших, і можна довести їхню несумі-

сність. Але в контексті деструкції й переступу вони мають дещо спільне.

В умовах революційної кризи суперечності можуть сприяти розвалу існуючого ладу, хоча й призводять, як правило, до жаклих страждань, жертв і боротьби. Це необхідно враховувати. Коли ж загострення ситуації не призводить до революції, то ці суперечності перетворюють суспільний процес на арену змагань, напруження сил і перемін. За цим знову з'являються страждання, пошук винуватців і боротьба. Суперечності, що актуалізуються при кризових ситуаціях, особливо повчальні: вони дають зрозуміти, що, хоч би як успішно діяла влада, вдаючись до репресивних стратегій, все одно залишається дещо потенційно неконтрольоване, і не тільки в об'єктах, підпорядкованих владі, а й у самій її структурі, раціональній основі й навіть у витоках. Одне слово, переміни, змагання й боротьба частково стають можливими завдяки суперечностям. Як наслідок — знову страждання, жертви й боротьба.

Трансгресивні знання

Поява суперечностей уможливлюється трансгресивними (дисидентськими) знаннями і, в свою чергу, збагачує їх. Я пропоную цей термін як категорію, додаткову до понять спротиву і деструкції, і кожен має право модифікувати їх застосування на власний розсуд. Річ у тім, що поняття спротиву і деструкції викликають підозру тим, що принаймні іноді в межах теорії літератури виявляють тенденцію з'являтися саме там, де ми маємо бажання їх зустріти, і ніколи — там, де ми цього не бажаємо: тобто по відношенню до нас самих⁷. Крім того, сам пошук деструкції часом передбачає певний погляд на історію як на перманентну кризу, настільки первісно розбалансовану, що найменший спротив містить у собі революційний потенціал, що миттєво проявляється. Тим часом у дійсності не варто очікувати, що переступ чи деструкція, немов за помахом чарівної палички, змінять суспільний устрій. У випадку, коли переступ несе

деструкцію, це навряд чи можна вважати безпосередньою перемогою або відчутним виграшем, а скоріше небезпечними знаннями, набутими чи принесеними через погамування у царині культури. Саме такий переступ досліджує наша розвідка: переступ, що бачить і використовує суперечності та, подібно до політичних акцій, заохочує визнання того, що, по-перше, кривди, наявні в існуючому суспільному устрої, не є неминучі, що вони, інакше кажучи, не є вічною категорією, а результатом дії випадкових чинників; по-друге, кривду можна подолати лише за умови докорінної зміни обставин, які породжують і підтримують її; і, по-третє, всі перетворення подібного типу здійснюються виключно коштом руйнівної боротьби.

Таким чином, коли ми згадуємо елізаветинську чи якобінську драму (сферу, в якій чи не найфундаментальніше було застосовано теорію погамування), то, на мою думку, це можна висловити так: вона сприяє не баченню політичної свободи, а пошуку знань про витoki політичного панування. Ці знання часто є фрагментарними, подекуди суперечливими, проте вони постійно таять у собі небезпеку. Але будь-яка особистість не в змозі просто перейти від небезпечних знань до політичного бачення або ж на основі першого створити друге. Ці знання *містять у собі* виклик: діючи у царині культури, вони підточують, оспорюють і розчленовують панівні ідеології, виявляють їхні слабкі місця і призводять до кризи. Але історія час від часу нагадує нам, що такого типу криза не завершується здобуттям свободи, а навпаки — жорстокими репресіями. І річ не в тім, що репресії — це спосіб погамування деструкції, сказати б, стратегічний рух владних структур до консолідації. Причина в тому, що виклик насправді таїть у собі деструкцію.

Такі просякнуті небезпекою знання, створені переступом і через переступ, мають містити й усвідомлення невідвортної діалектики, яка приносить із собою трагедію і поєднує владу та спротив їй, коли хисткість системи надає більше потуги не вивільненню, а погамуванню, причому домінантні структури суспільства виявляються здатними до віднов-

лення на тлі тих самих суперечностей, що призвели до дестабілізації та успішно діють у цьому напрямку, тимчасом як переміни завжди викликають зворотну реакцію.

Теорії погамування стають переконливішими, коли ми погоджуємося з тим, що їм, як і спротиву, притаманна діалектична потуга, як, скажімо, витіснення суспільної кризи, що виникає в панівних структурах і через них [проникає] у підпорядковані сфери. Погамування часто поєднується з тавруванням відносно безсилим меншин, хоча й не варто ізолювати даний процес від інших його складників. Абстрагуючись, можна змодельовати принаймні три способи, за допомогою яких домінантне середовище ідентифікує підпорядковане (або нетрадиційне) як "інше". Перший спосіб параноїдальний: загроза суто уявна, і насправді підпорядковане середовище відносно безсиле й сумирне. Другий спосіб деструктивний: небезпека існує реально або потенційно. Третій спосіб пов'язаний з витісненням кризи та прагненням зануритися у нетрадиційне середовище. На практиці деякі варіанти можуть співіснувати, — скажімо, перший з третім або другий з третім.

Сам процес витіснення/таврування не може бути гарантовано успішним, оскільки це головним чином низка нестабільних стадій, що їх переживає панівне середовище (можливий також ряд інших, ефективних викликів, зазначених вище як другий спосіб), а ще тому, що затавроване середовище теж повинне висловитися і, таким чином, показати скерованість цього середовища на деструкцію (еволюція третього способу в другий). Але незаперечний факт відносного безправ'я меншин та ймовірного їх упослідження явно надає більше шансів на користь ефекту витіснення. Звісно, змагання ведуться в царині відбиття і створення образів, особливо коли це стосується варіантів подачі фактів нестабільності, й ті, хто контролює засоби відбиття і тлумачення явищ, мають неабияку перевагу. Можливість панувати є водночас можливістю формулювати у позірно раціональний спосіб — хоча насправді здебільшого брутальним чином — "найправдивіший" варіант тлумачення того, що відбувається.

Тут немає нічого дивного; і те, що ми звернули на це увагу, не повинно нас пригнічувати. Так, у контексті описаного, це повертає нас до уможливлення спротиву: оскільки влада залежить від контролю над відбиттям і тлумаченням (хоча й не зводиться до цього), сама спроба дестабілізувати тлумачення вже є потенційно деструктивною. Але подібний спротив навряд чи відразу ж переможе ті сили, що здійснюють контроль у своїх інтересах; частіше це викликає у них відповідну реакцію; а це врешті (за визначенням) призводить до змагань, учасники яких мають нерівні можливості. Навіть тоді, коли вони дестабілізовані, а точніше, саме тоді, владні структури виявляють своєрідну гнучкість і пружність. І то вже справа критиків теорій погамування доводити, що завжди можна знайти можливості для спротиву і скористатися певними суперечностями. Це справді так, але, підтвердивши це, ми аж ніяк не повинні забувати, яким коштом здійснюється деструкція. Іноді, щоб підтвердити власні оптимістичні теоретичні міркування, можна легко й просто скористатися чужим спротивом, не згадуючи при цьому конкретні події, бо це могло б ускладнити стрункий виклад фактів.

Отже, підсумовуючи, ми маємо брати до уваги не тільки сам конфлікт і дотичні суперечності, а також — спростування й витіснення, через які можна їх відтворити як нові сили погамування (свідомо чи несвідомо). Тиранія безупинно провокує розкол у суспільстві, над яким панує. Такий розкол нерідко містить у собі вибухову суміш небезпечних знань, політичного неспокою і законних вимог. Перед лицем окремих людей, ба навіть багатьох, тиранія домагається узаконити себе саме тим, що погамовує спровокований нею самою неспокій. В ім'я закону й порядку вона приводить у дію "вищі" сили; інакше кажучи, це є погамування, що здійснюється одночасно на рівні грубого придушення й інтенсивної ідеологічної обробки, на рівні відбиття і тлумачення. Синхронно чи послідовно, тиранія все ж витісняє кризу, що виникає в панівних структурах (протистояння антагоністичних фракцій), у нижчі сфери, де відповідно вияв-

лена реакція і подальше пригнічення знову ж таки сприяють виправданню і подекуди реінтеграції панівних структур. На мою думку, саме під таким кутом зору слід провести аналіз діалектичної єдності “деструкція/погамування”; у наступному розділі ми розглянемо це в контексті конкретних історичних подій. Перші дві історії підкреслюють вплив окремих проявів сексуального дисидентства на діалектику деструкції/погамування, а третя пропонує знайти зв'язок (на прикладі Жана Жене) між описаним типом дисидентства та іншими.

Примітки

¹ Див.: *Greenblatt. Renaissance Self-Fashioning*. — Розд. 5; *id.*, *Invisible Bullets*; *Mullaney. The Place of the Stage*; *Dollimore. Political Shakespeare*. — Розд. I, а також переднє слово до “*Radical Tragedy*” (2nd edn.); *Sinfield. Power and Ideology: An Outline Theory and Sidney's Arcadia*. Серед останніх робіт з колоніального дискурсу див.: *Benita Parry. Problems in Current Theories of Colonial Discourse*, де розглядаються праці Франца Фенона, Гаятрі Співака, Гомі Бабгі, Обдула Джан Могамеда та інших. Полеміка щодо деструкції/погамування є ще одним прикладом розвитку, описаного в розділі 2, де теорія прочитується історією і навпаки — теоретичний контекст уможливорює історичне дослідження, що призводить до потреби модифікації самого теоретичного контексту.

² Пор. Фрейда, котрий у дискусії про перенесення зауважив, що “виклик означає залежність нарівні з послухом; різниця тільки в тому, що попереду замість знаку «плюс» стоїть знак «мінус»” (*Freud. Introductory Lectures on Psychoanalysis, I*. — С. 495).

³ Це описується у праці: *Anderson. Considerations on Western Marxism*.

⁴ *Ryan. Shakespeare*. — С. 8; *Lentricchia. Ariel and the Police*. — С. 99.

⁵ Використання слова “ідеологія” в цьому специфічному, обмеженому розумінні не передбачає, що неідеологічний науковий дискурс цілковито позбавлений сенсу. Навпаки, в межах такого обмеженого розуміння я намагаюся довести, що матеріалістичний критицизм завжди в кінцевому підсумку матиме ще й етичний аспект. Тож, послугуючись цими словами, я чітко дистан-

ціююся від того, аби трактувати будь-яку систему вартостей як ідеологічну. Так, Сумнер у своїй праці "Reading Ideologies" визначає ідеологію як "основоположні елементи (ідеї, образи, враження, поняття тощо), що належать до будь-якої форми суспільної свідомості" (с. 20). Таким чином, називати кожну систему цінностей ідеологічною, тобто прирівнювати її до світобачення, що силкується раціоналізувати власний вплив, — означає позбавити саме поняття ідеології її здатності розмежовувати ці явно відмінні позиції. Отже, та точка зору, що гомосексуалісти за своєю природою нижчі від гетеросексуалів (на мою думку) є ідеологічною, тоді як погляд, що перед законом гомосексуалісти рівні гетеросексуалам і заслуговують на рівні права, — не є ідеологічним, а радше спирається на загальновизнане етичне положення, за яким усі люди — рівні (з чого й постає практика матеріалістичного/політичного критицизму). Філософське обґрунтування обмеженого поняття ідеології, що використовується у нашому дослідженні, див.: *Bhaskar. Scientific Realism and Human Emancipation*. — Ч. 2. Бгаскар вважає помилковим марксистське трактування даної проблеми, за яким поняття ідеології використовується для "позитивного" вираження "вартостей світобачення певного суспільного класу (групи чи осередку)". Бгаскар також відкидає розширення такої точки зору: "Охоплення суцільної культурної сфери слід розуміти як своєрідне ошуканство" (с. 242).

⁶ Оксфордський словник англійської мови наводить висловлювання Гукера, датоване 1600 р.: "Опінія про невідповідність... між Божою справедливістю і становищем людини в цьому світі".

⁷ Ідеться про цитату з відомої адаптації творів Кафки, здійсненої Грінблатом: "Деструкція існує, деструкція триває без кінця, але тільки не для нас" (*Invisible Bullets*. — С. 46).

Роділ 7

Трагедія і погамування

Прогрес викликає реакцію

Історія емансипації гомосексуалізму в Німеччині показовою жакливою діалектикою, коли розмірений поступальний розвиток певної ідеї дає поживу своєму негативному відповіднику, який з самого початку виборює позицію за позицією тільки як побічний наслідок. На думку Ричарда Планта, рух німецьких гомосексуалів за свої права досяг апогею свого впливу “саме тоді, коли переважна маса суспільства, чийо упередженість цей рух намагався подолати, відхилилася в інший бік”, причому нападки на його лідера Магнуса Гіршфельда задалегідь провіщали, що станеться, коли Гітлер зосередить у своїх руках повноту влади (*Plant. Pink Triangle.* — С. 22, 28). За обставин, що змінилися, відносний успіх такого курсу на просвіту надав змогу опонентам пропагувати своє бачення проблеми, змальовуючи цей курс як занепад, виродження, зіпсутість та анархію. На той час подібні тлумачення слугували точкою опертя для упослідження “ворогів” усередині суспільства та їхніх однодумців за межами країни.

Гіршфельд був одним з теоретиків кінця XIX — початку XX ст., що провадили “наукові” дослідження проблеми гомосексуальності і спростовували її зв'язок зі злом. Ми вже бачили, як в історії статевиx досліджень подібні студії стали банальністю. Вони потрапили в критичну течію, що заперечувала погляд на гомосексуалізм як на зло, а натомість започаткувала думку, згідно з якою — це “хвороба”, вроджена аномалія або ж, на переконання Гіршфельда, — третя стать. Послабивши одні упередження, теза про третю стать дала поживу іншим:

“Тільки після того, як нацисти перетворили на попіл весь доробок [Гіршфельда], він все ж визнав, що, з одного боку, йому не пощастило довести, що гомосексуалам виразно притаманні певні біологічні та фізіологічні характеристики, а з другого — що він, надавши чоловікам-гомосексуалам жіночних рис, несамохіть поглибив розхожі упередження: оскільки гомосексуали — «не справжні чоловіки», то вони стоять на нижчому щаблі розвитку” (*Plant. Pink Triangle.* — С. 34).

З подачі Гіршфельда гомосексуалів почали розглядати як меншину, що піддається ідентифікації, тобто що вони заслуговують диференційного ставлення відповідно до особистих якостей кожного. І нацисти негайно цим скористалися (с. 18–19, 30, 33–34). Гіршфельд висунув гасло: “Справедливість через знання”. На практиці його доробок було використано для підтримки ідей, прямо протилежних справедливості.

Проте, навіть якби ця чи будь-яка інша теорія стала істинною, то це *навіть* чи відвело б щойно описані наслідки. І навіть протилежний погляд, що особистість гомосексуала не є біологічною даністю, а формується під впливом суспільства, — також може бути використаною для погамування. У прогресивному аспекті цей конструкціоністський аргумент здатен стати засобом проти зашкарублого осудливого переконання, що гомосексуальність — це протиприродне зло (гріх перед Богом і природою). Проте цю тезу можуть запозичити й опоненти емансипації гомосексуалізму. Такий варіант можливий при її тлумаченні як виправдання проведення політики статевої корекції: якщо гомосексуальність є суспільно “набутою”, то її так само можна і “позбутися”.

Як уже говорилося, Фройд розглядав позицію Гіршфельда з іншого погляду, роблячи наголос не стільки на відмінностях гомосексуалів від гетеросексуалів, а на подібності до останніх. Крім того, він не вважав гомосексуальність хворобою і тим паче — злом. Фройд неодноразово нагадував, що чимало гомосексуалів мають високу культуру і

принесли суспільству значну користь, а крім того, в усіх інших аспектах вони проявили себе цілком нормальними людьми. Але це твердження, подібне до теорії відмінностей Гіршфельда, не тільки не пригасило, а навпаки — розбурхало полум'я пристрастей: адже це викликає обурення, — коли збочення зображають нічим не гіршим від нас, а подекуди навіть чимось кращим.

За висловом Планта, обидві тези: "Гомосексуал як інший" та "Гомосексуал ховається поруч", — знайшли своє застосування у "гомосексуалізації ворога" (Pink Triangle. — С. 15). Йдеться про те, як у пропагандистських цілях супротивники нацистів і/або фашистів зображували останніх гомосексуалістами. Це було неминуче, надто якщо простежити зв'язок між гомосексуалістами та образом внутрішнього ворога. Й самі нацисти використовували цю стратегію з жадливою методичністю. У своєму дослідженні Планта описує, якою була реакція на спробу Гіршфельда домогтися корекції суспільної думки у 1898 р. і як цей момент пізніше використали нацисти:

"Гомосексуальність руйнує націю: вона нищить чуття моралі у громадян; за своєю сутністю — це антигерманська якість; вона знаходить підтримку серед агресивних лівих і єврейських елементів (критика з правого крила), або це є характерною рисою розбещених аристократів і ситих буржуа (критика з лівого крила). Що важливіше — поширення гомосексуальної практики призведе до занепаду Німеччини, оскільки гомосексуальність завжди була провісницею руйнації великих імперій. Подібна аргументація з'являлася у пресі неодноразово, а пізніше її було підхоплено й використано у багатьох нацистських директивах" (с. 33).

Розвідка Альтмана, датована 1982 р., містить розлогий ретроспективний аналіз: "У нашому столітті тоталітарні режими як правого, так і лівого спрямування були вкрай гомофобічними: у нацистській Німеччині гомосексуалістів запроторювали до концтаборів; у Росії та Китаї їхнє існування не визнавалося... в Аргентині та Чилі сучасні військові хунти жорстоко переслідують геїв; в Ірані ісламські фунда-

менталісти під керівництвом Хомейні вимагають каменувати гомосексуалів" (Altman. Homosexualization. — С. 109). Вже після виходу в світ праці Альтмана і в Сполучених Штатах, і в Англії відбувся повторний спалах гомофобії, що пов'язується не лише з появою СНІДу. Ще раніше пожвавлення руху гомосексуалів викликало різку негативну реакцію в середовищі правих (див.: Altman, особливо розділ 4, "The Movement and its Enemies").

Узявши до уваги змінюваність суспільного напруження та нестабільність, яка є характерною у певних часових межах при вияві упереджень, параної та ненависті, включно з гомофобією¹, що описували Планта і Альтман, та ще той факт, як усе це використовувалося й перетворювалося в інші різновиди антагонізму, необхідно все-таки пригадати, що були й періоди, коли такі речі наражалися на спротив, і досить успішний, принаймні тут можна говорити про послаблення напруги. Автори змістовного дослідження "Початок руху за права гомосексуалістів" Джон Лорітсен та Девід Торстед стверджують, що більшовицький уряд Росії в грудні 1917 р. скасував усі закони проти гомосексуалістів, і це вже говорить само за себе. На с. 64 вони наводять цитату з твору Григорія Баткіса "Сексуальна революція в Росії" (1923), де говориться, що радянське законодавство *"проголосило абсолютне невтручання держави й суспільства у царину статевих стосунків, якщо при цьому ніхто не зазнав фізичного страждання й ні на чий інтереси не здійснено замаху"* (курсив оригіналу). Гомосексуалізм і содомія сприймаються як "так звані «природні» статеві стосунки". Але з часом як у Росії, так і в Німеччині ці прогресивні погляди було відкинуто або притлумлено. В обох країнах образ ворога зазнав гомосексуалізації. Не тільки сталіністи, але й інші політики з лівого крила виявилися творцями міфологем, за якими гомосексуальність розглядалася як продукт занепаду буржуазної моралі або як суто фашистське збочення. І, як наслідок, виникає страхотлива іронія, а її крайній приклад — коли жертві накидається роль агресора: гомосексуали гинули від рук фашистів, і з'явилося гасло:

“Викоренімо гомосексуалізм, і фашизм пропаде!”² У свою чергу, фашисти затаврували будь-який відхід від своєї ідеології чистоти раси як “сексуальний більшовизм” (*Layritsen and Thorstad. Homosexual Rights.* — С. 64, 68).

Не менш важливим, ніж погамування, що діє, не гребуючи демонізацією меншин і обертає прогрес на реакцію, є й інший бік погамування, що нівелює особливості цих меншин через нав'язаний конформізм під машкарою добровільного підкорення. Ми розглянемо цей момент у двох наступних підрозділах, причому там фігуруватимуть записи, зроблені у в'язниці.

Мистецтво спокути. Вайлд за ґратами

Страждання, яке ми переживаємо в даний час, має здатність повертати нас у минуле, де ми відкриваємо щось забуте, те, що спричинило наше теперішнє страждання. До того ж кожна нинішня невдача впливає з низки колишніх негараздів. Але саме тоді, коли минуле набуває максимальної інформативності щодо нашої теперішньої уразливості, ми наражаємося на ризик стати вкрай консервативною особою: ми вбачаємо в минулому пояснення сьогодення, що теж виявляється зручним самоошуканством. Нерідко воно набирає форми “традиції”, у якій ми знову й знову відкриваємо вічні істини й фаталістично сприймаємо повторення минулого як єдиний варіант прийдешнього, можливо, як його оптимальний варіант.

Відтак традиція стає раціоналістичним поясненням болісного, несприятливого сьогодення, можливо, навіть теперішньої невдачі. Витіснення спогадів із пам'яті входить до самого поняття традиції, це слід визнавати й намагатися опанувати.

Стаття “De Profundis”, що її Оскар Вайлд написав у в'язниці, містить свідому відмову від трансгресивної естетики і повернення до традиції, зосередженої на глибинній моделі особистості. У названому творі йдеться про багато речей, і не в останню чергу він свідчить про сміливість автора і вод-

ночас про його відчай в період перебування за ґратами. Цей твір показує, як Вайлд реагував на нестерпні страждання, вкладаючи у це страждання певний сенс. Все це викладено у формі сповіді, мета якої — поглиблений самоаналіз: “Я не в змозі перенести страждання, якщо воно не має сенсу. Я віднайшов у закамарках власного ества дещо таке, що підказує мені: все у цьому світі має свій сенс... і це дещо... Поко́ра”. Подібне усвідомлення й подібна покора досягається через глибоке самозречення; і справді, Вайлд відтворює себе як автентичну, щирі особистість, досі ним самим притлумлену. “Найгірший порок — дріб’язковість”, — не раз говорить він у своєму есе. А потім додає: “Момент каяття є миттю прилучення” (*Wilde. Letters.* — С. 467, 425, 487).

Цей момент можна розглядати як підхід до істини, як набуття знань через каяття, як дороговказ до трансцендентної реалізації власного “Я” поза соціумом, що так поціновується в ідеалістичній культурі. Ті, що вбачають у “*De Profundis*” одну з найзріліших Вайлдових праць і прирівнюють зрілість до самозречення та каяття, часто тлумачать цей твір саме так. А втім, щодо цього можна мати й іншу точку зору: поглянути на це як на погамування, тобто як на трагічну поразку, спричинену виключно ідеологічним примусом, та ще підсиленим відвертою брутальністю. Спокуту, каяття і зречення разом з їхнім “природним” посередником — сповіддю — можливо пережити як добровільний вибір, здійснений заради самоствердження, але насправді всі ці речі виникають через примус, під впливом ув’язнення і страждань. Це — своєрідна реакція на страждання, глибоко закорінена в релігійних першоджерелах: Вайлд виживає, плекаючи уявну духовну автономію за умов, що не припускають жодної автономії. Оновлене ставлення Вайлда до права й закону так само стимулюється культурою, проти якої він раніше виступав: “Тепер я... змушений апелювати до того, проти чого завжди повставав” (*Letters.* — С. 492–493).

Я вже згадував про Вайлдові слова, кинуті мимохідь 1898 р.: “В мені щось убито”; він не приховував, що в’язни-

ця зруйнувала його духовно й тілесно. Аналізуючи "De Profundis", Жид зауважував: "Суспільство добре знається на тому, як поведетися з людиною, якої воно прагне позбутися, йому відомі засоби витонченіші, ніж фізична страта... Два роки Вайлд страждав, і це вичерпало його сили. Його воля надломилася... Від того, чим він був раніше, лишилися жалюгідні рештки, пропахлі пліснявою" (*Gide. Oscar Wilde. — С. 42*).

На думку Елмана, Жид так і не визнав повною мірою того впливу, що справив на нього Вайлд, до того ж неодноразово намагався применшити Вайлдів літературний талант³. Елман зауважував також, що Жид явно гіперболізував занепад Вайлдової особистості внаслідок ув'язнення (*Gide. Oscar Wilde. — С. 45*). Але хоч би як жорстко Жид поставився до "De Profundis" і хоч би якими були його мотиви, ця критика цілком справедлива. Він називає згаданий твір "риданням скаліченої душі", а Вайлдове визнання покори сприймає як логічне обґрунтування єдиного морального заспокоєння, що йому лишилося. І цей єдиний прихисток він маскував "усіляким мудруванням, на яке тільки був здатен". Простіше, "покора — то тільки звеличена назва власної немочі" (*Oscar Wilde. — С. 50–53*). Але Вайлд виніс зі свого в'язничного досвіду дещо більше, що простягається поза межі бачення Жида. Передовсім відкрита Вайлдом покора була, як він згодом звірився Жидові, нерозривно пов'язана зі співчуттям до інших, що також утримувало його від самогубства. І покора, і співчуття з'явилися внаслідок його тривалого інтересу до постаті Христа, при тому що Христа він сприймав як найвидатнішого з митців.

Та за в'язничним муром його ставлення змінилося. Деякі з Вайлдових зауважень стосовно особи Христа, зроблені раніше, дають підставу припустити, що тут ідеться про найдерзновенніший з усіх трансгресивних софізмів: ідеться про такого Христа, що не сприйме сьогоденну мораль, відкине благочестя релігійних консерваторів, які сподіваються на царство прийдешнє, прийшовши, він врятує Христа від його шанувальників⁴. Вайлд часом розповідав деякі напрочуд

еретичні притчі; Жид та В. Б. Ёйтс, що були слухачами в числі інших, записали їх. Ёйтс пригадує, як одного разу Вайлд похвалився йому, що започаткував нову християнську ересь:

“Він оповів детальну історію у стилі отців церкви про те, як Христос, прийшовши до тьми після розп’яття, вибрався з домовини і прожив ще багато років. І це була єдина людина на землі, котра знала про те, що християнське вчення — це брехня. Якимось святым Павло відвідав містечко, у якому той мешкав, і він був єдиним з усього теслярського кварталу, хто не пішов слухати Павлову проповідь. Відтоді інші теслі помітили, що з якоїсь невідомої причини він прикриває свої долоні” (*Yeats. Autobiographies.* — С. 136–137).

Те, що “*De Profundis*” пропонує, не можна назвати якимось трансгресивним запозиченням, а скорше безпечним примиренням власного єства з християнським смиренням або, за словами Жида, використанням цього смирення як прихистку для душі, бо, на його думку, це був єдиний прихисток, що залишався для Вайлда. А це піднімає непросте питання: якою є природа традиції?

У книзі Мішеля Фуко “Наглядати й карати” (*Foucault. Discipline and Punish*), де подано “порівняльну історію душі сучасної людини”, автор звертає увагу на те, як кардинально змінилося ставлення західної культури до покарання:

“Якщо раніше людина мала каятися за плотські гріхи, то тепер це каяття слід замінити на покору, що сягає самої глибини серця, думки, волі й характеру. Раз і назавжди цей принцип сформулював Маблі: «Як на мене, покора має вражати не тіло, а радше душу»... На кону з’являється новий персонаж, що виступає під машкарою. На цьому трагедія закінчується, і натомість розпочинається комедія: театр тіней, безликі голоси, ледве видимі силуети” (с. 23, 16–17).

Різниця між фізичним примусом і “покрою, що сягає самої глибини серця”, відіграє значну роль, і коли я описую поведінку Вайлда за ґратами, то тут це поняття виглядає вельми доречним: позбавлення волі змушує в’язня до каяття. Але у

випадку Вайлда, окрім самого ув'язнення, навряд чи на нього чинився тиск з боку в'язничного начальства якимись підступнішими методами, що роз'ятрювали йому душу; тут можна стверджувати однозначно: спілкування з в'язничними священиками й Біблією могло тільки розважити Вайлда⁵. Інша річ, що Вайлд був заглиблений в історію культури, що сприяло його духовному каяттю, і називає він це Мистецтвом. Насправді ніхто не тиранив йому душу, радше сама душа на той час уже зазнала болю й неспокою, обмежена рамками естетичних і культурних традицій, у яких безнадійно борсався Вайлд.

Фуко вбачає відмінність між душею християнської теології, "народженої у гріхах і такої, що підпадає під покару", та сучасною душею, "народженою скорше самими методами покари, контролю й обмежень". Ця душа створює таку особистість, що

"носить у собі наслідки упокорення, значно глибші за власне ество. "Душа" вселяється в особистість, власне, створює її, що само по собі підтверджує її владу над тілом. Душа є наслідком і знаряддям політичної анатомії; душа є темницею тіла" (с. 29–30; курсив мій. — Дж. Д.).

Я вже згадував, що "сучасна душа", у трактуванні Фуко, вже мала своїх провісників за доби раннього модерну, що було пов'язано з християнством⁶. Випадок з Вайлдом підтверджує тезу про те, що мистецтво, надто таке мистецтво, яке черпає натхнення з історії культури, також служить формотворчим компонентом в організації душі, що перетворюється на темницю тіла і продукує свого носія, котрий, за виразом Фуко, є "наслідком упокорення, значно глибшим за власне ество".

Мій погляд на Вайлдове зречення своєї трансгресивної естетики не є осудом, і не тільки тому, що я не в змозі навіть подумати про такий осуд, який, коли згадати про перебування Вайлда у в'язниці, не був би нісенітницею. Для мене важливіше, у який спосіб мистецтво як таке, подібно до

релігії, є джерелом і вивільнення, й погамування, витокм Вайлдової трансгресивної естетики і причиною його зречення. В'язничний досвід Вайлда став болісним поясненням принципів Франкфуртської школи, зокрема ідей такого теоретика, як Теодор Адорно, що їх використав Мартін Джей у парафразі з алюзіями щодо Маркса, комбінуючи поняття, запозичені з релігії та з мистецтва: Джей говорить про "природу високої культури, що за своєю суттю є двозначною", "лицемірною втіхою, що силкується прикрити істинне страждання", і водночас — "надійним укриттям для утопічних сподівань на подолання цього ж таки нещастя" (*Jay. Hierarchy and the Humanities.* — С. 133).

Сказане дає мені привід поміркувати над тим, що, якби Вайлдові пощастило уникнути ув'язнення і поєднати свою трансгресивну естетику з ідеями християнства, створивши бачений ним образ Христа-опозиціонера, це було б уже не якоюсь фаталістичною, "есенціалістською" плутаниною, а найдовершенішим прикладом погамування, найрадикальнішим його твором.

Побратим-самітник

Через сім десятиліть інший теоретик, Джордж Джексон, теж перебуваючи в ув'язненні, за абсолютно інших обставин, переконливо описував, як люди, відчайдушно змагаючись за виживання в агресивному капіталістичному експлуататорському суспільстві, вибирають шлях примирення і співпраці з експлуататорами; ціною такого виживання може бути своєрідна загибель:

"Ми бачимо, як живуть мільйони темношкірих людей старшого покоління. Всі вони — продукт системи абсолютного пригноблення. Чоловіки прожили все своє життя у невимовній скруті, і жоден з них не спромігся усвідомити, що їхня особистість сформувалася за умов жакливого економічного гноблення, нелюдського, хижацького визиску" (*Jackson. Soledad Brother.* — С. 210).

Інші темношкірі “миряться з капіталізмом, що є прикладом найнеприроднішого, найнепослідовнішого за всю історію ставлення людини до самої себе” (с. 206, 249). А ще Джексон згадує про матір, яка заради того, щоб зберегти йому життя, намагалася виховати з нього боягуза, вона приборкувала синову агресивність і хотіла загнати її всередину його ества (с. 249); згадує він і про батька, котрому вдалося врятувати синове тіло неймовірно важкою ціною: “Ніхто не в силі витримати подібне випробування і лишитися психічно неушкодженим” (с. 210–211). Одного разу, коли батько відвідав його у в’язниці, Джексон спробував нав’язати старому дискусію про ефективність “психічних барикад”, які в’язень нагромадив задля власного захисту. Джексону забaglлося протягти батька через “революційний катарсис Фенона”. Але батько відповів:

“«Усе це так, але що ми можемо вдіяти? Надто багато на світі негідників». Очі старого затуманилися, і він весь поринув у спогади. Перед ним у зворотному порядку рухався час, простір, біль, забуття, тисячі нездійснених мрій, зламаних обітниць, забутих прагнень. А тепер у його душі запалали сотні оновлених сподівань, що були щезли ще замолоду, коли він мандрував дорогами Луїзіани в надії дістати щось попоїсти» (с. 211, 213).

У певному аспекті войовничий настрій Джексона виглядає непогамовним спротивом співпраці [з владою], а те, що його ставлення спирається на витончене розуміння спонук до такого колаборанства, тільки додає цьому баченню виразності. А втім, власна непоступливість коштувала йому значних зусиль і неймовірних страждань, і врешті-решт він заплатив за неї життям; через рік після того, як він написав вищезитовані рядки, його вбили у в’язниці. Але сама форма вираження власної непримиренності, чіткий підбір слів, що Жан Жене у своїй передмові до книги “Побратим-самітник” (“Soledad Brother”) назвав “зброєю для вивільнення” і водночас “поемою про кохання” (с. 17), була, по суті, актом переступу в межах погамування, власне, невіддільною від

трагедії погамування. Це підтверджується трьома моментами: по-перше (в економічному плані), — визнання, що “ми належимо до другорядної культури, упослідженого ареалу в таборі панівної звироднілості” (с. 214). По-друге (в культурному аспекті), це впливає із спостережень автора, що саме за роки ув’язнення, “коли маєш вільний час і можливості... для досліджень і міркувань, з’явилося бажання переробити свій характер. Гадаю, якби з вісімнадцяти до двадцяти чотирьох років я провів на вулиці, то, цілком вірогідно, я став би наркоманом, дрібним гравцем або взагалі нікчемою” (с. 203). По-третє (у творчому плані), у щоденниках Джексона присутня трансгресивна заміна понять; один з його найскандальніших наслідувачів, Жан Жене, у своїй передмові до щоденників Джексона пише:

“В’язень змушений вживати ту саму мову, що і його вороги, ті самі слова, той самий їх порядок у реченні, тимчасом як його опосіло бажання спілкуватися особною мовою, що належить виключно його народові... Для темношкірої людини, певно, було б додатковою мукою усвідомити, що, написавши літературний шедевр, вона вдається до ворожої мови... і цим самим збагачує її... Відтак залишається лише один вихід: сприйняти цю мову, але спотворити її так майстерно, аби заманути білих людей у пастку. Сприйняти цю мову в усьому її багатстві... означало б наситити її всіма насланнями і прокляттями, притаманними білій людині. Таким має бути наше завдання” (Soledad Brother. — С. 22).

Примітки

¹ Цей термін роз’яснено нижче, у розділі 16.

² Ці слова приписують Горькому, що коментував німецькі гасла, а Райх наводить це як цитату у своєму дослідженні (*Reich. The Sexual Revolution.* — С. 210). Недоброзичливці, порушуючи проблеми, пов’язані зі СНІДом, подібним чином характеризували гомосексуалістів, найчисленнішу групу ризику в плані захворювання на СНІД. Їм приписували прагнення “бути свідками безконтрольного поширення цієї пошесті. По-іншому, жертвами стають убивці” (*Bersani. Is the Rectum a Grave.* — С. 211; пор.: *Watney. Policing Desire.* — С. 82).

³ *Ellmann. Oscar Wilde: Critical Essays.* — С. 4; див. також: *Ellmann. Corydon and Melanique.* — С. 84–85, 90 і далі; див. написану цим автором біографію Вайлда, видану 1987 р.: *Oscar Wilde.* — С. 336–341.

⁴ Цікаво, що Жид невдовзі після зустрічі з Вайлдом в Алжирі розмірковував на подібні теми, що відображено в його книзі “Християнство проти Христа” (“Christianism contre le Christ”).

⁵ Вайлд записував свої суперечки з в'язничними священиками, внаслідок чого і з'явилися ці похмурі, саркастичні замальовки. Один священик висловив припущення, що Вайлд опинився за ґратами, бо легковажив вранішніми молитвами; інший, запідозривши Вайлда у мастурбації, повідомив начальство, що “в'язень знову потрапив у полон нездорової сексуальної звички”; третьому Вайлд поскаржився, що з тюремного вікна йому не видно неба, на що панотець відповів, що “слід думки свої звертати не до хмар, а до Того, хто перебуває понад хмарами”. Вайлд назвав панотця несосвітеним йолопом і випхав геть із камери (*Ellmann. Oscar Wilde.* — С. 454, 464, 466–467).

⁶ *Radical Tragedy.* — С. XLVI–XLVIII).



Частина V

**ВТРАЧЕНА ІСТОРІЯ
ЗБОЧЕНОСТІ**



Розділ 8

НА ШЛЯХУ

ДО ПАРАДОКСАЛЬНО

ЗБОЧЕНОГО

І ЗБОЧЕНОЇ ДИНАМІКИ

У сфері почуттів збоченість стала для мене тим,
чим був для мене парадокс у сфері мислення.

Оскар Вайлд. De Profundis.

[Парадокс] — це продовження звичайної мови поезії,
а не її збоченість.

Клінт Брукс. Добре виточена урна.

ВСТУП

Дослідити історію збоченості — це побачити не тільки те, як культура сформована, а й те, як вона консолідована, дестабілізована й реформована. Це історія, сповнена насильства, бо збоченість — концепція, що веде нас до осередку бурхливої діалектики панування і відступу, закону і бажання, переступу й конформізму, діалектичного процесу, що проходить крізь стадії згнічення і репресій, демонізації, зсуву та боротьби.

Це аж ніяк не історія збоченості як її розуміють у сучасному дискурсі сексології і психоаналізу, проте я доведу, що досексуальна історія цієї концепції пронизує сучасні погляди на сексуальну збоченість, і матиму при цьому мету замінити патологічну концепцію збоченості політичною. Збоченість була (і є) концепцією, яка пов'язана з бунтом. А загалом — у світлі цієї історії — я хочу пояснити збоченість не тільки як центральний із погляду культури феномен, а й як категорію, з якої постають дві концепції, що мають вирішальне значення для нашої бунтівливої критики: збочена динаміка і трансгресивне перейменування.

Такого пояснення збоченості просто кричуще бракує там, де його можна найбільше сподіватися, скажімо, в тих сучасних формах психоаналізу, які претендують на радикальну або принаймні прогресивну політику, а також у теоріях літератури та культури. Бракує його і в літературній критиці, хоч у цій царині такий брак можна було й передбачити. Щодо більшої частини критики, можна стверджувати, що ту вирішальну роль, яку відіграє збоченість у літературі, вона або не помічає, або нехтує нею, або заперечує (бачить, щоб не бачити), або визнає лише тією мірою, щоб зробити її подолання одним з критеріїв великої літератури. Отож перший із двох епіграфів на початку цього розділу формулює одну з моїх головних тем — зв'язок збоченості й парадоксу (парадоксально збочене), — а другий спростовує цей зв'язок. Аж ніяк не повинно бути несподіванкою, що перший епіграф належить теоретикові літератури, якого здебільшого ігнорують літературні критики ХХ ст., а другий — одному з найвпливовіших літературних критиків.

Що таке збоченість? Це концепція, пов'язана з:

- 1) відступом, відходом, відхиленням або відвертанням від
- 2) шляху, долі або мети, що їх
- 3) розуміють як природні або правильні — здебільшого правильні, бо природні (а природне може мати ще вищу легітимність, спираючись на божественне право).

Але чому ці на перший погляд невинні відступи та відхилення мають бути такі огидними? Чому, наприклад, у першому значенні слова "збочений" (*perverse*), яке подає Оксф. сл., ми бачимо швидкий перехід від відступу до зла: "той, що відступив від правильного шляху або від того, що є правильним і добрим; розбещений, порочний"? (Цей перехід дуже давній: порівняйте типові словникові значення латинського слова "*perversus*": "той, що став на хибний шлях, неправильний".) І, у зв'язку з цим, чому відступ від чогось тлумачать як протилежність тому, від чого відступилися, як його підточування? Навіть, здається, набагато нейтральні-

шому слову “блукання” можна надати значення страшної негативності, і тлумачення цього слова має довгу й бурхливу історію; за нашої доби його використовують украй інтенсивно, і то способом, близьким до того, як нацисти, повнячись антисемітизмом, оживили християнську легенду про єврея, що споконвіку блукає по світу, і створили сумнозвісний фільм “Der ewige Jude” (“Вічний Жид”, 1940), у якому коментатор порівнює “блукання євреїв крізь історію” з “масовими міграціями не менш невгамовної тварини — пацюка” (цит. за вид.: *Welch. Propaganda.* — С. 295).

Виразно сексуальне значення слова “збоченість” ми виявляємо тільки в “Додатку” 1933 р. до Оксф. сл., але й там його подано досить обережно¹. Проте нині переважає якраз сексуальне значення цього слова, і перше ніж розглянути історію пов'язаного з ним уявлення, я хочу розглянути два важливі, але протилежні пояснення сексуальної збоченості, що належать Фройдові й Фуко. Дарма що ці пояснення протилежні, обидва автори інтерпретують збоченість як центральний із погляду культури феномен.

Збочений центр: Фройд проти Фуко

На початку ХХ ст. у своїх працях Фройд доводив, що справді існує значення, в якому збоченість може бути докультурним, або доцивілізаційним феноменом: дитина починає життя у стані поліморфної збоченості, і тією мірою, якою несублімована збоченість несумісна з цивілізацією, можна навіть сказати, що вона виходить за межі цивілізації, якщо конфлікт між збоченістю й цивілізацією розв'язується на користь збоченості. Але Фройд ще й стверджував, що збоченість перебуває (чи лишається) в самому центрі цивілізації. Поліморфна збоченість принципово несумісна з вимогами цивілізації і, найважливіше, несумісна з різницею між статями, що само по собі є головним принципом соціальної організації. Отже, коли людина стає дорослою і, таким чином, займає певну позицію в межах системи поділу на ста-

ті, — опиняється на чоловічому або на жіночому боці, коли кожною з обох партій керує накинута гетеросексуальність, — збочене бажання не знищується, а трансформується внаслідок згнічення та сублімації в інші види енергії, якими живиться цивілізація, фактично залежачи від них.

Надто у своїй сублімованій формі сексуальні інстинкти дають “надзвичайно великі кількості енергії в розпорядження цивілізованої діяльності”, і це тому, що вони здатні обирати замість своїх первісних (сексуальних) цілей інші (соціальні) цілі, не зменшуючи своєї інтенсивності (VIII, 84; XII, 39, 41²). Очевидний висновок із цього твердження такий: цивілізація фактично залежить від того, що звичайно вважають за несумісне з нею (від збоченості), і цього твердження, хоч як дивно, цуралися і в самому психоаналізі, і навіть ще більшою мірою за його межами. В найгіршому разі психоаналіз патологізував і навіть демонізував збочення, надто його втілення в гомосексуалістові, і способи такої його роботи вичерпно охарактеризував Кенет Луїс у своєму недавньому дослідженні³. І справді, іронічним і несподіваним видається те, що уявлення, згідно з яким культурі притаманна збоченість, нині пов’язують не так із найвпливовішими психоаналітичними послідовниками Фрейда, як із їхнім найвпливовішим критиком — Мішелем Фуко.

Отож, на думку Фуко, збоченість властива сучасному суспільству, проте не у Фрейдовій сублімованій формі і не внаслідок якогось процесу десублімації чи якогось іншого розладу механізмів згнічення. Один з головних аргументів в “Історії сексуальності” Фуко полягає в тому, що збоченість узагалі не згнічена: радше наша культура сама активно створює її. Ми переживаємо те, що Фуко в заголовку розділу назвав “імплантацією збоченості”. Збоченість — це і результат, і рушійна сила влади, механізм, який дає їй змогу черпати енергію зі сфери психосексуального: влада легітимується, стаючи понад дискурсивно створеними сексуально збоченими ідентичностями власного виготовлення.

Отже, теорії збоченості, що їх запропонували Фрейд і Фуко, цілком різні, а в певних важливих аспектах навіть

протилежні. В одному випадку (Фройд) суспільство вимагає і згнічення збоченості, і перетворення її енергії в сублімовану форму, в другому випадку (Фуко) збоченість — не так згнічена, перетворена й по-новому застосована енергія, як механізм, що уможливорює соціальну організацію і контроль. Проте і Фройд, і Фуко переконані, що збоченість — не тільки центральний елемент культури, вона необхідна для нинішньої організації даної культури. Саме задля наголосу на цій центральній позиції збоченості — й тільки задля нього, а не тому, що мій задум вимагає, аби я почав з'ясовувати, хто з них має слушність, — я й процитував на початку розділу цих двох авторів. (Я повернувся до них обох нижче, в VI частині.) Фактично, я хочу розглядати це питання, повернувшись до Англії на початку новітньої доби, і чиню так тому, що не думаю, ніби можна адекватно оцінити і психоаналітичну теорію збоченості, і критику цієї теорії з боку Фуко, якщо не розкрити складної й багатой на знахідки історії збоченості в котромусь із її дофройдових значень, зокрема й у несексуальних значеннях. До Англії на початку новітньої доби я повертаюся ще й тому, що, аж ніяк не прагнучи досліджувати її психоаналітично, хочу скористатися тим періодом, щоб, по-перше, посприяти історизації психоаналізу, а по-друге — замінити патологічне уявлення про збоченість політичним; по-третє, взяти участь у великому проекті використання психоаналізу в боротьбі з його найконсервативнішими оборонцями.

“Що більше розуму, то більше норову”

Життя, зрештою, — це те, що здатне помилятися...
помилка править за коріння того, що становить
людське мислення та його історію⁴.

Трохи вище я запитував, чому відступ, відхилення від чогось слід розуміти як протилежність тому, від чого відступили, як його підточування. Одна відповідь може полягати

в тому, що такий відхід убік — це первісний (навіть якщо й незумисний) акт демістифікації, акт, що розкриває примусовий “характер” приписаного — прямого й вузького — шляху. Шлях, яким, як нам здається, ми простуємо цілком природно або за своїм вибором, став нашим фактично внаслідок угоди, а сходячи на манівці, ми відкриваємо альтернативні шляхи до альтернативних варіантів майбутнього; крім того, можна з’ясувати, що дотримуватись прямого й вузького шляху нас спонукав його містифікований статус як “природного або правильного” шляху (Оксф. сл.), — одне слово, доля. До того ж, якщо влада спонукає нас знову повернутись на битий шлях, стає очевидним, що радше влада, а не природа визначає такий порядок речей; у “факті” визначеної природою долі можна додати процес підпорядкування. А підпорядкування стає соціальним поневоленням саме тому, що норми природи і долі засвоєні суб’єктивно — як ідентичність і як майбутнє. Тієї миті, коли примус розкриває долю як поневолення, авторитаризм створює умови своєї власної делегітимації (якій він звичайно намагається протиставити далі згнічення), а блукання може стати своєрідним пізнанням: “Що більше розуму, то більше норову”, — зауважує Розалінда у п’єсі Шекспіра “Як вам це сподобається”⁵ (IV, 1, 143); “У нас тоді порядок, коли зовсім нема порядку”, — заявляє Кед у п’єсі Шекспіра “Генріх VI”, част. 2⁶ (IV, 2, 184–185). Оце і є свідчення трансгресивного перейменування.

Помилка збоченості ніколи не буває справді невинною, бо істина, яку вона відкриває, суперечить природі, це зіткнення з пізнанням, яке несумісне з невинністю. 1968 р. були такі, хто стверджував: “Розберіть брукувку — й побачите під нею пляжний пісок”, — але за кілька років до того Ролан Барт сказав: “Пошкрябайте природу — й побачите там історію” (*Barthes. Mythologies.* — С. 101). А ще Барт казав (хоч іншими словами) таке: збочіть природу — і відкрийте визвольні відмінності. Це твердження було й лишається утопічною мрією, бо насправді досить збочити природу, навіть просто збившись на манівці, і ті, хто має такий обов’я-

зок, повернуть вас до природи. Навіть якщо так, манівці можуть дати змогу подивитись по-іншому, і цей погляд лишається з заблуканим і тоді, коли його (чи її) знову змушують повернутися на прямий і вузький шлях. А якщо так, це аж ніяк не мрія, заснована на поверненні до природи, — побачити пісок під бруківкою, — а “бачення крізь” природу. Маючи таке знання, навряд чи можна розраховувати на прощення, а ще меншою мірою — на невинність. А втім, хоч як парадоксально, інша грань збоченого полягає в тому, що ніколи остаточно не зникає його зв'язок із невинністю, яка була до гріхопадіння. Шекспірів Каліббан — це чудовисько, в якого збереглися рештки невинності, і він править за приклад трансгресивного пізнання, або ж утопічного бачення світу, що дає втіху і не заподіює страждань.

Можливо, саме тому ще до Фрейда, що витягнув на світ Божий збоченість і наполягав на її невинності, поширені визначення слова “збочений” відкидали будь-яку думку про невинність. У словнику Вебстера, виданому в XIX ст., в статті, де йдеться про відмінність слова “свавільний” (forward) від слова “збочений” (perverse), процитовано Креба: “Збоченість набагато глибша, її коріння в серці, вона набирає форми злостивості; збочена натура справді порочна, вона любить або не любить щось, тільки аби суперечити чийсь іншій волі”. Брак такого пояснення збоченості в пізніших виданнях цього словника — це лиш одна вказівка на те, як звужувалося значення уявлення про збоченість. Я повернуся до цього питання, коли говоритиму про Фрейда, а Кребове визначення навів тут тільки тому, що воно розюче узгоджується з ідентичністю, яку Міранда й Просперо в Шекспіровій п'єсі “Буря” приписують Каліббанові. Крім того, це визначення доводить (ще до свого пізнішого розвитку, про який писав Фуко і внаслідок якого збоченець став типом особистості, визначеної своєю сексуальністю), що чоловік або жінка може мати особистість відмінного типу, можливо, охарактеризовану на основі аберантної сексуальності, але, що важить більше, схильну до зла внаслідок такої збоченості, як прагнення суперечити, і саме таким і постає Ка-

лібан у п'єсі "Буря". У посиланні на прагнення суперечити можна додати й провісника чогось іншого, що проступає набагато драматичніше в пізнішому періоді, надто у зв'язку з появою сексуального значення збоченості: суперечності, що переходить в індивіда, міститься в ньому. Хоч якою екстравагантною може видатися така заява, це визначення збоченості провіщає діалектичний принцип суперечності. До цього питання я теж повернуся згодом.

Природа, збоченість і раби

Природу ніколи не можна зробити такою, щоб вона змінювалася; те, що було сформоване в ній, не можна сформувати по-новому ніякою зміною. Зміна не пов'язана з самою природою, вона неминуче щось змінює, але не перетворює структури.

*Климент Александрійський.
Христос-просвітитель.*

У п'єсі Шекспіра "Генріх V" сказано, що сила Генріха походить від його природи — крові, походження й виховання: "Героїв кров, що здобула їм славу, / Тече у ваших жилах"⁷ (I, 2, 118–119). Але ця сила, зрештою, походить від Божого закону й закована в природі, а отже, коли брати ширше, і в суспільстві: Франція належить йому "в ім'я Господнє, / Згідно з законом природи і народів" (II, 4, 79–80). І навпаки, силу французьких королів зображено як таку, що походить від "чужої величі", "звичаю", тож "запал наш [тобто їхній] погас" (II, 4, 79, 83; III, 5, 29). Завдяки цій теорії походження легітимації права, від божественного права через природне до соціального, відповідальність за агресію скинуто на її жертв. Отже, війна й шовінізм дістають своє раціональне пояснення, несправедливість — своє виправдання. На початку новітньої доби природа, надто у формі природного права, здійснювала цю вирішальну сполучну функцію

між божественним і соціальним з огляду не тільки на державні справи, а й на родинну і класову структуру. А потім, як побачимо в наступному розділі, вже у світлі гендерних відносин, знову через державу, родину і клас.

Збоченість і відступ характеризували тих, хто суперечив природі. Ті, хто впав, каже Мілтон, "природи чистої закони збочують здорові, / Огидну слабкість роблячи із них" ("Утрачений рай", XI, 523–524). Коли висловитись інакше, бінарне протиставлення природи і неприродного буквально є тим, що робить і збоченість, і відступ збагненними — і як демонізовані категорії, і як форми культурного опору. Але нам слід ще й пам'ятати, що збоченість набирає різноманітних, історично конкретних і по-різному нестабільних форм. Френсис Бекон 1622 р. чудово проілюстрував зв'язок між природою, владою, ієрархією, збоченістю і опором, як розуміли їх тоді: "Адже ці випадки, коли жінки панують над чоловіками, сини над батьками, раби над вільними людьми... є цілковитим порушенням і збоченням законів природи і народів" (*Bacon. Advertisement.* — С. 33–34). Бінарні протилежності, як стверджував Деріда та проілюстрував у даному випадку Бекон, — це могутні ієрархії. Протилежність природного і неприродного — одна з найголовніших серед усіх пар протилежностей і одна з наймогутніших ієрархій. Зверніть увагу, як у наведеному вище уривку з Бекона насильство, властиве ієрархії, замінене завдяки таким термінам, як порушення і збочення, підпорядкованими елементами та суб'єктами: синами, жінками, рабами.

У другій сцені першої дії п'єси "Буря" Калібана викликають тільки на те, щоб Міранда [Просперо, автор помилився. — *Прим. перекл.*] злобними словами (які я невдовзі процитую) звинуватила його, виправдавши таким чином його поневолення. Калібан відповідає їй незабутнім контрзвинуваченням: "Мене навчили мови. Що ж, є користь — / Я нині вмію проклинати"⁸ (362–363). Дотримуючись колонізаторського погляду на п'єсу (на цей погляд є натяк у словах Міранди), можна доводити, що Калібан уживає їхню мову, щоб проклинати, бо він від природи не тільки не піддається

вихованню, а ще гірше, має таку природу, яка збочує природу, — має природу, яка псує цивілізовану мову, і навіть намагається (крайня безсоромність) згвалтувати жінку, що навчила його тієї мови і є донькою його господаря. Прихильник антиколонізаторського погляду може доводити протилежне: Каліббан проклинає, бо його “добра природа” збочена розбещеною мовою чужої, втручальної культури.

Є й третя можливість: Каліббанові прокльони — це вплив самої мови. Тобто він проклинає не тому, що мова є прозорим засобом, який дає йому змогу виразити, а нам — бачити його, по суті, збочену природу, і не тому, що розбещена мова збочує його, по суті, добру природу, а радше тому, що послуговується мовою, яка створює його як потенційно саме такого індивіда, навіть якщо він опановує її. В цьому розумінні він не має ніякої сутнісної природи, ні збоченої, ні справжньої, а має ідентичність, почасти сформовану в мові й мовою, в даному випадку мовою колонізатора. Саме в межах цієї мови і з допомогою цієї мови він став чи дістав змогу — був створений, присилуваний — проклинати. Визнання мови, що є, таким чином, складником ідентичності, тут проступає цілком виразно, і то не тільки в Каліббановій незабутній відповіді Міранді [Просперо. — *Прим. перекл.*], а й у її звинуваченнях на його адресу:

Тебе жалів, навчав тебе невпинно,
Як називати речі. Ти ж, дикун,
Не знав нічого і лише ревів,
Мов дикий звір. Тебе навчив я мови,
Щоб ти міг висловить свої бажання.
(I, 2, 352–357)

Мабуть, найважливішим місцем у цьому уступі є те, що в ньому (чи в Міранді) цілковито немає усвідомлення можливості того, що Каліббан уже мав мову. Відмінну мову, мову колонізованого суб'єкта сприймають тільки як тваринний рев. Ця сліпота — вирішальний чинник накидання павівної мови. На основі цієї мови змодельовано підпорядко-

вану, неприродну ідентичність, яка полегшує процес панування й поневолення: хоча Каліббан може вчитися, каже Міранда, він має таку природу, що його "ніяка ласка не бере", містить у собі те, з чим не можуть жити добрі натури. Отже, його замкнули "в печері, /Та й по заслuzі" (351–360). Мова Міранди насичена ідеологією природи, бо її найпростіші сприйняття й перші зіткнення і справді є природними, й саме тому мова іншого позначена рисою безглуздої тваринності. Та сама ідеологія природи полегшує Міранді перехід у мові від індивіда до раси (Кермоуд визначає расу як "спадкову природу, належну видові"); саме неприродне народження Каліббана і його "підла раса" (357), що непростенні і становлять абсолютний контраст із "добрими натурами", засуджують його до поневолення.

Каліббан, звичайно, не згоден, вважаючи, що до теперішньої ситуації призвела потреба Просперо мати раба. Але навіть без Каліббанових слів ми вже на основі розповіді Просперо про те, як його позбавили влади, маємо достатні підстави сумніватися у звертанні колонізаторів до природи. З розповіді ми дізнаємося, що цивілізовані натури теж бувають "неприродно" руйнівні. Це одне з загальних місць у цій п'єсі. Але розповідь Просперо про цивілізовану руйнівність припускає ще щось, менш очевидне й радше несподіване: непослідовність, ба навіть суперечність у звертанні до природи. Просперо поринає в наукові дослідження, і саме ця його діяльність — у певному розумінні воістину цивілізована — пробуджує в його брата Антоніо руйнівне з погляду культури, аморальне (тобто неприродне), честолюбне прагнення, і то в украй оберненій пропорції:

Моя довіра,
Немов поблажливість до примх дитячих,
Зродила в ньому хитрощі й підступність,
Які дедалі глибшали...

(I, 2, 93–96)

Спершу Антоніо охарактеризовано як людину, що паразитує на добрій натурі Просперо, — “Як плющ, сповив він дерево державне / І соки всі висмоктував із нього” (86–87), — але така характеристика аж ніяк не адекватна парадоксові; Просперо ближчий до нього, коли описує свій власний внесок до цивілізації як те, що “в серці брата / Я намір злий збудив” (92–93). Отож довіра породила нещирість, а добрий вдачею породив лихого вдачею. Міранда оприроднює цей парадокс: “...бува, що й гідне лоно родить / Негідників” (I, 2, 119), але п’еса позбавляє його природності, показуючи, як цивілізаційний процес не тільки не спромагається подолати нелад, а й активно створює його: на додачу до того, що Антоніо давніше узурпував владу Просперо, Антоніо і Себаст’ян намагаються вчинити замах на життя Алонзо; потім Стефано і Тринкуло прагнуть з допомогою Калібана відібрати острів від Просперо, що, звичайно, забрав його в Калібана. Оскільки цей парадокс політизований, ми підступаємо до політичного питання: з огляду на те, що цивілізація безкінечно створює власний розпад, чому неприродним названо саме Калібана, чия спроба згвалтування зробила його непоправним, не здатним до виховання? Нітрохи не прагнучи применшити огидність спроби згвалтування, ми повинні запитати, за яким критерієм її названо непрощеним злочином дикуна, немов згвалтування не було попервах досить поширеним злочином цивілізованої людини, надто коли вона виступала в ролі колонізатора. Мова цієї п’еси розкриває народжувану мову расизму, і так само й зображення природи пов’язане з расистським зображенням колонізованого суб’єкта і є одним з перших зсувів колоніального насильства: англійці за короля Якова не могли передбачати пов’язаної з сексуальним насильством історії колонізації, але їм навряд чи треба було казати, що згвалтування найчастіше становило злочин пана, господаря.

У п’есі “Буря” зображено, як можна дестабілізувати бінарні протилежності, коли індивіди або групи, чий авторитет ідеологічно санкціонований панівним елементом (у даному випадку природою), змагаються між собою. Такий конф-

лікт загрожує відтворити бінарність, тобто роздвоєність, у межах самого панівного елемента: бінарність, яка відрізняла володарів від інших, наприклад, від тих, хто від природи нижчий і є підвладним (неминуче підвладним, бо нижчий), тепер використовують, щоб розрізняти володарів у боротьбі за вищість, що є водночас і боротьбою за легітимність. Але тут відбувається й боротьба за нове утвердження легітимності. У зв'язку з цим ми бачимо, що збочена, непоправна природа, створена для Калібана в межах мови, — це більше ніж стратегія для виправдання його поневолення згідно з тими контурами, які я вже зазначив, бо в ній можна добачити і зсув неладу з панівного на підпорядкований, досягнутий завдяки накладанню бінарної опозиції природного і неприродного на ієрархію панівного й підпорядкованого. Зсув відіграє помітну роль у зображенні неприродного і збоченого. Крім того, він свідчить про небезпечну нестабільність у межах панівної культури — нестабільність, за яку підпорядкований змушений платити знову й знову і яка, проте, позначає межі влади панівного й можливість повалення цієї влади.

Критики, звичайно, недобачають головного. В одному недавньому дослідженні з цікавою назвою "Шекспір, політика і держава" Робін Гедлем Велс, говорячи про "Бурю", робить висновок: "Шекспір... був занадто реалістом, аби визнати, як і Мак'явеллі, що в недосконалому світі, де існують такі люди, як Антоніо і Себастьян, існує нездоланна потреба в могутньому уряді" (с. 33). На цю заяву можна відповісти, анітрохи не істерично, що *Антоніо і Себастьян якраз і становлять уряд*. Себастьян — брат неаполітанського короля, Антоніо — міланський герцог-узурпатор, брат Просперо. Вони обидва наміряються вбити неаполітанського короля, бо ж прагнуть піднятися вище в межах панівної еліти. Щоб моє уявлення про політику можна було відрізнити від уявлення Велса, а також мати змогу запропонувати набагато точнішу концепцію Шекспірового "реалізму" й водночас передбачити, що впливає з неї, процес, притаманний пануванню й соціальному порядку, я характе-

ризує в такий спосіб: вибух у межах панівного елементу дестабілізує бінарні опозиції, які легітимують цей порядок. Згодом бінарні опозиції почасти знову набувають стабільності завдяки оновленому контролю над тими, кого охарактеризовано як нижчий елемент, що здійснює інверсію, відступає, збочує від панівного порядку; внаслідок цього на цей нижчий елемент зсунуто відповідальність за розрив, що стався десь-інде. Таку ситуацію виразно передбачено у вступній сцені "Бурі", де королівські особи не тільки проклинають і звинувачують нижчі верстви в бурі, що насувається, — пригадаймо, що її "насправді" спричинив Просперо, один з-поміж них, — а й, чинячи так, перешкоджають спробам представників тих нижчих верств урятувати корабель. Отож ця коротенька вступна сцена п'єси вельми багата змістом.

Англійський театр на початку новітньої доби пропонує численні подальші приклади того, що розрив виникає в межах панівного, або природного елемента бінарної опозиції, тобто саме на тому боці, що визначає себе як інстанцію, яка відкидає розрив, запобігає йому. Розгляньмо опозицію добрий — недобрий (свій — не свій), що повторюється, інколи нав'язливо, в усій англійській драмі за доби короля Якова. Значення обох слів має тенденцію до того, щоб бути складним, а водночас і точним, надто тоді, коли вони позначають соціальну і психічну неврівноваженість. Отже, недоброта — це збоченість доброти, проте не менш очевидно, що вона походить саме від доброти; неприродне походить від природного, а звідси й прислів'я: "Що ближча рідня, то менше добра". А звинувачення в недоброті, й саме зображене як неприродний відступ, часто є похлиплим запереченням ось якого факту: "Своїм немилосердям / ...її закинув у чужий він край" ("Король Лір", IV, 3, 43–45). І що, зрештою, є причиною конфліктів в англійській історії, яку зображує у своїх драмах Шекспір, як не повсюдні усобиці та боротьба між людьми, які належать до однієї категорії: не просто між представниками того самого стану чи класу, а й однієї родини? Не дивно, що ці три сфери — стан, клас і родина — є

тим, що природа, як її безкінечно закликають, має підтримувати ідеологічно. Ось яким є повторюваний і викличний погляд, утверджений у цій драмі: відступ і збоченість — це те, що панівне визначає як свою протилежність, а водночас відступ і збоченість походять від панівного, створені і зсунуті ним. Отже, відбувається “розкол істини”.

Повернення до природи

Літературні критики Шекспіра інколи уславлювали офіційну ренесансну ідеологію і навіть вважали її цілком прийнятною й щодо нашої доби. Проте найчастіше вони ностальгійно переказували її, говорячи як про втрачений ідеал. К. Д. Лівіс, здається, вважала її втраченим ідеалом, який можна відновити, і тому зауважує, що в минулі сторіччя

“цілі покоління сільського люду... мали справжнє громадське життя... спосіб життя, що узгоджувався з ритмами природи й забезпечував їх справжніми... інтересами — сільським мистецтвом, традиційними ремеслами, іграми та співами, що їх годі заступити такими розвагами задля марнування часу, як слухання радіо та грамофона, читання газет і журналів, перегляд кінофільмів і комерціалізованого футболу, та діяльністю, пов’язаною з автомобілями та велосипедами” (*Leavis. Fiction and the Reading Public.* — С. 209).

Я не вважаю Лівіс представницею сучасної літературної критики, яка пише про природу, і не вірю, що її погляд чи то на давні часи, чи то на сучасний період потребує спростування; навпаки, (нині) саме нерепрезентативний аспект погляду Лівіс розкриває щось набагато важливіше, те, що й досі, дарма що в різних формах, має переважний вплив: використання легітимізаційного виміру природи в різноманітних описах. На думку Лівіс, природа постає як те, що живить соціальне існування, яке є водночас інтегрованим, об’єднаним, здоровим, автентичним і сповненим значення, є “справжнім громадським життям” зі “справжніми інтересами”. Хто може вимагати більшого?

Навіть ті, хто цілковито відкидав прихильний погляд Лівіс на відносини природи і культури, вбачаючи натомість глибокий антагонізм між природою і культурою, однаково розвивали таку концепцію природи, яка легітимувала конкретні культурні формації як неминучі або слушні. Такі різні й такі далекі один від одного в історії автори, як Гобс і Фройд, мали між собою і щось спільне: думку, що культура неминуче зумовлює необхідний контроль або пригноблення природи. Як сказав Фройд, "принципове завдання цивілізації, її справжній *raison d'être*, — захищати нас від природи" (XII, 194). Але для багатьох людей, що належать до певної цивілізації, слушним є цілком протилежне твердження: для них питання життя і свободи полягає в тому, щоб вони мали захист чи захистилися самі від здійснюваного цивілізацією використання природи як норми, і то як у негативній формі (Гобс, Фройд), так і в позитивній (Лівіс). З погляду ідеології, прихильна природа може бути не менш репресивною, ніж ворожа.

Виявилось, що обидві форми, на лихо, дуже важко зруйнувати. Хоча Фройд, як побачимо згодом, зробив дуже багато для деконструкції ідеології природи, вона вижила в психоаналізі, і то зі згубними наслідками, надто в його консервативних формах, маючи певну санкцію й у творах самого Фрейда. Це тільки один з показників упертої сили природи, те, про що ми маємо пам'ятати, вітаючи себе з тим, як легко ми прозираємо "кризь" природу в Лівіс, Гобса, Фрейда чи ще кого-небудь.

Але є ще одна причина, можливо, найважливіша, яка спонукає переглянути історію природи. Ми живемо за доби, коли саме наше виживання, здається, вимагатиме повернення до природи або принаймні утвердження екологічної свідомості. Пері Андерсон передбачив, що в наступні десятиріччя головний виклик марксизмові як критичній теорії походитиме від якої-небудь форми натуралізму. Його думка, що в англо-американській культурі наголос на біологічних детермінантах культури і людської природи традиційно був пов'язаний із правими, великою мірою слушна: "При-

рода, про яку йдеться, неодмінно водночас і агресивна, і консервативна, індивідуалістична, проте інертна, будучи постійною пересторогою від радикальних експериментів і революційних змін" (*Anderson. In the Tracks of Historical Materialism.* — С. 81). Природа функціонує як ідеологічне обмеження соціального вибору. Ліві традиційно боролися з такими ідеями. Проте нещодавно автори, які дотримуються і соціалістичних, і ліволіберальних переконань, знову почали обстоювати інший різновид людської природи, що його Андерсон називає радше "захисним", ніж "обмежувальним" типом. У працях Ноама Хомського й Барінгтона Мура цей тип пов'язаний з ідеєю "природної автономії, або творчості, в людях". А марксист Себастьяно Тимпанаро писав про біологічні межі людського життя. Такі уявлення мають дедалі більше значення для екологічних рухів. На думку Андерсона, цей новий натуралізм порушує складне питання про відносини саме так інтерпретованої природи та історії. Дуже близьке питання знов і знов постає в сексуальній політиці: якими є відносини біології і статі? Одне слово, "відносини природи та історії приводять нас до віддавна невирішеного питання соціалістичної моралі. Марксизм не завершить свого покликання як критична теорія, якщо (і доки) не дасть адекватної відповіді на це питання" (с. 82–84). Можна лише сподіватися, що такі міркування міститимуть і усвідомлення, що марксисти, навіть заперечуючи консервативні уявлення про природу, й далі виправдовують створені цими уявленнями консервативні норми, надто у сфері сексуальності.

Якщо у процесі повернення до природи марксизм чи будь-який інший політичний рух ігнорує насильство та ідеологічну складність природи як культурної концепції, він повернеться тільки до природи, насиченої тими ідеологіями, які посприяли формуванню нинішніх криз. Одне слово, існує небезпека, що значний масив реакційного мислення плентатиметься позаду природи й тих, хто слушно вважає, що екологічна політика нині найнеобхідніша. Звичайно, є очевидні й фундаментальні відмінності, які можуть запобіг-

ти цьому, — відмінності між людською природою і природою, знищеною людською культурою; між екологічною та ідеологічною концепціями природи. Але, як ми побачимо згодом, це відмінності, що їх сама концепція традиційно обминає.

Природні суперечності

Ті люди дикі так само, як ми називаємо дикими плоди, що їх створила сама природа у процесі свого нормального розвитку; тоді як насправді ми повинні називати дикими тих, що їх ми змінили штучно і завели на манівці, відступивши від звичайного порядку”.

Монтень. Про канібалів // Essays.

Насправді з концепції природи ніколи не можна цілковито викинути певні труднощі, які межують із суперечностями, бо в певних контекстах вони лишаються ідеологічно необхідними: природа як стан досоціальної невинності і природа як стан деструктивної тваринності; природа як, по суті, продуктивна, щедра, родюча, навіть анархічна і природа як те, в ім'я чого вдаються до репресій, контролю та дискримінації. Завдяки таким суперечностям природу можна використати для утвердження того, що з погляду ідеології потрібно придушити. Отож Моль, “страховинну” і “неприродну” героїню-трансвеститку з п'єси “Ревуча дівчина” (*Middleton, Dekker. The Roaring Girl*), охарактеризовано як “створіння... яке природа породила, щоб поглумитися з жіночої статі” (I, 2, 125–134).

Дальші й споріднені труднощі позначають відносини культури і природи. Культуру зображено і як (бінарну) протилежність природи, хоч і “закорінену” в природі в тому розумінні, що вона діє відповідно до природного права або ж відображує це право; культура водночас і антитеза природи, і її природний наслідок. Монтень витончено використо-

вує цей факт в уступі, процитованому на початку цього розділу. По-новому трактуючи відмінність природи від культури, щоб захищати тих, кого звичайно виводять за межі культури, а також і навпаки, він ані здійснює точну інверсію бінарної опозиції, ані деконструює її, але, на основі притаманної їй непослідовності (природа — це й антитеза культури, і її підтвердження), змінює на протилежну традиційну позицію груп, які залежали від того бінарного протиставлення.

Такі складнощі притаманні природі як необхідний чи неминучий наслідок її ідеологічних конфігурацій. У такій своїй якості вони можуть бути функціональними. Проте функціональна складність може стати руйнівною суперечністю (або ж її можна зробити такою). Навіть тоді ситуація, що склалася, — це не просто розпад. Як ми бачили в частині третій, панівні ідеології можуть містити суперечність, увібравши її. Але таке приєднання може зробити потенційно непевним і контроль: здійснене силоміць приєднання містить завжди наявну можливість могутнього вибуху. Збоченість реактивує ці суперечності, розкриваючи примусовість нормального, довільність природи, те, що і нормальне, і природне можуть підтримувати режими істини тільки завдяки демонізації та зреченню — не тільки того, що відмінне, а й того, що має такий самий характер або більш-менш близьке; крім того, показуючи, як уславлення природного вкрай легко перетворюється на страх перед відмінностями і, коли тих відмінностей досить багато, страх перед недиференціацією.

Відступ

Збочене відступає від “прямого і вузького” або “прямого та істинного”; навіть такі заявлені й банальні речі, як ці, мають на собі сліди західної метафізики, надто такого її важливого елемента, як пов’язування через метафору епістемологічного з лінійним, або телеологічним. Якщо метафізика десь і збереглася, то саме тут, у повсякденній мові. Її вплив

може бути надто сильним у мові тих, хто, немов тверезий літературний критик, пишається здоровим глуздом, гадаючи, ніби він перебуває на цілком безпечній відстані від метафізики. Один із внесків Дерида полягає в доведенні поширеності метафізичних категорій навіть чи надто в тому, що начебто не є метафізичним. Для розуміння неперервного впливу таких категорій — впливу, породженого їхнім залишковим статусом (що внаслідок цієї залишковості часто лишається невизнаним), — корисно повернутися до часів, коли ці категорії вочевидь переважали, досягти до них “крізь” заяложені й банальні речі, в яких вони збереглися більш-менш невпізнаними.

Трохи схематично (а отже, й тимчасово) західну метафізику можна репрезентувати на основі трьох взаємопов’язаних принципів: телеологічного розвитку, сутності та загального, причому сутність править за джерело суттєвого, а загальне — абсолютної істини. Одна з вагомих причин з’ясування мовної історії слова “збоченість” полягає в тому, що ця історія часто становить вихід за межі нормативної та приписової телеології й режимів суттєвого та абсолютної істини, що їх підтримує згадана телеологія. Такого виходу за межі, або ж трансгресії чи переступу, надто боялися в Англії на початку новітньої доби — доби, для якої був характерний безладний і згубний для ладу рух: від відхилень у рухах планет до соціальної міграції; від волоцюг, що, не мавши господаря, блукали по країні, до матки, яка нібито блукала по тілу “істеричної” жінки. Всі ці феномени суперечили принципам метафізичної непорушності, сформульованим у вигляді тих трьох головних категорій — сутності, загального і телеології, — категорій, що, діючи спільно, надали глибокої сталості соціальному порядку, властивому західній культурі. Звинувачення у збоченості було водночас і демонізацією схибленого руху, що начебто становив загрозу для самих основ цивілізації, і зреченням його. Ось чому, засуджуючи такий рух, від часу до часу знову покликаються на метафізичну застиглість — незмінне походження, природу, ідентичність, розвиток і долю.

Важко “прочитати” культуру Англії на початку новітньої доби, не зрозумівши, якою мірою вона була пронизана оцим страхом перед аберантним рухом, надто (пригадайте визначення Оксф. сл.) перед збоченим відвертанням від того, що є правильним або добрим. Такий рух позначав усе, що загрожувало прагненню чи фантазії мати майбутнє, яким керував би організований, лінійний, контрольований, а отже, передбачуваний рух, і тому тільки з цієї причини аберантний рух був украй лихим і безкінечно привабливим. У тому, що це питання тривожило не тільки ортодоксів, можна пересвідчитись, бодай побіжно придивившись до питань бажання і влади в будь-якій із численних п’єс, написаних за доби короля Якова. У п’єсі Шекспіра “Антоній і Клеопатра” те, що Клеопатра уникає битви й Антоній іде за нею, — це саморуйнівні, буквальні відступи, які змінюють хід історії. Психологічно, як збочений рух самого бажання, вони постають як Антонієві “найганебніші відступи” (III, 11, 50); його довічна втрата свого шляху і втеча від себе (III, 11, 4–7); його схилення перед своєю помилкою (блуканнями), коли його гордість ураз обертається приниженням (III, 13, 114–115); як те, що він називає Клеопатру “повією, тричі віроломною” (IV, 12, 13), а вона каже про нього: “...великий воїн — / Брехун, як виявляється, великий” (I, 3, 38–39).

Володарі були вкрай чутливі до страху перед аберантним рухом, і то по-різному. Зокрема, цей страх виявлявся в самій мові. Як зазначає Патрисія Паркер, сучасний читач, що звик вірити у високу межу між поетикою і політикою, дивується, виявляючи зв’язки, що їх утворили елизаветинські риторичні між мовною двозначністю і політичним бунтом. Коли Патенгем у своєму “Мистецтві англійської поезії” (*Puttenham. Arte of English Poesie*) говорить про те, що двозначні промови і пророцтва “спричинили чимало бунтів і повстань у цьому королівстві” (с. 260), складається враження, ніби зло — не просто протилежність добра, а небезпечно близьке до нього; зло притаманне не тільки протилежному, а й суміжному, альтернативному, можливо, навіть тому са-

мому. Як доводить Паркер, інші автори, скажімо, Томас Вілсон у праці "Панування розуму" (*Wilson. The Rule of Reason*, 1551), утворювали приблизно такі самі зв'язки між власне дисципліною слів і соціальним регулюванням. Така занепокоєність була зумовлена "тривожною можливістю браку контролю над мовою, неначе сам інструмент суспільного порядку... був відкритий для радикальних інверсій з огляду на потенціал зради, притаманний самій мові, або ймовірність використання мови з підливною метою" (*Parker. Literary Fat Ladies*. — С. 101; також див.: *Barry Taylor. Vagrant Writing*).

Страх перед аберантним рухом мав свій відповідник і в утвердженні стазу як метафізичного ідеалу. Людські зусилля і прагнення, якими керують світські закони зміни, занепаду та відступу, завжди постають перед перешкодами, раз по раз втрачають абсолют, який можна досягнути лиш у трансцендентному рухові через смерть до одвічного спокою, до остаточної єдності, невіддільної від повного стазу, "коли вже не буде змін", "усі довіку спочиватимуть" (*Spenser. The Faerie Queene*, VII, 2). Це метафізичне бачення використовували і в політиці, надто задля сприяння процесові поневолення, заохочуючи зректися матеріального світу і вважаючи нинішні страждання за вияв провидіння чи долі, а не за наслідок випадкових історичних обставин. Такі погляди можна назвати фаталістичною метафізикою, бо, зрештою, вона трактує рух і як сутність життя, і як те, що веде життя до загибелі. Крім того, ця метафізика, разом з Августином, має тенденцію трактувати зло як, по суті, аберантний рух (див. нижче, розд. 9), а бажання — як могутній вияв цього зла. На думку Августина, сексуальне збудження (буквально — "мимовільний" рух ерекції) — це образ людської природи, яка так занепадала, що вже й не контролює себе. Перший переступ людини привів смерть у цей світ, а оскільки до того переступу призвів рух бажання, саме бажання тісно пов'язане зі смертю ("Місто Боже", XIV, 16–17).

Проте метафізика як структура, що легітимізує людське суспільство, не може завжди дотримуватися досконалості

стазу. Певною мірою вона перетворюватиме ідею стазу в уявлення про порядок, структуру і право, але порядок, структура і право ніколи не можуть адекватно організувати продуктивну енергію суспільства. Оскільки сам рух має дістати певний ступінь метафізичної легітимації, завжди існує потреба в тому, що можна було б назвати як активістською метафізикою, так і фаталістичною метафізикою. Тут доречно згадати розповідь про бджіл у п'єсі Шекспіра "Генріх V", де людські зусилля не спаплюжено, а запряжено в уявну єдність, яка цілковито відрізняється від тієї, яку дозволяє стаз: "...різні дії об'єднують метою / Ми можемо так, щоб досягти її" (I, 2, 211–212). Єдність і далі визначає структуру зусиль, бо вона перебуває у згоді з "законом природи" (I, 2, 188). Тут телеологія відступає від стазу як панівного принципу метафізики. Головне полягає в тому, що рух не просто служить якійсь об'єднаній меті, бо й рух, і мета знають регуляції з боку якогось наперед визначеного наміру:

Так визначило небо,
Розподіливши працю між людьми
Й зусиллям їхнім давши рух постійний.
А за мету покладено усім
Покору.

(I, 2, 183–187)

Те, що ці слова промовляє архієпископ Кентерберійський, даючи релігійне виправдання військовій навалі, дуже доречне. Але що поробляють непокірні, оті суб'єкти аберантного руху?

Непокірні чоловіки, заблукані жінки і релігійні бунтівники

У XVI ст. збільшення кількості населення й комерціалізація сільського господарства посприяли формуванню досить численного прошарку безземельних чоловіків і жінок. Існувала реальна небезпека зростання безробіття, бідності та зло-

чинності. Бурлакування, як доводить А. Л. Баєр, стало однією з найнагальніших соціальних проблем доби; уряди були налякані ним, удаючись до енергійних заходів з метою придушити його, започаткувавши в процесі тієї боротьби нові методи державного контролю. Непокірних людей, що не мали господаря, постійного житла, ідентичності та роботи, сприймали як загрозу державі й соціальному ладові. Соціально-економічну неприв'язаність до певного місця часто трактували як зло, властиве аберантному руху. Баєр зауважує, що нині нам важко з'ясувати, якого значення надавали слову "непокірний" (*masterless* — букв. "той, хто не має господаря"), бо його сучасними еквівалентами «можуть бути слова "анархіст", "терорист" або (в деяких західних країнах) "комуніст"» (*Beier. Masterless Men. — С. XIX, 3, 6, 12, 48*). Справжнє законодавство було замінено тим, що Вільям Гант назвав "культурою дисципліни", — фактично широкою стратегією соціально-ідеологічного контролю, побудованого на основі етичних та релігійних уявлень (*Hunt. The Puritan Moment, особливо с. 58–59, 79*).

У деяких аспектах ще більшого клопоту, ніж непокірні чоловіки, завдавали непокірні мандровані жінки, що збочили на манівці й запрошували решту чинити так само. Письменники підхопили образ блудниці-мандрьохи з "витонченим" серцем, описаної в Книзі Приповістей Соломонових: "Аж ось жінка... раз на вулиці, раз на майданах, і при кожному розі чагує вона... Хай не збочує серце твоє на дороги її, не блукай ти стежками її..." (7: 10, 12, 25)¹⁰. Паркер показує, як образ мандрованої жінки потрапляє навіть у тексти, які не присвячені їй, і як у цьому образі можна добачити "стривоженість жіночою сексуальністю... відносинами жінки і власності, загрозою порушення приватного середовища, неначе воно мало стати "громадським" місцем... а не чісіюсь конкретною власністю". Приватизована жіноча сексуальність була перетворена на знак і символ самої власності (*Parker. Literary Fat Ladies. — С. 105–106*).

Маргарет Золтан зауважила, що "заблукана жінка" теж пов'язана з оповіддю про падіння й навернення. Якщо вона

відмовляється від навернення й прилучення до суспільства, "її абсолютна ізоляція підтверджує поділ на розруху і порядок; натомість, якщо вона наvertsється, її побожність засвідчує процес очищення... на тілі мандрованої жінки записана згадана вище лінійна послідовність зворотних навернень до культури"¹¹. Золтан пише й про дальші події, коли заблукану жінку стали пов'язувати з "прониканням заблуканості в серце цивілізації", надто через пов'язаність із проституцією (с. 109–110).

Хоча "сучасного" уявлення "сексуально збочений" немає на сторінках Оксф. сл., заблукана жінка посідає чільне місце як один із двох типів збоченого, що раз у раз постає в численних словникових цитатах з оригінальних творів — цитатах, де трапляється слово "збочений" та споріднені з ним слова. Другий тип — це релігійний єретик. На початку біблійної оповіді ці два типи йшли попідруч. Як пише Мілтон в "Утраченому раї", виправдовуючи ставлення Бога до людини, сатана створив збочене царство, і Єва першою на вернулася до сатани. Чи, радше, його перший збоченець, бо ж "він був змієм... збочив Єву" (X, 3). В теологічному дискурсі збоченість могла характеризувати протилежність навернення, означаючи страшний, непростений відступ від правдивої віри до хибної. Вживання цього слова саме в такому значенні засвідчує перший із двох головних і взаємопов'язаних парадоксів збоченого і становить ще одну причину, чому збочене так зневажали і боялись його: адже збоченість походить від того, що вона підточує, або ж існує в тісному зв'язку з ним. У певному розумінні так має бути за самим визначенням: уявлення про вихід на манівці, відступ від правильного буквально припускає, що індивід був колись на правильному місці. Але ж можна йти ще глибше: у творі Бертон "Анатомія меланхолії" (*Burton. Anatomy of Melancholy*, 1621) парадоксальне значення цього слова утворює аж ніяк не розповідь про те, що сексологи, зокрема і Фройд, називатимуть згодом сексуальними збоченнями (хоч автор справді обговорює їх там), а його розповідь про

те, що можна було б вважати за їхню протилежність. Майже на самому початку "Анатомії" він стверджує, що потенційно найнебезпечнішими є не наші тваринні риси, а цивілізовані: "Розум, мистецтво [і] судження", як слід ужити, дають нам велику користь, "проте, збочені якимось чином, вони руйнують і знищують нас" (част. I, с. 136).

Парадоксально збочений, діалектика і риторика

Кожна мовна похибка певною мірою
завжди перебуває під впливом
внутрішньої необхідності помилитися.

Лакан. Семінар, II.

Безперечно, ми могли б "пояснити" Бертонове твердження на основі уявлень Фрейда: страшний перехід від, по суті, цивілізованого до своєї протилежності — це знищення цивілізації через десублімацію. Та навіть якби це пояснення було правильним, воно могло б бути менш цікавим, ніж щось інше, розкрите досексологічним уживанням цієї концепції: розхитувальний ефект збоченості певним чином пов'язаний із тим, що її "помилка" внутрішньо споріднена саме з тими речами, яким вона загрожує¹².

На початку новітнього періоду і протягом усього існування західної культури аж до нинішніх днів цей парадокс трапляється в різних формах і в різних контекстах: найбільша загроза справжній формі чогось походить не так від його абсолютної протилежності або від його прямого заперечення, як від форми його збочення; якимось чином загроза з боку збоченого нерозривно пов'язана зі справжнім і автентичним, будучи водночас, усупереч (чи радше внаслідок) цього зв'язку, ще й крайньою протилежністю справжнього та автентичного. Це пов'язане з іншим парадоксом збоченості й почасти пояснює його: збоченість дуже часто сприймають як водночас украй чужу тому, чому вона загро-

жує, а проте якимось загадковим чином притаманну йому. Такі парадокси збоченого разом з іншими парадоксами, якими визначимо згодом¹³, становлять те, що я повинен назвати парадоксально збоченим, бо збочена динаміка свідчить про потенціал цих збочень, спрямований на дестабілізацію, провокацію розривів. І парадоксально збочене, і збочена динаміка — це категорії, що мають очевидний деконструктивний потенціал, хоча виражають не просто неможливість вирішити, а сферу культурної репрезентації й соціальної боротьби, водночас і брутально поділену, і багату на різні зв'язки та наслідки. Тож у такому аспекті це ще й концепції, пов'язані з діалектичною перспективою.

Діалектика зародилася в греків, де її можна додати в процедуру, коли опонента під час дискусії спонукають суперечити самому собі. Якщо збоченість — це концепція, яку звичайно використовують для придушення та відкидання суперечностей, збочена динаміка, як і діалектика, реактивує суперечності, проте радше через наближене, ніж протилежне. Розгляньмо славетну промову Шейлока "Хіба євреї не має очей" у п'єсі Шекспіра "Венеціанський купець" (III, 1). Її часто вважають за утвердження гуманізму, спільного для всіх людей. Але це ще й приклад збоченої динаміки, яка розкриває не тільки заспокійливу статичну основу спільного для всіх гуманізму, а й страхотливо рухливу близькість та взаємопов'язаність у межах людського розмаїття. Коли стерти цю близькість дискримінацією євреїв з боку християн (а також у процесі цієї дискримінації), така близькість полегшує зсув і перетворення християнського зла на єврейське зло. Але ця близькість може стати й засобом розхитування соціального порядку, що витворює дискримінацію та потребує її: помста найефективніша не за межами закону, а в його межах; Шейлок доводить закон до крайності, коли той стає суперечливим, підточуючи ненависну йому культуру її власним законом — тим, що водночас і замикає його в межах цієї культури, й відрізняє його від неї (але тільки тому, що він перебуває в її межах):

“Якщо ми подібні до вас у всьому, то хочемо бути подібними до вас також і в цьому... Я вживу тих самих паскудств, яких ви мене навчили, і горе мені, якщо я не перевершу своїх учителів!”

Шейлок застерігає нас, що панівне навряд чи буде знищене своїм (чужим йому) іншим. Але ще меншою мірою воно навряд чи буде знищене своїм (надприродним) збоченим. Тож панівне зображує збочене як інше. Іншість може спиратися на страх перед схожістю, на її відкидання.

Діалектику використовують, знову перейнявши цю традицію у греків, для позначення постійного процесу змін і трансформації. У матеріалістичному аспекті це спонукає зацікавитися тим, як у процесі боротьби, конфліктів і взаємодії відбуваються соціальні зміни; нові соціальні формації є результатом конфліктів попередніх формацій. Одним з наслідків цієї ситуації є, зрештою, те, що все стає таким, яким воно не було. Водночас діалектична теорія могла б концептуалізувати соціальне на основі єдності. Це, звичайно, аж ніяк не метафізична єдність ідеалізму (стаз — гармонія — трансцендентне), а єдність антагоністичної взаємозалежності: групи і класи, втягнуті в боротьбу, завдяки самому цьому фактові стають міцно й нерозривно взаємопов'язаними. Парадоксально збочене і збочена динаміка розкривають важливі виміри і соціальної боротьби, й антагоністичної (соціальної) взаємозалежності. А втім, те значення — силова “діалектика”, яке вони унаочнюють, — слід тим часом відрізнити від двох інших значень: перше — це загальноприйняте значення, яким користуються всі, друге — набагато суворіше телеологічне значення, що збереглось у марксизмі. У своєму загальноприйнятому значенні це слово означає будь-який вид конфлікту, що має якийсь невизначений конструктивний результат; суворе значення слова “діалектика” обстоює Рой Еджлі: процес соціальних змін характеризується посиленням конфліктів, які призводять до “миті революційної зміни... що є зміною структури, руйнуванням наявного порядку”; розв'язком такого конфлікту буде “перемога однієї зі сторін, а саме: тієї сторони, якої

потребує інше, але яка, своєю чергою, не потребує цієї іншої, протилежної сторони" (*Edgely. Revolution, Reform and Dialectic*. — С. 26, 33). Як побачимо згодом, збочена динаміка пов'язана з відмінним уявленням про обидва визначальні тут терміни — зміну та відносини.

Парадоксально збочене і збочена динаміка пов'язані ще й з тим, що, як можна було б гадати, цілковито протилежне діалектиці, а саме: риторикою. Нещодавно Патрісія Паркер довела доречність риторичних форм у політичній критиці, надто таких тропів, як реверсія, непідпорядкування та інверсія (*Parker. Literary Fat Ladies*. — Розд. 5, 6). Використання таких тропів, надто іронічне, може, скажімо, поставити під сумнів гендерну ієрархію та телеологічну легітимацію соціального порядку. Це теж вплив збоченої динаміки, й варто зазначити його подібність до певних риторичних форм, про які пише Паркер, особливо антиметаболи, або, як її назвав Патенгем у "Мистецтві англійської поезії", протиобміну. Цей термін означає ефект, що утворюється, коли, згідно з визначенням, "дві неузгоджені думки переставлено так, що друга думка впливає з першої, дарма що суперечить їй" (*Parker. Literary Fat Ladies*. — С. 89). Взявши приклад із Шекспіра, Паркер зауважує, що антиметаболічні вислови Фальстафа "лишають слід усього нездійсненого контртуруху в межах телеології історії, якою він витворений" (с. 94).

Біблійні збочення

Згадки про спроможність збоченості підточувати зсередини через породжувану антитетичну близькість можна знайти в одній праці 1954 р. з біблійної екзегези, де збочений індивід — знову-таки жінка. Коментуючи те, як Аталія захопила трон Юдеї, в Другій книзі царів, автор сповіщає, що "можна було б прочитати проповідь, де б вона правила за найвищий приклад, про збочення видатних людських рис задля ганебних цілей". Аталія була безстрашна, далекоглядна й розумна, а проте використала ці риси на службу злу. Далі в

тексті читаємо: “Нам тут нагадано, що високий розвиток розуму і природних здібностей, не контрольованих мораллю, є набагато небезпечнішим для соціального порядку, ніж невігластво та неспроможність”; якщо це результат освіти, додає коментатор, було б краще, щоб таким людям передусім не давали освіти (The Interpreter’s Bible. — III. — С. 245); порівняйте слова Драйдена, процитовані в “Словнику” (“Dictionary”, 1755) Семюела Джонсона: “Для такої збоченої статі марна кожна милість, / Бо дає їм силу обрешати знову”.

Отож можна вважати, що існує важливий біблійний прецедент такого уявлення про збоченість. У деяких із численних значень слова “збоченість” у тексті Біблії, схваленому за короля Якова, це слово вжите в досить загальному значенні, як більш-менш синонімічне з гріхом, злом і порочністю. А коли брати вужче, воно означає зумисну неправедність, збивання з пуття, переступ, який не здебільшого, а переважно свідчить про порочність. Крім того, можна припустити, що джерело непослуху тривожно близьке до джерела послуху, а то й нічим не відрізняється від нього: “Безбожний таємно бере хабара, щоб зігнути путі правосуддя” (Книга Приповістей Соломонових, 17: 23). А в Діях святих апостолів (20: 29–30) збочене ще більшою мірою вочевидь інтерпретоване як форма, що притаманна злу, будучи аналогом зовнішньої загрози (“вовки люті”), і що набагато підступніша, становлячи внутрішній відступ: “Бо я знаю, що як я відійду, то ввійдуть між вас вовки люті, що отари шадити не будуть... Із вас самих навіть мужі постануть, що будуть казати перекручене, аби тільки учнів тягнути за собою...”

Кожне з цих значень підступає дедалі ближче до парадоксу збоченості як внутрішнього відступу, а отже, й до її де-стабілізаційної динаміки. Обидва значення також припускають, що християнська теорія зла, по суті, пов’язана зі збоченістю. Адже й саме гріхопадіння — найразючіший приклад збоченої динаміки. Чи, радше, воно містить найразючіший *слід* тієї динаміки; у своїй офіційній формі ця динаміка

притаманна тому іншому вимірові збоченості, про який ми згадували раніше, говорячи про Бекона, а саме: зсувові. Джон Гік знаходить в оповіді про гріхопадіння те, що він називає центральним стовпом християнської доктрини: наші прабатьки “внаслідок незбагненного збоченого надуживання свободою, яку дав їм Господь, відпали від милосердя і... внаслідок цього гріхопадіння сталися всі інші лиха, про які ми знаємо” (*Hick. Evil and the God of Love. — С. 68*). Вирішальне значення має те, що зло не тільки виникає всередині божественно визначеного порядку, а й (і це ще промовистіше) виникає в найтіснішій близькості від Бога, в тих, хто найповнішою мірою брав участь у його божественності — спершу в янголів, потім у “людини”, — які збочили свій найбожественніший атрибут, свободу волі, що потім стала пріоритетом, або, як стверджує Августин, джерелом усього зла. Одне слово, заперечення (відступ) виникає всередині того, що воно заперечує. Йдучи за цим парадоксом далі, ми дійдемо до точки, де прабатьківський гріх можна було б охарактеризувати краще як прабатьківську збоченість. Отже, як такий його можна розглядати не як міру людської розбещеності, а як засіб, завдяки якому зло, що так підступно пов’язане з божественним, зсунуто — через Сатану — на підпорядкований член бінарного протиставлення Бог — людина, тобто на людину, а потім зсунуто ще далі на підпорядкований термін бінарного протиставлення чоловік — жінка, тобто на жінку. А якщо висловитися мовою політики, близькість — це умова зсуву, що, своєю чергою, позначає те саме як радикально інше. Але спершу нам потрібно розкрити інші нюанси цієї концепції.

Політичні збочення

Нині вже застарілі визначення збоченості вочевидь засвідчують її політичний вимір. У статті на слово “збочуваний” (*pervertible*) Оксф. сл. цитує Девінента (1651): “Армії, якби не були збочувані фракцією, є для держави немов королі-лі-

карі для бідолашних пацієнтів”, — а також Брайса (1888), що заявляє: “Нові іммігранти політично недосвідчені, а отже, й легко збочувані”. Марвел у творі “Вірний Скот” (*Marvell. Loyall Scott*) пише, що збоченість збільшує незгоду, а Мілтон у “Теорії та дисципліні розлучення” (*Milton. Doctrine and Discipline of Divorce*) пише про того, хто “поділиться в собі і збочить свої власні цілі” (*Prose Works*, II. — С. 290). Мілтон пише і про депутатів та комісарів, “збочених” абсолютною владою “до несправедливості та упереджень” (*Prose Works*, III. — С. 199)¹⁴. Дане слово, вжите в цьому контексті, означає ціле, підточене й замінене якимсь нелегітимним елементом (якоюсь фракцією, іммігрантами) або поглядом (“упередженнями”), що утвердились уже як складовий елемент (армії, депутати, комісари).

Трохи вище я висловлював думку, що існує значення, в якому відступ, відображуючи невинне значення блукань, може утверджувати потенційні чи реальні відмінності (або принаймні вказувати на них), які, байдуже, з яких причин (а їх є декілька), нестерпні для панівного устрою. Але в тому, як уживають слово “збоченість” Девінент і Мілтон, криється набагато суворіше й важливіше значення. Тут збочене не тільки відступає від панівного, а й активно суперечить йому самим актом відступу від нього, і робить це зсередини, вдаючись до інверсій, перекручень, перетворень, змін на протилежність, підточування. Звідси впливає аргумент, який почасти полягає в тому, що збоченість у цьому суворішому значенні теж може розкривати потенційні та реальні відмінності, але тепер уже як аспекти, притаманні самому панівному (чи традиційному), а не як те, що панівне відкинуло б і визначило через протиставленість собі. Парадоксально збочене, активоване збоченою динамікою, розкриває потенціал перетворень, властивий усім соціальним устроєм унаслідок їхньої власної структури та властивої їм логіки розвитку, — перетворень, які панівні фракції намагаються придушити або відкинути, бо вони суперечать їхнім інтересам, і які здебільшого визначені як зовнішні або ж як внутрішні відповідники того, що є принципово зовнішнім. От-

же, збочення — подвійно бунтівниче, будучи і загрозою ззовні, і загрозою зсередини (Оксф. сл. пропонує для слова “бунтівничий” (*insurgent*) обидва значення), тобто заворушенням під впливом чогось і внутрішніми розрухами. Збочене — це ще й непідпорядковане, прорив знизу, що є складовою частиною й верху. Така ситуація раз у раз породжує двозначність, бо дуже часто незрозуміло, чи переступ, який визначає збоченість, добровільний, чи примусовий; чи індивід просто свавільно блукає, чи його збивають з пуття. Ця двозначність не просто відображує завжди наявну стурбованість з приводу людської діяльності (чи її браку), а й породжена внутрішніми й зовнішніми вимірами збоченості, що водночас і вкрай чужа, і загадково споріднена.

Мілтон і збоченість

Мілтон, перебуваючи під впливом Августина, подає важливі приклади того, як парадоксальна природа збоченого ставить під загрозу ту саму метафізику, яка вдається до неї. Він пише, що гріх — це, “власне, не дія, бо насправді він зумовлює певний гандж... Адже кожна дія сама по собі добра, злом, по суті, є тільки її *нерегулярність*, або *відступ від правильного шляху*” (Prose Works, XV. — С. 199; курсив мій. — Дж. Д.). Як ми побачимо і в Августина, уявлення про зло як відступ, хоч як парадоксально, ще тісніше пов’язує зло з добром: “Ми пізнаємо добро тільки з допомогою зла” (XV. — С. 115), бо “те, що очищає нас, — це випробування, і то випробування суперечливим” (Prose Works, II. — С. 515; пор.: С. 527–528). Тут вказано на потенційно каральний і параноїдний вимір теорії — перейнятість лихим іншим, що, невидиме, може перебувати в нас, і тому, стережучись його, ми завжди повинні бути пильними. Звичайно, ця теорія всіляко заохочує таку параною:

“Добро і зло, що ми їх знаємо у сфері цього світу, зрослися майже невіддільно, й пізнання добра так тісно пов’язане й переплетене з пізнанням зла, і то в таких численних лукавих подобах, що їх ду-

же важко розрізнити... Можливо, це та доля, що дісталась Адамові, — пізнання добра і зла, тобто, так би мовити, пізнання добра через зло" (Prose Works, II. — С. 514; пор.: Commonplace Book, I. — С. 362).

Зло абсолютно й вочевидь протилежне добру, але в гріховних діях їх навряд чи можна розрізнити, хіба що з великими зусиллями, а то й узагалі не можна. Крім того, навіть якщо добро *стає* очевидним через контраст, воно, каже Мілтон, може просто не задовольняти ("*non satisfaciunt*"; Prose Works, I. — С. 363). Але є шанси, що воно може навіть не досягти й не зберегти тієї контрастної вищості; замість самоочищення через зіткнення з протилежністю може статися безперечно збочене перетворення: "Не слід забувати, що прозорливий і непересічний *Арміній* став збоченим, просто прочитавши анонімний твір, написаний у Дельфах, який він попервах узяв до рук, щоб спростувати" (Prose Works, II. — С. 519–520).

Випробування "очищує", тож *Арміній*, "прозорливий та непересічний" у своїх судженнях, і спробував самоутвердитись, але підточив свою силу, і то самою цією спробою; спроба спростування скінчилася капітуляцією перед збоченням. Як зазначив Ернест Серлак, "згодом власне навернення Мілтона до армініанства... надало цим словам і сили, й іронії" (Prose Works, II. — С. 520). Контекст цієї згадки про *Армінія* (у праці "*Areopagitica*") дає ще один привід для іронії: Мілтонова думка полягає в тому, що ті, хто найлегше піддається підривної літературі, — не невігласи, а вчені, саме ті, хто, надто як цензори, взяв на себе обов'язок захищати народ від невігласів, а невігласів — від них самих. Піддавшись, учений потім намагається повернути (збочити) невігласа; саме вчені стають "поширювачами нечестя й помилок" (Prose Works, II. — С. 519–521). Тож знову збоченість розкриває, що підточування властиве тим, хто мав би контролювати і придушувати його.

Тонкі концептуальні зв'язки між помилкою і заблуканістю вже цілком очевидні в "Утраченому раї". Арнолд Стейн

довів, чому, за словами одного недавнього видавця, слово “помилка” (*error*) — “одне з найгучніших, найважливіших слів у поемі”. Стейн пише про течію струмка в пісні IV, 239 (“Помиляючись лабіринтом під тіннями навислими”): “Тут, ще до гріхопадіння, слово “помилка”, спираючись на своє первісне значення, бореться за порядок у нерегулярності, за правильність у блуканнях” (*Stein. Answerable Style.* — С. 66)¹⁵. Тут ідеться не просто про витончене мовне заcodування теологічних принципів, бо саме ця витонченість свідчить про нестабільність та суперечливість і теології, й поеми. Отже, остаточне досягнення Божого провидіння полягає в тому, що воно породжує добро зі зла, тоді як занапащені янголи “збочать цю мету / І в добрі однаково знаходять засоби до зла”. І якщо їм “часто може пощастити”, а отже, “відвести / Його найглибші поради від даної їм мети” (курсив мій. — Дж. Д.), це стається тому, що занапащені янголи знають ті найглибші поради своєю душею: адже ті поради їх створили. Така ситуація, здається, пояснює, чому сатана міг збочити “найкраще, / Довівши до найгіршого” (IV, 203–204), і чому заподіяна його силою збоченість людини набагато страшніша, ніж було б заподіяне його-таки силою знищення людини (III, 91–97), і чому, говорячи про збоченість, Мілтон був змушений порушити найтривожніше для теодицеї питання: “чисю провинною” (96) було гріхопадіння? А ось ще разючіше місце: “Невже духам небесним така збоченість була властива?” (VI, 788). У таких питаннях скандальну, збочену діалектику добра і зла підтримано навіть у її запереченні.

Ці аспекти розкривають ще й ставлення автора поеми до статі. В книзі Х шахрайство і нещирість Єви (868, 871) виявляються як “бродяча суєта” (875). Алестер Фаулер, можливо, намагаючись ослабити ефект, говорить про цей розділ “Утраченого раю” як про “звичайне нагромадження антифеміністичних настроїв” (*Paradise Lost*, ed. Fowler. — С. 553). Може, це й нагромадження, але воно заразливе, і саме парадоксально збочене може і висвітлити, й підточити

його. Оскільки жінка була створена з ребра чоловіка, жіночий відступ зароджується внутрішньо в самому чоловікові:

Природою скривлена, схильна, як тепер видається,
Більше до лихої частини, яка з мене узята,

(X, 885–886)

жінка — це “ґандж / Природи” (891–892), що, на думку деяких сучасників, які дотримувались Аристотеля, перетворювало її на неповновартісного чоловіка (див. нижче, розділ 17). Цей похідний статус — основа нижчості жінки, він полегшує той зсув, жертвою якого вона стає. Скажімо, жінку звинувачують у збоченому бракові уваги до бажання: адже “внаслідок її збоченості” чоловік “ніколи не знаходить собі підходящої пари”, “ту, якої найдужче жадає, він рідко здобуває” (898, 901). Проте той самий похідний статус — це ще й засіб повернення жіночого, що тепер уже не нижче від чоловічого і не є додатком до нього, а становить підступну причину його руйнування. Звернімо увагу, як у поемі “Самсон-борець” бажання спонукає до збоченого руху:

Спершу — все мов небесне під дівочою вуаллю,
Лагідне, скромне, сором'язливе й ніжне,
А як зійшлися, з'ясувалось протилежне: колька
У печінці, руками дбайливими пригріта,
Лихо, що серце крає на його шляху до чесноти,
Невгамовне й вороже; і чарами своїми
Тягне його на стежку криву, бо він раб
Сліпого кохання...

(рядки 1035–1042; *Poetical Works*. —
С. 542; курсив мій. — Дж. Д.)

Августинова теодицея

“Хіба ж ти не вибрав безсилих в очах світу,
щоб присоромити могутніх,
низьких і погорджених світу, те, чого нема,
щоб обернути в ніщо те, що є?”

Августин. Сповідь, VIII, IV; парафраз I Кор., I, 27¹⁶.

Ніхто не хоче, щоб йому нагадували, як важко примиритися з незаперечним існуванням зла... з Його всемогутністю і Його всеблагістю. Диявол був би для Бога найкращим способом виправдання; саме таким чином він відігравав би ту саму роль засобу зняття економічної напруги, яку виконував єврей у світі арійського ідеалу.

Фройд. Невдоволення цивілізацією, XII, 311.

Те, що збоченість — це концепція, яка не тільки полегшує зсув зла з Бога на людину, а й засвоєння зла людиною (на відміну від (і після) його екстеріоризації та зсуву, що їх здійснює Бог), знову стає очевидним на основі ще одного, не менш тривожного парадоксу збоченого — парадоксу, який цього разу вже притаманний людській натурі і припускає, що ми створені з прагненням того, що заборонене для нас. Джон Норіс вигукнув 1687 р.: “Що за дивна збоченість людини! Якби було злочином торкнутися до палючого дерева, вона б і тоді не змогла стримати свою руку” (Оксф. сл., стаття “*perversity*”). Що може пояснити таку дивну збоченість? Одну відповідь дав Августин, доводячи, що Адам і Єва впали в гріх ще до свого остаточного переступу в раю: “Лихий учинок, злочин, що полягав у поїданні забороненого плоду, був здійснений тільки тоді, коли ті, хто вчинив його, вже були лихі” (“Місто Боже”, XIV, 13 [572])¹⁷. Тут, як і в інших місцях (наприклад XI, 13, 17, 18, 20), висновок, якщо не відверта теологія, полягає в тому, що і повстання янголів на небесах, і гріхопадіння людей у раю були визначені наперед.

Від гріхопадіння плоть почала боротися з духом, “і в цій боротьбі народилися ми всі, *тягнучи смерть від самого народження* й несучи у своїх членах зіпсутість природи, боротьбу й перемогу першого переступу... бо в [Адамі] були ми всі, оскільки всі були тим єдиним чоловіком, що через жінку, зроблену з нього до гріха, впав у гріх” (“Місто Боже”, XIII, 13–14; курсив мій. — Дж. Д.). З’являється підозра: це стається тому, що, на думку Августина, трансгресив-

не бажання видається мало не створеним тим законом, якому воно суперечить; душа чоловіка після гріхопадіння — “втішена збоченою свободою” (*“perversum propria delectata”*, “Місто Боже”, XIII, 13) — вирішує переступити божественний закон, що йому, чоловікові, не тільки заповіли коритися, а що фактично ще й становить його, бо цей закон “викарбуваний у серцях людей” (“Сповідь”, II, IV).

Чи можна звідси зробити висновок, що той божественний закон не тільки створив душу, яка переступає цей закон, а й наперед визначив цей переступ, породжуючи бажання переступати, втішання “збоченою свободою”? Звичайно, Августин, цитуючи Перше послання до коринтян, 15, 56, визнає сувору діалектику, яка надає вірогідності такому твердженню: “Закон, який забороняє гріх, і сам є силою гріха... бо заборона посилює бажання здійснити незаконний вчинок, коли любов до праведності не досить сильна, щоб подолати грішне бажання” (“Місто Боже”, XIII, 5 [514]). Можна було б сказати, ніби засторога, подана в останньому реченні, рятує закон, але тут треба взяти до уваги, що, на думку самого Августина, цієї “досить сильної” любові до праведності не було, або ж згодом її викреслили з першого Божого сценарію створення.

Простеживши аж до Бога цей другий парадокс збоченості (те, що людину створено з бажанням забороненого), ми фактично зводимо його до першого парадоксу: збоченість зароджується в тому, що вона підточує, в даному випадку в божественному порядку. Звісно, це купа прикрощів, проте дуже давня, що й доводить тяжка історія теодицеї. Може видатися дивним, що вивчення збоченості слід відсувати так далеко в християнську історію. Але саме тут, задовго до Фрейда, задовго навіть до початку новітньої доби, збоченість і розвинула спершу свою парадоксальну силу. Кенет Берк усвідомив це у своїй чудовій драматичній версії діалогу між Богом і Сатаною, що відбувся до створення:

БОГ (до Сатани). ...Хоч і зроблені за моєю подобою, люди на землі неминуче схилитимуться до тієї моєї частини, якою будеш ти, якщо наше царство, як і їхнє, можна буде ділити.

САТАНА. ...Але, з огляду на ці часові форми, невже має бути якийсь збочений вид "свободи"?

БОГ. Ти мав про це запитати, хлопче! Тепер я бачу, чому я так люблю тебе. Якщо моє негативне коли-небудь вирветься від мене, я вже знаю, де його шукати!

САТАНА. Пане, я червонію!

(Пауза)¹⁸.

Ще ніколи пауза не була такою насиченою бажанням; і справді, можна було б сказати, ніби бажання й народилось під час цієї паузи.

Примітки

¹ Навіть у "Додатку" 1933 р. слово "збоченець" (pervert) визначене цілком своєрідно, без згадки про секс, як "індивід, чий інстинкти збочені", хоча єдина цитата з "Journal of Abnormal Psychology" (число за 1906 р.) увиразнює сексуальне значення, отже, надає йому нормативності, бо ж ідеться про "найнестримніших сексуальних збоченців". Але вже в "Додатку" 1982 р. переважає психоаналітичне значення (що стало нормативним) цього слова.

Серед ранніх визначень збоченості одне було дуже тісно пов'язане з її пізнішими сексологічним і психоаналітичним значеннями: це слово подане як медичний термін і визначало збоченість як "один з чотирьох різновидів зміни функцій під час хвороби" (1842 р.). Як зауважив Арнолд Девідсон, у XIX ст. сексуальний інстинкт розуміли передусім на основі репродуктивної функції, а збочення розуміли як відступ від цієї функції або зневагу до неї. Іронія криється в тому, що саме Фройд найбільше підточив функціональне розуміння сексуального інстинкту, і наслідком стало те, що, по суті, уявлення про збоченість уже не мало сенсу (Davidson. How to Do the History of Psychoanalysis, особливо с. 259-277).

² Тут, як і всюди, якщо немає інших посилань, усі цитати Фрейда подано за окремими томами вид.: The Pelican Freud Library.

³ *Kenneth Lewes. The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality.* Луїс цитує, зокрема, Едмунда Берглера, "провідного психоаналітичного теоретика гомосексуалізму в 1950-х роках" (с. 15), що писав: "Я не маю упередженості проти гомосексуалізму... [але] гомосексуалісти, по суті, неприємні люди... [що виявляють] у своїй поведінці суміш зарозумілості, пустої агресивності і пхінкання... вони покірні, зіткнувшись із сильним індивідом, нещадні, коли мають владу, безцеремонні, топчучи когось слабшого" (цит.: *Ibid.* — С. 15).

⁴ Мішель Фуко, вступ до вид.: *Canguilhem. The Normal and the Pathological.* — С. 22.

⁵ Переклад Олександра Мокровольського. — *Прим. перекл.*

⁶ Переклад Віктора Гуменюка. — *Прим. перекл.*

⁷ Переклад Віктора Ружицького. І тут, і далі в цитатах із цієї та інших п'єс Шекспіра інколи є деякі відступи від текстів перекладів (поданих за вид.: *Шекспір В. Твори: В 6-ти тт.* — К.: Дніпро, 1984–1986), з огляду на потребу максимально, ба навіть буквально точно наблизити переклад до оригіналу, прояснивши таким чином інтерпретацію текстів, яку подає Долімор. — *Прим. перекл.*

⁸ Переклад Миколи Бажана. — *Прим. перекл.*

⁹ Переклад Максима Рильського. — *Прим. перекл.*

¹⁰ У Першому посланні св. апостола до Тимофія (5: 13–15) йдеться про вдів, що "вчаться ходити по домах... говорять, чого не годиться... Бо вже дехто пішли слідом за сатаною". Крім того, див.: *Bassler. The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim., 5: 3–16.*

¹¹ *Soltan. Night Errantry.* — С. 109–110. Золтан звертає увагу й на гендерні відмінності серед бурлак: якщо жіноче бурлакування здебільшого пов'язане з тим, що жінка збивається з пуття, від невинності опускається до розпусти, чоловіче бурлакування (як і у випадку мандрівних лицарів) могло означати чесноту, ініціативу і сміливість. Ці гендерні відмінності дослідниця пов'язує з мовною історією даного уявлення: давньофранцузьке дієслово *errer* означало "блукаати" або "мандрувати", надто в пошуках пригод, а омонімічне з ним слово *errer* означало "відступати від того, що є правильним" (с. 110).

¹² Це може бути так ще й тому, що збоченість може зумовлювати привласнення, відступ, що є також загарбанням і опануванням; пор. іншу статтю з Оксф. сл.: "схиляння до невластивого вживання".

¹³ Ще один парадокс: збоченість може полягати не у відступі, а у відмові відступати:

ГЕРЦОГ. Жорстока й невблаганна ти, як завжди?

ОЛІВІЯ. Своєї вдачі я не відмінила.

ГЕРЦОГ. У збоченості? Неприязна красуне!

(“Дванадцята ніч”, V, 1, 108–110. [Переклад Максима Рильського. — *Прим. перекл.*])

Тут збоченість полягає в дотримуванні прямого і вузького шляху, незважаючи на заклик до обов'язку, що його визначив “зверхник”, належний до іншої статі; наполягання на добрі таке нещадне, що перетворюється на збочення добра, тож у такому разі, звичайно, постає питання: “чийого добра”? Підпорядкований так дотримується традиційної етики, що руйнує її.

¹⁴ Джонсон цитує Бекона: “Лихі управителі і тирані ... часто утверджені як законні володарі, але внаслідок певної збоченості та відступництва, властивих самому народові” (“Dictionary”).

¹⁵ Про загальне значення слова “збоченість” та споріднених із ним слів у поемі “Втрачений рай” див.: *Dyson, Lovelock. Event Perverse.*

¹⁶ Переклад Юрія Мушака. — *Прим. перекл.*

¹⁷ Покликаючись на працю Августина “Місто Боже”, автор використовував такий переклад: *City of God*, перекл. Henry Bettenson, 1972, ред. Knowles. Номери сторінок цього видання подано в квадратних дужках. Цитати зі “Сповіді” (“Confessions”), якщо не зазначено чогось іншого, взято з перекладу Sheed.

¹⁸ *Kenneth Burke. Epilogue: Prologue in Heaven // The Rhetoric of Religion.* — С. 279–280.

Розділ 9

Августин: збоченість і позбавленість

Августина вважають за одного з кількох видатних (чоловічих) геніїв, що змінили напрям цивілізації — власноруч, коли говорити мовою людини, але з допомогою провидіння, якщо дивитися з погляду світової історії (*Confessions*, перекл. Sheed. — С. V—VI). Автор даного дослідження не поділяє цього погляду на Августина і на його місце в історії; навіть так: його вплив як письменника, що “після св. Павла зробив більше, ніж будь-хто інший, для формування структури ортодоксальної християнської віри” (*Hick. Evil and the God of Love. — С. 43*), годі заперечити. Проте Августин не займає якогось єдиного місця в історії, визначеного провидінням чи суто світського, а радше існує впродовж усіх часів, створений у межах свого історичного періоду і цим періодом, а згодом відтворений. З погляду автора даного дослідження, Августин був продуктом християнської оповіді, на яку він справив великий вплив і в яку відтоді був вписаний; синтез, розвиток, придушення та новації, що характеризують його доробок, не вмерли й досі, живучи разом з його творами, які передаються протягом століть. Ось чому будь-яка розповідь про бажання, переступ і відступ раз по раз згадує Августина. Якщо моя власна розповідь видається неприхильною, дозвольте мені на самому початку визнати, що я читав його твори з шанобою, яка виникла внаслідок того, що з них я дещо дізнався про світ, у якому живу нині.

Індивідуальність і гріх

Августин вважає, що гріх притаманний людській природі й завжди пов’язаний зі збоченістю, переступом і смертю: збо-

ченість свободи волі спонукає людину до переступу, а саме переступ і приносить у світ смерть (Послання до римлян, 5, 12; 6, 23). Але зло — це не якась самотійна сила чи сутність, не було воно й частиною природи; зло слід розуміти як позбавленість, брак добра ("Місто Боже", XI, 22 [454]). Августин не вигадав теорії зла, основаної на позбавленні, проте належні йому формулювання та розвиток цієї теорії були і є найвпливовіші аж досі, і її опрацьовували по-новому як філософи (Гайдегер, Сартр), так і теологи (Карл Барт, Пауль Тилич, Жак Маритен, Шарль Журне).

Важливим є і внесок Августина до розвитку західної індивідуальності. Марк Тейлор у своєму творі "Блукання: постмодерна а(теологія)" (*Taylor. Erring: A Postmodern A/theology*) пише, що саме Августин "уперше визнав і визначив принцип індивідуальності" (с. 38). Мене цікавить і те, як Августин поєднував індивідуальність із бажанням, переступом, міфом про прабатьківський гріх та надмірним зосередженням на смерті. Одна з причин, чому Августин відкинув маніхейську позицію (див. про неї нижче), полягала в тому, що вона утверджувала надто радикальну відокремленість світу і Я. Він хотів наголосити радше на єдності й цілості світу і Я. Як пише Ніл Форсайт, "Августинова теорія гріха була, хоч як парадоксально, способом, за допомогою якого він навчався розуміти ту цілість. Подібно до її маніхейського відповідника, Августинова теорія мала бути повним поясненням як індивідуальної психології вірного, так і космосу, в якому він виявив себе" (*Forsyth. The Old Enemy*. — С. 396). Але єдність аж ніяк не перешкоджала усвідомленню конфлікту.

На думку Августина, гріхопадіння було пов'язане з блуканням від Я, втратою Я (*Peter Brown. Augustine*. — С. 168–169). Подальше усвідомлення грішного самоподілу було гострим:

"Кара за непокору — це просто сама непокора. Адже нечестя людини — це не що інше, як її непокора самій собі, тож, оскільки

тепер людина не робить того, що могла б, вона прагне робити те, чого не може" ("Місто Боже", XIV, 15 [575]).

Людина після гріхопадіння пронизана смертю й бажанням, смерть увійшла у світ через бажання. Як можна відновити єдність людини? Августин знаходить цю єдність завдяки брутально інвертованому ототожненню з божественною всемогутністю; якщо Бог "нетлінний, непорушний, незмінний" ("Сповідь", VII, 1), інвертована єдність людини позначена самонакинутим приниженням, інтеріоризацією гріха і сублімацією бажання. Отож психічна та етична вартість такого ототожнення з "єдністю" була б дуже великою.

Інтеріоризацію, сублімацію та приниження можна вважати за джерела належної згоди індивіда з християнством. Проте інколи вони породжують і щось цілком протилежне такому конформізмові. У "Сповіді" Августин таврує зухвалі переступи, які передували його наверненню, надто крадіжку якихось перестиглих груш, які, здається, були не потрібні ні йому, ні комусь іншому:

"Ось із такими безчесними товаришами я вештався по майданах "Вавилону"... Як я хотів красти, і крав без жодної потреби, тільки з браку почуття справедливості та з пересичення беззаконністю. Бо я крав те, чого сам мав досхочу... я впивався самою крадіжкою, спокушуваний гріхом... Я був злий без особистої користі, а моя злоба не мала жодної іншої причини поза самою злобою. Вона була гидка, а я її любив; я любив свою власну погибель; любив своє зло; не предмет, що був його причиною, а сам свій вчинок... І коли я навіть їв їх [крадені груші], то все моє задоволення походило з того, що це було заборонене" (II, 3-4; курсив мій. — Дж. Д.).

Тут, як ми побачимо, на думку Августина, існує тісний зв'язок між несуттєвою природою зла і насолодою (радіше ніж здобутком) переступу: як зло — це не мета гріха, а відступ від добра, так і тут насолоду дає не об'єкт крадіжки, а сама крадіжка. Переступ — це своєрідне пізнання.

Цьому уступові властивий майже ліризм, — ліризм, який можна добачити і в самого Августина, але який був посилен-

ний при перекладі. Цей ліризм набирає ще більшої сили в перекладі Біга, і така свобода перекладу спонукає нас замислитись, як Августинова концепція теорії зла (як несуттєвого), заснована на позбавленості, впливає з розуміння насолоди переступу:

“І я шукав, що є нечестя, і переконався, що це не субстанція, а збоченість волі, яка відвертається від досконалої субстанції — від Тебе, Боже мій, — до низьких речей, вона викидає з себе свої внутрішні скорби й пишається собою як покидьком” (VII, XVI, перекл. Відд)².

“Збоченість волі... пишання собою як покидьком” — тут переступ постає як парадоксальне, проте могутнє поєднання гріха, збоченості й насолоди. Те, що, на думку Августина, так тісно пов’язує переступ із природою самого зла, таким чином засуджуючи переступ, — це ще й джерело насолоди та виклику, яке відтоді безкінечно порушуватиме закон, що створив його. Панівні порядки утверджуються над своїм “іншим” і всупереч йому. Августинові — чи, може, перекладачеві? — “покидьки” прагнуть ототожнення з тим іншим, навіть якщо ці покидьки відкидають порядок, що створив їх обох (і покидьків, і інше). А це означає, що злочинці, зрештою, завжди лишаться самотніми, позбавленими навіть свого іншого. Покидьок, якого перекладає (вигадує) англійський перекладач Біг із мови Августина, фігурує в далшому уступі, висловлюючи якісь відкинуті думки, подані курсивом, щоб засвідчити радше їхню непевність і невизначеність, ніж поставити на них вирішальний наголос.

Кенет Берк добачає в уступі, де йдеться про крадіжку груш, глибокий зв’язок між збоченістю і пародією, і саме це править за причину, чому Августин вважає цей начебто дрібний злочин за свій найбільший гріх: то було, по суті, цілковите збочення (або досконала пародія) його релігійного навернення. Адже, по-перше, то “був “невимушений”, або “невмотивований” злочин (*gratuitum facinus*)... вчинок, скоєний не задля якогось суто утилітарного виграшу, а вна-

слідок чистої відданості злочинів задля нього самого". Але цей невмотивований, неутилітарний акт був ще й пародією на божественний акт, оскільки Бог, на думку Августина, не мав мотивів, створюючи свій світ (приписати якийсь мотив Богові — це скомпрометувати його всемогутність). Крім того, крадіжка груш "була санкціонована гуртом спільників, що мислили так само, то був *consortium peccantium*... досконала пародія на братство у Христі" (Burke. *Rhetoric of Religion*. — С. 94, 98–99). Якщо збоченість і пародія мають глибинний зв'язок, цей зв'язок, своєю чергою, означає скандальну близькість чесноти і переступу.

Маніхейська єресь

Августин прийшов до теорії зла, що ґрунтувалася на позбавленості, почасти внаслідок бажання спростувати маніхейську єресь, яка загрожувала всевладності Бога, надаючи злу забагато буття. Згідно з цією єрессю, зло не менш вічне, ніж добро, і має однакову з ним силу; Сатана — не тільки принциповий противник Бога, а й принципово не залежний від нього. Таке твердження виставляло створення зовсім в іншому світлі. Маніхейці, казав Августин, вважали,

"що Бог був змушений створити широку структуру цього світу через крайню необхідність подолати зло, що боролось з ним, був змушений поєднати природу свого створіння, що було добром, зі злом, яке треба відкинути або подолати, і тому ця добра природа була, отже, така занечищена, така нещадно ув'язнена і пригнічена, що тільки з величезними зусиллями він міг очистити та визволити її. І навіть тоді він не міг урятувати її всю, і та частина, яку годі було очистити від того загиблення, мала правити за в'язницю, де сидітиме ворог роду людського після свого повалення" ("Місто Боже", XI, 22 [454]; пор.: XI, 13 [446]).

Сфера релігійних досліджень, присвячених виправданню всемогутності Бога перед лицем такого виклику, відома як теодицея. Отож у цій сфері дуже багато написано про "про-

блему зла", чи, краще б назвати, — суперечності. Ця проблема постає перед будь-якою монотеїстичною релігією, яка наполягає, що Бог і досконало добрий, і необмежений у своїй могутності. Філософ Девід Г'юм, парафразувавши слова Епікура, які цитував Лактанцій, сформулював цю проблему таким чином: "Якщо він [Бог] хоче запобігти злу, але не може? Тоді він безсилий. Якщо він може, проте не хоче? Тоді він злостивий. А якщо він і може, і хоче, звідки ж тоді зло?"³ Обидва парадокси збоченості, надто другий, — це вияви проблеми зла. Йдучи в контексті цієї проблеми — на яку, як відчували багато людей, немає задовільної відповіді, — ми з'ясуємо, що в не тих руках ці парадокси зрештою збочать життєздатність усієї християнської системи речей. Це одна з причин, чому проблема зла непокоїть не тільки теологів; світська філософія теж зверталася до неї, і не тільки тому, що деякі відповіді на неї стали підставами для атеїзму.

Маніхейство — це форма дуалізму, яка припускає, що і зло, і добро — окремі й однаково реальні сили світу. Натомість моністична позиція пов'язана з переконанням, що існує один божественний принцип, виражений як Бог (чи боги), відповідальний і за добро, і за зло⁴. Знову придивившись до щойно процитованої Августинової характеристики маніхейства, ми бачимо, як дуалістична позиція, хоча вона й перетворює добро і зло на окремі принципи, репрезентує їх як невіддільні на практиці; зло не просто бореться з добром і знищує його, а затрує його і "занечищує". Як побачимо згодом, цей факт має вирішальну вагу і для дуалістичної, і для моністичної теологій.

У певному розумінні маніхейство можна вважати за найближче інше християнства. Єресь маніхейства — одна з головних тривог Августина. Те, що колись давніше він дотримувався маніхейських поглядів, править за попередній сигнал до того, що згодом ставатиме дедалі очевиднішим, коли ми перейдемо до питання про іншість: маніхейство все-таки притаманне порядку та ідентичності, що визначені над ним та окремо від нього. *Над* пануванням і *окремо* від па-

нування перетворюється на *нижче* від іншості і в *межах* іншості. На мою думку, Августинова теологія посилює цю тенденцію. Хоча намір Августина полягав у тому, щоб прояснити відносини добра і зла, він зробив їх сумнозвісно проблематичними, що й засвідчують безкінечні суперечки протягом усієї довгої історії теодицеї. Я аж ніяк не маю потреби переповідати ті аргументи, а хочу радше зосередитися на тому, що неодмінно притаманне їм, дарма що ним зазвичай нехтують; на тому, що має вирішальне значення для розуміння внеску християнства до тієї несвітської дискримінації, якою сповнена наша історія; отож я хочу звернути увагу на ту роль, яку стала відігравати збоченість у теорії зла, що ґрунтувалася на позбавленості⁵. Зло як незалежна відмінність, що існує разом із добром, поступилося злу як відвертанню від добра; як *є відступ, немає поділу* (психічного, духовного і космічного), але тільки коштом іншого різновиду мук — ще тяжчих, бо вони притаманні самій єдності. В певному розумінні збоченість стає нормою занепащеної людської природи, і за цією нормою здійснюють невсипущий нагляд як у своєму Я, так і в іншому.

Збоченість і позбавленість

На думку Августина, Бог створив людину з нічого. Реалізація людини пов'язана з Богом. Життя у світі після гріхопадіння — це тяжка подорож назад до Бога, а чесноту здебільшого вимірюють нашою відмовою відступати чи відхилятися від цього шляху. Зло “походить... від того, що природне буття людини створене з нічого” (“Місто Боже”, XII, 6 [479]; XIV, 13 [572]); зло пов'язане з відступом від Бога, з відступом до того первісного стану небуття. Тож, коли людина відкидає покору божественному, відвертаючись від Бога до себе, вона робить себе “менш реальною”, ніж тоді, коли прихильна до Господа; “покинути Бога... означає підійти ближче до ніщо” (XIV, 13 [572]); саме звідси й випливає уявлення про доведення до ніщо через гріх.

Якраз ця думка і править за основу погляду на зло як на позбавленість, певний брак, що є наслідком того збоченого падіння (XII, 1 [470]; XII, 9 [481]) чи відвертання (XII, 6 [477]) від Бога⁶, або, як мовити загалом, переходу від високого до низького, від зверхника до підлеглого: “Коли воля покидає високе й повертається до низького, вона стає лихою не тому, що річ, до якої вона повертається, погана, а тому, що сам цей поворот є збоченим [*perversa*]” (XII, 6 [478]); навіть сам акт коєння зла “є не чим іншим, як відступом від дисципліни [*male facere nihil est nisi a disciplinara deviare*]” (“De libero arbitrio”, I, II, 3, 6). Коли висловитись по-іншому, онтологічний вимір зла виражений телеологічно: зло — це, по суті, гандж, і природа цього ганджу полягає у вільно вибраному акті відступництва: “Відступ сам по собі є злом” (“Місто Боже”, XII, 7 [479]; XII, 8 [480]). Крім того, поворот до чогось, “що має нижчий ступінь реальності... суперечить порядку природи” (XII, 8 [480]); оскільки він шкідливий для того порядку, його слушно вважають за неприродний (XI, 17). Щодо природи злочинця, то в ньому не більше притаманного йому зла, ніж у тому, до чого він повертається: адже, як каже Августин в одному славетному уступі, “навіть природа диявола сама по собі не лиха тією мірою, якою це природа; тільки збоченість робить її злою [*sed perversitas eam malem facit*]” (XIX, 13 [871]; курсив мій. — Дж. Д.). Отже, “внаслідок не природи, а збоченості бунтівлива істота відступає від добра, що прихильне до Господа... У Святому Письмі сказано про “ворогів Господа”, але ці вороги опираються могутності Божій не через свою природу, а через збоченість” (XII, 1, 3 [472–473]; пор. також: “Сповідь”, VII, XVI).

Аж ось куди заходить Августин, намагаючись усунути зло зі створеної природи й захистити Бога від звинувачень чи то у створенні як доброї природи, так і лихої, чи то в тому, що йому протиставлений незалежний принцип зла. Внаслідок цього людина приречена бути принципово збоченою, а також нарцисичною, бо найтяжчий відступ (збочення) полягає в повороті від Господа до себе, від дотримання

обов'язку до збоченого утвердження бажання, до того, що воля індивіда прямує "своїм шляхом, а не Божим" (XIV, 11 [568]). А це є гордощі, "початок усякого гріха" (Екл., 10, 13; "Місто Боже", XII, 6; XIV, 13):

"І що таке гордощі, як не туга за збоченим збудженням [*perversae celsitudinis appetitus*]? Адже це збочене збудження означає, що людина покидає основу, на якій має бути міцно утверджений розум, і спирається, так би мовити, на себе й лишається в такому стані" (XIV, 13 [571]).

Тепер ми починаємо бачити, як, за схемою Августина, такі концепції, як збочення і відступ, несуть на собі повний тягар зла. Це стане ще очевиднішим, коли придивитися до тривожних наслідків його теорії, — тривожних, звісно, для Августина. Тож, якщо зло передбачає добро, це тому, що воно може існувати тільки як збочення добра (XII, 3 [474]); фактично зло стає притаманним добру — не в позитивному, а в негативному розумінні. Звідси випливає, що нічого не може бути лихим, крім добра:

"Те, в чому присутнє зло, — це неправильне, або хибне добро; так само й не може бути ніякого зла, якщо немає добра. Звідси випливає дивний висновок. Оскільки кожне буття добре тією мірою, якою воно є буттям, тоді, називаючи неправильне буття лихим буттям, ми, здається, кажемо: те, що є добром, — це зло, і тільки те, що є добром, може бути злом, бо кожне буття — це добро; так само не може бути й чогось лихого, якби саме це щось, як лихе, не було буттям. Отже, ніщо, крім добра, не може бути лихим. Хоча це твердження видається безглуздим, визнати його нас спонукає висновок із нашої аргументації" (*Enchiridion*. — Ч. 4. — Розд. 13 [с. 378]; пор.: "Місто Боже", XII, 6 [479]).

Таким є походження збоченої динаміки, тож навряд чи дивує, що Августин (стривожено?) додає: "А втім, нам слід стерегтися, щоб не здійснилися щодо нас ті слова пророка, коли він мовив: «Горе тим, що зло називають добром, а добро — злом, що ставлять морок за світло, а світло — за темряву...»"

Це ще одне дивне припущення: зло може постати тільки з добра; в певному розумінні добро породжує зло. Водночас лишається необхідною й репрезентація зла як абсолютно іншого, і це уявлення сформульоване в самій Августинівській концепції двох міст: одне місто — це місто Бога, а друге — земне місто гріха. Можна було б вважати, ніби працю “Місто Боже” написано як спробу відкинути висновки з теорії самого Августина, що зло виростає з добра, тобто що ті два міста — насправді одне, або ж завжди існує загроза, що вони зіллються.

Через століття, всього як один аспект заміни релігії сексуальністю, — що теж неминуче була процесом прилучення, сексуальність стала сурогатом релігії, — ця ідея була повторена, сподіваюсь, неусвідомлено, у Фройдівій теорії збоченості як нарцисичної, лібідинозної регресії від насилу досягнутої “нормальності”; заміни тотальності (нормальної дорослої сексуальної ідентичності) одним або кількома її елементами (складовими інстинктами, що відповідають якимось раннім та незавершеним фазам сексуального розвитку).

Один з біографів Августина говорить про “разючу силу, з якою він поставив проблему зла в осередді християнського вчення” (*Peter Brown. Augustine. — С. 397*). Тепер ми бачимо, як і чому так сталося, на прикладі кількох конкретних питань. Скажімо, на початку “Сповіді” є сумнозвісне твердження Августина, що й немовля, яке прожило всього день, не вільне від гріха (I, VII). Висновки з цього твердження зробив Юліан Екланський: наприкінці свого життя Августин і сам постав перед звинуваченням з боку Юліана за сумніви у справедливості Божій; за те, що він зробив Господа безпосередньо відповідальним за страждання невинних, — фактично за те, що він вважав Господа “здатним скоїти злочин проти справедливості — злочин, який важко собі уявити навіть серед варварів” (цит. за вид.: *Brown. Augustine. — С. 392*).

Те, що зло лишається таким нерозривно пов’язаним з добром і, як сказав би дехто, навіть не відрізняється від нього,

надає теорії Августина постійної нестабільності. Але ця нестабільність може перетворитись і на своєрідну силу. Та сама близькість зла до добра, що робить такою невизначеною різницю між ними, ще й означає, що індивід неодмінно й завжди повинен намагатися відрізнити добро від зла. Як каже сам Августин, людина знає зло тільки через добро. Звідси вже й недалекий шлях до пізнання добра: добро завжди і неодмінно слід відрізнити від зла⁷. Августин цитує Перше послання до коринтян, 11, 19: "Єресі необхідні, щоб показати, хто з вас перебуває в здоровому стані" ("Місто Боже", XVI, 2 [650]). Гейдн Вайт вважає, що Августин розвиває цей вид дискримінації, зосереджуючись на

"грішних, єретичних, божевільних і проклятих, щоб відмежувати сферу чесноти, яку займають чисті, ортодоксальні, психічно здорові та обрані. Августин, як і пуритани, що прийшли після нього, з'ясував, що один зі способів утвердження "значення" його власного життя полягав у тому, щоб заперечувати значення всього, що радикально відрізняється від нього, правлячи хіба що за антитип або за негативний приклад" (*White. Tropics of Discourse*. — С. 151).

Цілком очевидно, що таке твердження спрощує думки Августина, нехтуючи його наголошування на болісній інтеріоризації проблеми зла; крім того, Вайт бачить інше радше як протилежність, ніж щось близьке. Проте дуже часто й пізніші автори під безпосереднім впливом Августина дотримувалися його бінарного ототожнення добра і зла, скажімо, Тома Аквінський:

"Зло не може бути пізнане просто як зло, бо його серцевина порожня, і його ніколи не можна ні впізнати, ні визначити, хіба з допомогою добра, яке навколо нього... Одна протилежність стає відома завдяки іншій, як п'ятьма виникає зі світла. Звідси й значення зла залежить від значення добра" (*Philosophical Texts*, ed. Gilby. — С. 163–164).

Окрім Августина та Аквінського, такі реформатори, як Кальвін, теж вважали, що пізнання спасіння якогось індиві-

да невіддільне від пізнання прокляття інших: "Сама обраність може постати тільки як протиставлена догані" (Кальвін, цит. за вид.: *Hick. Evil and the God of Love.* — С. 132)⁸. А ось що пише про теодицею один сучасний автор: "Можна було б сказати, не припустившись жодного парадоксу в нашому мисленні, що зло доводить існування Бога" (*Journet. The Meaning of Evil.* — С. 63).

Повертаючись знову до Августина, ми бачимо, що ця бінарна перспектива набирає іншої, теж каральної, але тепер уже непевної й нестабільної форми, що сприяє тій страшній силі, яку має ця теорія в західній традиції. Я маю на увазі те, що Августин не може узгодити остаточний, чи первісний, онтологічний статус зла — *ніщо* — з реальним злом, що його сприймають у світі. Пам'ятаймо: на думку Августина, *ніщо* в природі не є злом, навіть Сатана. Августин вочевидь мав доповнити цю думку якоюсь теорією сили та згубності зла, бо, як доводять серед інших і Джон Гік та Г. Дж. Маклоскі, будь-яка теорія зла як небуття просто не може адекватно відповісти на відчуту реальність зла, і тому звідси випливає, що зло — це сила, або реальність, яка існує самостійно (*Hick. Evil and the God of Love.* — С. 48; *McCloskey. God and Evil.* — С. 41). Кальвін, що дуже переймався силою й поширеністю зла і вважав, що людина "збочила весь порядок природи на землі й на небі", теж писав про це (*Calvin. Institutes*, II, 1, 5).

Августин усвідомлював цю проблему. Він намагався розв'язати її за допомогою низки концепцій, які означали збоченість, відхилення, відступ, підточування: *perversus, perversitas, deviare, defectus*⁹. Якщо, як ми бачили, одна з функцій цих концепцій полягала в тому, щоб позбутися онтологічного буття зла, інша полягала в тому, щоб запровадити його в сурогатній формі "реальності" зла, не як буття *per se*, самого по собі, а як сили, дії, причини, нині ще лихішої внаслідок своєї "нереальності". Саме тут і починається теорія, яка житиме насильство в нашій історії: "по суті", збоченість стає негативним чинником у внутрішньому, в межах, в осередді — позбавленістю. Збоченість, таким чи-

ном, виконує роль посередника між злом як чинником і злом як позбавленістю; поєднуючи цю суперечність, збоченість набуває властивої їй парадоксальної природи, яка править ще й за основу її тривожної сили: це те, що вкрай вороже існуванню, хоча йому самому бракує справжнього існування, чи то онтологічного, чи то природного.

Августин запровадив каральну метафізику, що зберігає свій вплив і донині, і то не тільки в християнстві — й для теологів, що належать до флангів цього руху, які конфліктують між собою, — а й за його межами: “світська” політика теж пронизана цією каральною метафізикою. За словами Шарля Журне, що обстоює і розвиває цю теорію: “Найрадикальніше протиставлення, якого може зазнати буття, — не протилежність, а позбавленість. Парадокс зла — це страшна реальність його існування, яке характеризується позбавленістю”. Крім того, “про важливість позбавленості слід судити за вагомістю того, що вона знищує; її серйозність збільшується тією мірою, якою індивід, котрого вона руйнує, шляхетніший, а його потреби священніші та абсолютніші”. На думку Журне, зло — це тяжкий парадокс, що водночас і є небуттям, і має вкрай руйнівну силу (“The Meaning of Evil”. — С. 47–49, 46). Порівняйте з цим твердженням думку Маритена, що вважає: сила позбавленості — це тільки сила добра, яке вона збочує: “Що могутніше це добро, то могутнішим буде зло, і то не завдяки собі, а завдяки тому добру. *Ось чому жодне зло не є таким могутнім, як зло, яке коїть занепащений янгол*” (Maritain. St. Thomas. — С. 2; курсив мій. — Дж. Д.). На думку цих теологів, як до них і Августина, злу не можна дозволити бути якоюсь “позитивною реальністю” (Journet. The Meaning of Evil. — С. 46, 66), бо це знову припустило б дуалізм (тобто погляд, що зло, як і добро, існує насправді). Радше злу дозволено “існувати”, мов “якійсь *інверсованій позитивності*”, силі, що не є силою, “пустій, але згубній ганьбі”, чиї “спустошення можуть бути безмежними й катастрофічними — і у сфері буття, і у сфері діяльності” (с. 43). Це негативний чинник, невідповідний і руйнівний для порядку руху

межах самого добра, рух, що руйнує і людину, і світ. Серед концепцій, ужитих для характеристики цього руху, збоченість і відступ посідають провідне місце (див., напр, с. 45, 53, 166, 176, 199—200, 207—208, 214, 232, 255).

Але з цих парадоксів збоченості ще й народжується збочена динаміка; гострим і пильним поглядом, що виказує грішника, який обернувся святим, Августин охарактеризував зло не так як антитезу чесноти, як її збочення, що, перебуваючи в тісному зв'язку з добром, стає набагато небезпечнішим і потенційно підривноїшим, ніж у тому разі, якби зло було абсолютною відмінністю, чи іншістю.

Ось яким є потрібний висновок з теорії зла і добра: по-перше, зло паразитує на добрі, і то прямо пропорційною мірою (що більше добро, то більше зло); по-друге, після гріхопадіння зло навряд чи можна відрізнити від добра; по-третє, добро відоме тільки через зло. Якщо відносини панівного і підпорядкованого уявлені або сформовані на основі цієї потрібної близькості, ці відносини можуть бути двох типів. По-перше, така близькість постійно нагадуватиме панівному про його реальну нестабільність, бо всі форми панування певною мірою нестабільні, а водночас породжуватиме параноїдний страх перед неминучим поваленням. Отже, тут буде як обґрунтований страх, так і надмір страху. По-друге, ця близькість стане засобом, який уможливорює зсув і проекцію, бо їхньою мотивацією стане обґрунтований (параноїдний) страх: близькість стає умовою зсуву, а це, своєю чергою, позначає те саме (близьке) як радикально інше.

Метафізика приписів

Августиновою теодицеєю захоплювались як *tour de force*, неабияким досягненням (Evans. Augustine on Evil. — С. VIII), і критикували її за різючу непослідовність (Hick. Evil and the God of Love. — С. 68). Та теодицея, можливо, поєднує в собі ці обидві риси: як різючу переконливість, так і

непослідовності, й таке поєднання і сприяло її впливові, й перешкоджало йому. Головна непослідовність, що міститься в осередку цієї теорії, — це уявлення про зло як буття — небуття, запроваджене через концепцію збоченості. Але є й друга непослідовність, пов'язана з першою, і з неї випливає те зазначене вище сповзання від відступу до розриву: відступ є водночас і суперечністю. Тут, як і в головній непослідовності, відіграє свою роль і збоченість: внутрішньо неупорядковане відхилення — це ще й руйнування порядку в тому, від чого вчинено відступ. Тільки тепер ми вже бачимо, що приписування збоченості здебільшого доповнене чимось іншим — метафізикою приписів. З'ясування цієї метафізики можна почати, придивившись до Августинових аналогій із природою.

Теорія зла, що ґрунтується на позбавленості, була проілюстрована аналогією з кульгавістю. Зло — це брак добра, так само як кульгавість — брак спроможності ходити як слід. Ця аналогія припускає, що індивід прагне ходити. Таке припущення не є нерозумним, проте не конче істинним. Під впливом Аристотеля і стоїків ця аналогія припускає, що індивіда не тільки створено на те, щоб він ходив, а й що божественний, природний і соціальний порядки вимагають, щоб він ходив. Саме тут ця аналогія вочевидь розпадається і стає необґрунтованою. Іронія криється в тому, що в теорії Августина припис паразитує на природному, дарма що сама ця теорія стверджує, що зло паразитує на добрі. Таким чином, брак добра, який визначає зло, — це не просто брак *будь-якого* добра (скажімо, коли голові зборів бракує слова, а рабові — багатства), а брак того, що має бути “згідно з (приписаною) природою речей”. Не тільки в Августина, а й в інших авторів такі покликання на природу поєднують приписову онтологію — якою має бути річ — і приписову мету — що вона має робити. В такому разі позбавленість начебто збочує цей необхідний закон існування буття, який при цьому лишається чи стає таким, яким і повинен бути; такі закони визначені, зрештою, божественним планом Господа й виявляються як природний закон. І коли Августин

визначає зло як “не що інше, як руйнування природної міри, форми і порядку [*modus, species, ordo*]” (цит. за вид.: *Hick. Evil and the God of Love*. — С. 54), ми прозираємо ту легкість, із якою цю метафізику поширять від начебто природного закону (і порядку) на його соціальний відповідник.

Кінець кінцем, саме ця приписова метафізика разом із теорією зла як позбавленості дає змогу перейти від “відступу” до “суперечності”. Їхня поєднана сила лишилася з нами й дотепер як могутня форма дискурсивного контролю. Звідси й визначення слова “збочений” у першому Оксф. сл.: “той, що відступив від правильного шляху або від того, що є правильним і добрим; зіпсутий, порочний”. Якби треба було охарактеризувати Августинову теологію менше ніж одним реченням, годі було б зробити щось гірше, ніж вказати саме на це визначення. Його можна вважати саме за ту “непослідовну” силу Августинової теорії, що збереглася донині в мисленні, яке, цілком імовірно, навіть не знає про теорію зла, що ґрунтується на позбавленості, і яке може навіть вважати себе за секулярне: зло як суттєвий брак постає як набридлива присутність, яку годі відрізнити від того, чого бракує, і якій властивий завжди наявний потенціал збочування і зменшення того, чого, по суті, немає. Те, що ця теорія збереглася, цілком може мати щось спільне з тим, що вирішальне поєднання збоченості зі злом теж існувало ще до Августина. Відкинути сумнівне походження — це ще й зрозуміти, як зберігаються структури мислення, навіть якщо, на нашу думку, вони вже застаріли.

Звичайно, в нашій традиції дуалістичні концепції зла, що більш-менш нагадують маніхейський дуалізм, який засуджував Августин, певною мірою існують і досі. Адже, як уже сказано, вплив маніхейства зберігся і в творах самого Августина, попри його заяви, що він поборов його¹⁰. Часто монотейстична і дуалістична концепції зла існують паралельно, як певною мірою і в оповіді Августина про збоченість: зло є водночас і зовнішнім чинником, і внутрішнім браком, а коли поєднати ці два визначення, зло стає вкрай чужим, проте якимось загадковим чином і притаманним

нам. Але навіщо поєднувати? Пітер Браун, маючи на увазі "Сповідь" Августина, висловив думку, чому християни почали перейматися внутрішньою, а не зовнішньою загрозою: "Найлютіших ворогів християнина вже не можна було ставити зовні від християнина, вони — його гріхи і його сумніви — були всередині, і тепер кульмінацією життя людини мало бути не її мучеництво, а навернення, коли вона позбувалася небезпек своєї власної минувшини" (*Brown. Augustine. — С. 159*). Цей наголос на інтеріоризації зла дуже важливий, але не слід забувати, що зло як травматична зовнішня загроза постає з новою силою: Августин відчув спонуку написати "Місто Боже" 410 р. почасти у відповідь на плюндрування Рима, — вперше за вісімсот років місто захопило чужоземне військо, — а помер Августин 430 р., коли його рідне місто взяли в облогу вандали.

У західній традиції, що багато чим завдячує Августинові, ми бачимо зло концептуалізованим водночас і як, з одного боку, чужа сила або чужий елемент, що заразом відчужений, протилежний і ворожий, і як, з іншого боку, внутрішнє відхилення, тим підступніше, що воно відступило від істини і його вихідна точка *всередині* істини — це ще й точка контакту для збочення цієї істини. Коли поєднати обидва вказані аспекти, зло стає водночас і вкрай чужим, і підступно своїм, притаманним.

Це той погляд, складна спадщина якого допоможе визначити сексуально збоченого як сучасне втілення зла, тим небезпечніше, що до свого викриття воно не відрізнялося від нас.

Прихилившись унаслідок відступу до чогось чужого, чоловік або жінка, навпаки, дають змогу цьому чужому перейти, увійти до нашого гурту вздовж ліній його чи її відхилення (відступу). Якимось незбагненим чином відступник завжди тотожний чужому, навіть (чи надто) якщо його годі відрізнити від нас. Отже, нам завжди загрожує втручання (відступ), і ця подвійна загроза вимагає невисутої щільності, безкінечного відрізнення істини від облуди.

Один з елементів моєї аргументації полягає в тому, що з виникненням сексологічних та психоаналітичних поглядів на збоченість ця довга історія концепції здебільшого була втрачена; або, коли висловитися точніше, увійшла в психо-сексуальну оповідь, де лишається вкрай активною, хоч і не ясно як¹¹. Навіть для розуміння цієї недавньої історії ми повинні повернутися до Августина, придивившись, як він створює й розвиває концепції збоченості та відступу, перетворюючи їх на визначальні критерії зла.

Сексуальне збочення — це новітнє уявлення, якому навряд чи більше століття, і воно сформувалося на основі медичного дискурсу, що ефективно заступав релігійний дискурс. Відповідно до цієї зміни, нас запевняли, що сексуальне збочення слід розуміти радше як хворобу чи природжену ненормальність, а не як гріх. А проте структури, сформовані в межах концепції гріховно збоченого, зберігаються і в новітніх теоріях сексуально збоченого. Це великою мірою стало очевидним у демонізації, каральній реакції на катастрофу СНІДу, але так було завжди. Розгляньмо, наприклад, відлуння Августинових поглядів у деяких сучасних поширених уявленнях про сексуальну збоченість: 1) зло, казав Августин, украй вороже справжньому існуванню, проте йому самому бракує справжнього існування, онтологічного чи природного. Такою самою є й ситуація сексуально збоченого супроти нормальної сексуальності; 2) зло, казав Августин, водночас украй чуже добру та природному, а проте загадковим чином притаманне добру і природному або ж паразитує на них. Так само й сексуальна збоченість украй чужа справжній сексуальності (тій сексуальності, що добра і природна), але загадковим чином притаманна їй або ж паразитує на ній, тож цю збоченість можна викоренити лише невсипущою пильністю; 3) зло, каже Августин, має, хоч як це парадоксально, тим більшу силу збоченості, що більша сила доброти й невинності тих, хто був збочений. Так само й сексуальна збоченість. Ось чому, напевне, в сучасній Британії вважають, що молодь і військові зазнають найбільшого ризику. (В цій країні — і не тільки в ній — гомосексуалізм серед військових і молоді до 21 року досі є незаконним.)

Зсув зла

Читати Августина — це зіткнутися з суперечностями і напружками християнської теодицеї у вирішальному пункті їхнього розвитку та передачі. Ми бачимо, що концепції збоченості та відступу посилюють ці суперечності й напруги, навіть якщо вони сформовані, щоб обмежувати та розв'язувати їх. Знову процитуймо Журне: "Можна було б сказати, не припустившись жодного парадоксу в нашому мисленні, що *зло доводить існування Бога*" (процитовано вище, курсив автора). "Не припустившись жодного парадоксу": Журне намагається використати збоченість способом, відірваним від небезпечної парадоксальності. Проте аж ніяк не важко добачити збережений парадоксальний характер збоченого, і ми знайдемо в цих пізніших авторів спадщину Августина. А ще більше важить те, що ми побачимо: такі концепції, як збоченість і відступ, використовують у більш або менш плутаних теологіях, де зло зсунуто з Бога на людину. Вірному таке звинувачення у зсуві може видатись обурливим, але воно не більше ніж очевидний висновок з історії релігії.

У своєму дослідженні дохристиянських релігій Джефрі Расел визначив мінливі концепції зла, зокрема різні переходи від монізму до дуалізму та їхні поєднання. Якщо в західних релігіях Бог і диявол перебували майже в абсолютному протистоянні, у міфах багатьох ранніх суспільств вони тісно поєднані між собою. Саме того, що ми бачимо в цих ранніх релігіях, християнство згодом намагається позбутися. Наприклад, сказано, що Бог і диявол існують і діють разом споконвіку; або ж сказано, що вони брати; або сказано, що Бог створив диявола; або що вони перебувають в іще тіснішому зв'язку: Бог породив диявола або створив його зі своєї власної сутності (*Russell. Devil. — С. 58–59; пор.: с. 98–101*). Крім того, звичайно, в давніх релігіях диявол і речі, пов'язані з ним (тобто пекло), були джерелом як смерті й руїни, так і життя та родючості (*Devil. — С. 62–64, 172*). Расел стверджує, що найважливішою особливістю єв-

рейсько-християнської традиції є перехід від монізму, згідно з яким вважають, що добро і зло співіснують в одній істоті або перебувають у нерозривному зв'язку одне з одним, до дуалізму, крайнього відокремлення добра від зла (Devil. — С. 250–252). А якщо висновки з неситного монізму були неприйнятні (адже Бог ставав безпосередньо відповідальним за зло), не менш неприйнятними були й висновки з повного дуалізму (адже применшувалася могутність Бога). На думку Расела, саме цей “нерозв’язаний конфлікт між монотеїзмом і дуалізмом становить головні труднощі в історії християнської диявології” (*Russell. Satan.* — С. 25)¹².

Збоченість і відступ — це концепції, які полегшують зсув зла з Бога на людину під час того переходу, про який пише Расел. Вони й далі мають на собі знаки історії, стерті в процесі цього самого зсуву. Збоченість і відступ опиняються, так би мовити, в осередді тих суперечностей, які пронизували християнство і які зрештою розкололи саму цю релігію, спонукавши до тверджень, що: 1) нас створено порочними; 2) сам Бог, як визнав теолог Джон Гік, є “остаточно відповідальним за існування зла” (*Hick. Evil and the God of Love.* — С. 264); 3) зло притаманне добру.

Усі три твердження мають той щасливий наслідок, що радше Бог, ніж Сатана, — це остаточний, або первісний, збоченець. Таке звинувачення передбачив і вигадливо спростував ще Джон Дон, котрий повернув його проти нього самого: “Це найзбоченіше твердження — казати, ніби Бог дав людині земні речі, аби спокусити її” (Оксф. сл.). Тут ми стикаємося з іще одним явищем, характерним для вживання слова “збоченість” як позначення: як і “природа”, воно може несамовито випорскувати, і чинить це тому, що на карту поставлено дуже багато. Збочені ми чи ні, уявлення, що ми збочено створені, тобто збочений Бог створив нас порочними, — це ересь, яку ніколи не щастило остаточно придушити в християнстві. Вона виникає раз по раз, і найнезабутніше, мабуть, у часто цитованому “тяжкому становищі людства” Фулка Гревіля:

Закон один нас породив — пов'язані ми з іншим;
Ми марно народились — й марноту нам заборонили;
Ми створені всі хворі, а кажуть: будь здоровим.
Що розуміла тут природа, ці різні давши нам закони?

(Greville. Mustapha, Chorus Sacerdotum)

Як побачимо згодом, через те що збоченість містить су-перечності (в тому значенні цього слова, про яке ми говори-ли вище, див. розд. 6), вона спроможна дестабілізувати са-му метафізику зла, що використовує концепцію збоченості. Нас попереджено про це принаймні двома іронічними особ-ливостями, властивими “Місту Божому” Августина. Перша пов'язана з тим, що його стиль невіддільний від рис того, що він найдужче таврує, — збоченості:

“В усіх своїх працях він відступає від своєї головної теми, а най-більше в “Місті Божому”... Він не може опиратися привабливим манівцям... тож його праця інколи нагадує нам один з безладних шедеврів XVI — початку XVII ст. ...[Читач] спершу може бути спантеличений його відступами” (David Knowles, вступ до пере-кладу Henry Bettenson. — С. XXXIII).

Друга іронічна особливість — це ще виразніший варіант першої: подавши задовго до Декарта найславетніший доказ суб'єктивного буття (*cogito ergo sum*), Августин писав: “Si enim fallor sum” (“Місто Боже”, XI, 26 [460]). Слово “fallor” перекладали по-різному: “я помилився”, “я ошуканий”, “грішити”. Цьому останньому слову, взятому з перекладу Гілі 1610 р., можна було б віддати перевагу, навіть якщо воно тільки виражає щось зазначене вище — принциповий зв'язок між епістемологічним і телеологічним: жити у грі-ху — грішити. Тож Августин писав: “Якщо я грішу, я іс-ную. Бо той, хто не має буття, не може грішити, а отже, мій гріх доводить моє буття”. Іншими словами, Августин з'ясо-вує, що він існує, коючи гріхи, а такий рух серед гріхів — квінтесенція збоченого, а отже, й неминуче рух до небуття. Надто одному з Августинових гріхів судилося мати певне відлуння. Августинів розвиток вчення про прабатьківський

гріх був пов'язаний із неправильним розумінням значення грецьких слів "через те, що всі грішили" (Послання до римлян, 5, 12) як "що в ньому [Адамові] всі люди грішили". Така інтерпретація мала далекосяжні наслідки, хоча було б редукціонізмом стверджувати, як дехто, ніби "все західне християнське вчення про прабатьківський гріх було побудоване безпосередньо на цій помилці" (Hunter et al. (ред.). Milton Encyclopedia, VII. — С. 177)¹³.

Придивляючись до парадоксів збоченості, ми дійшли висновку, що прабатьківський гріх — це насправді прабатьківське збочення; що радше сам Бог, ніж Сатана або людина (тобто жінка), був першим збоченцем; що гріхопадіння було зсувом зла з Бога на людину. Але припустімо на мить, що ми зніmemo Бога з гачка, вважаючи, ніби збочення насправді зародилося разом з його колишнім заступником (Сатаною), і що Єва була першою наверненою (чи, скорше, першою збоченкою). В такому разі ми дійдемо до офіційної версії гріхопадіння людини, підтриманої в багатьох місцях, зокрема в "Утраченому раї" (напр., I, 164; III, 92; XII, 547; X, 3). Саме міф про походження людини посприяв протягом усіх майбутніх сторіч легітимації поневолення жінок та спрямованого проти них насильства. Це й буде темою наступного розділу.

Примітки

¹ Я вдячний Елізабет А. Кларк та Браєнові Камінгзу за пораду, яку вони дали мені, коли я працював над першим варіантом цього розділу.

² Цей уступ дуже темний як в Августина, так і в тому місці з Книги Еклезіастової, на яке він покликається. Августин пише: "Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infirma voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras". Дж. І. Пілкінгтон перекладає: "Збоченість волі, відверненої від Тебе... і викидання нутрощів (Екл., 10, 9), і надимання зовні"; Р. С. Пайн-Кофін характеризує цю волю як "нутрощами натхнену". У переглянутому нормативному варіанті Книги Еклезіастової це місце звучить так: "Як

може він, будучи порохом і попелом, бути гордим? Адже навіть за життя його нутрощі вже гниють". Цей переклад зроблено з гебрейського оригіналу, а в примітці зауважено, що відповідне цьому уступові місце в грецькому тексті дуже темне. [Тут цитату з українського перекладу Мушака подано зі значними змінами. — Прим. перекл.]

³ *Hume. Dialogues conserning Natural Religion. — Ч. X; Lactantius. The Wrath of God // The Minor Works. — С. 92—93.* Я вдячний Тоні Натолові за це посилання.

⁴ У складних питаннях теології монізм і дуалізм часто співіснують або взаємно перекриваються, перебуваючи в стані напруги. Августинова позиція моністична тією мірою, якою Августин вважає Бога за всемогутнього, за остаточне і єдине джерело доброти і сили. Проте він відступає від моністичного погляду, мовляв, Бог відповідальний за зло, водночас наполягаючи, що зло перебуває під цілковитим Божим контролем. Августин дотримується монізму й тоді, коли доводить, що зло, зрештою, — це своєрідна нереальність. Інколи ми бачимо, що Августин витворює моністичну теологію з дуалістичного бачення світу, що перебуває у стані гострого конфлікту.

⁵ Специфічність і складність уживання слова *perversus* і споріднених із ним форм у творах Августина інколи втрачаються в тих перекладах, де його передано такими вкрай загальними еквівалентами, як "порочність", "зло" і "руїна" (див., напр., вид.: *Loeb*, 4, 178; 5, 34, 37, 400; 12, 6, 8; 13, 13; 14, 13, 26, 27). До інших термінів, які використовують у перекладі для пояснення теорії зла, що ґрунтується на позбавленості, належать розбещеність, паразитизм, занецищення, паплюження, брак, утрата, інверсія, злостива інверсія, заперечення. В деяких сучасних перекладах таку практику можна зрозуміти як усвідомлений намір уникнути сучасних і недоречних сексологічних і психологічних значень слова "збоченість". Лиш в одному перекладі "Міста Божого" (Bettenson) якнайширше використано англійські слова *perverse, pervert, perversion*.

⁶ Порівняйте, як часто Августин використовує уявлення про чеснотливу особу як індивіда, що стоїть на правильному шляху, "біжить" просто вперед і відмовляється стати на шлях збочення чи відступу (*Evans. Augustine on Evil. — С. 154—160, 164*).

⁷ Хоча я зосереджуюсь на Августині, слід сказати, що не він винайшов такий спосіб мислення; думки Августина — лише складовий елемент розвитку цього мислення в межах християн-

ства. До важливих попередників Августина належить, зокрема, Тертуліан, що сформував уявлення про диявола як про розбещувача і збочувача (*interpolator*) створеного, отожд завжди слід бути пильним перед лицем його витворів, надто в тій формі, в якій вони виявляються в сретиків. У цьому аспекті, стверджує Дж. Б. Расел, "Тертуліан та решта отців церкви на цілі століття заклали підвалини переслідування євреїв, сретиків та відьом", єресь стала формою нападу на християнську громаду *зсередини* (*Russell. Satan. — С. 94–96, 98, 106*).

⁸ Фактично Кальвін не тільки йде далі, ніж Августин, а й відступає від нього: адже Августин доводив і те, що ми неспроможні пізнати нашого власного спасіння, і те, що спасіння одного індивіда не залежить від прокляття іншого.

⁹ Вони пов'язані з іншими концепціями Августинової теорії, як-от *lapsus, aversio, vitium, corruptio, negatio* [падіння, відступництво, нечестя, розбещення, заперечення].

¹⁰ Див., напр.: *Clark. Vitiated Seeds and Holy Vessels*. Надто цікавий спосіб, яким Кларк доводить, що Августин і далі перебував під впливом маніхейства у своїй оповіді про сексуальність та розмноження і що його звинувачували в цьому його тогочасні опоненти.

¹¹ Інколи, як-от у нападі Клоделя на гомосексуалізм Жида (див. вище, розд. 3), теологічне значення збоченості лишається очевидним у межах сексологічного значення.

¹² Дуже важливим етапом у розвитку дуалізму є вчення Заратустри (який жив незадовго до 600 р. до н. е.), що зробив зло окремою та незалежною силою, та орфізм, згідно з яким дуалізм полягає в поділі на матерію і дух, тіло і душу (*Devil. — С. 137–139*). Расел пропонує мимохідь таке узагальнення дуалізму: наполягаючи на боротьбі двох ворожих принципів, що змагаються за дух, дуалізм може спровокувати шизофренічне бачення світу як розколу між злом і добром, а також могутнє прагнення ідентифікувати й придушити зло (*Devil. — С. 100–101*). Що ж, можливо, й так, але це саме може спричинити й Августинів монізм.

¹³ Набагато докладніше обговорення цього неправильного перекладу див. у вид.: *Kelly. Early Christian Doctrines*.

Розділ 10

Отелло: сексуальна відмінність і внутрішній відступ

Англійський театр за доби королеви Єлизавети й короля Якова засвідчує деякі надто могутні і складні вияви легітимацийної сили бінарного протиставлення природного і неприродного, а також гвалтовний крах цього протиставлення і його не менш несамовите утвердження; крім того, боротьбу за демістифікацію цього протиставлення й намагання відновити його. Доведені до крайності суперечливі уявлення про природу, як-от у п'єсі "Король Лір", почали загрожувати послідовності самої концепції; вона розкололася, зруйнувалась ідеологічно, впавши під тягарем тих самих суперечностей, які мала притлумлювати. Натомість у п'єсі "Отелло" ми стаємо свідками ідеологічного напруження природи аж до точки розриву, якого так і не сталося. І то цілком слушно. Адже саме в цій точці концепція може бути водночас і мінімально послідовною, і найбрутальніше репресивною; результат, як і в п'єсі "Отелло", полягає в тому, що неприродне виходить на авансцену, стає вкрай демонізованим і відображує об'єкт зсуву.

Аберантний рух

У п'єсі "Отелло" досліджено ту стривожену перейнятість збоченістю як безладним рухом, що породжує нелад. Отелло охарактеризовано як "безпритульного берберійця" (I, 3, 343), "екстравагантного чужинця зайшлого, перекотиполе"¹ (I, 1, 135–136). Тут слово "екстравагантний" [в оригіналі — *extravagant*] зосереджує в собі відступ, збоченість і бурлякування. Оксф. сл. подає як перше значення слова "*extravagance*": "сходження зі звичайного шляху, відхід, відступ.

Крім того, наслідок або факт відступу від (призначеного шляху)". Як перше значення слова "*extravagant*" цей самий словник (навівши як приклад той самий уступ з "Отелло") подає: "те, що виходить за межі, блукає, тиняється".

Але не тільки самого Отелло охарактеризовано через тенденцію до аберантного руху; якби, каже Граціано, Брабанціо дожив до тієї миті, щоб побачити свою доньку мертвою, "вдався б / У розпач він; прокльонами від себе / Прогнав би ангела свого навіки / І душу засудив би на погибель!" (V, 2, 206–208)². Яго заявляє: "Я йому [Отелло] служу, / Аби йому за кривду відплатити"; така служба — аж ніяк не служба "і вірою, і правдою", бо "я, служачи йому, служу собі". А проте служити собі не означає бути собою: "Ні, я не той, яким здаюсь!" (I, 1, 42, 59, 66). В певному розумінні метафори істини, лінійності та відступу вказують просто на подвійність, але означають ще й зумисне руйнування традиційних відносин влади, служіння та ідентичності.

Те, що Граціано каже про Брабанціо, мовляв, той "удастся в розпач", і каже так, що нам вчувається відлуння гріхопадіння, свідчить, що деструктивний відступ може бути властивий навіть найнезворушнішому патріархові. Але перехід до розпачу в Брабанціо скидався б на його власне уявлення про те, як підточено природу у випадку його рідної доньки: відступ, до якого спонукала страшна й приголомшлива зовнішня подія, бо донька радше присилувана, ніж просто піддалася. Так само і з жінкою, коли її сприймають як пасивну жертву. Як каже Клеопатра про свою честь: "Не добровільно честь моя здалася, / Лиш у бою" ("Антоній і Клеопатра", III, 13, 61–62)³. Брабанціо думає про Дездемону як про "тиху дівчину таку й покірну, / Яка соромилась поривів власних" (I, 3, 94–96). Коли Дездемону уявлено як активну, вона стає збоченою, змінює властивий напрям своєї волі; для неї "ловити кожне слово" (I, 3, 145) розповідей Отелло про панування над дикою і аберантною природою (I, 3, 127 seq.) — це щось дивне, але ретроспективно це вже не так дивує в жінці, що начебто "схибила вона, в розпусту впала" (V, 2, 133).

Протиставлення жінки як пасивної і активної тісно пов'язане з протиставленням жінки як мадонни і повії. Адже це не вперше Отелло тлумачив начебто зраду Дездемони на основі її безмежної спроможності до збоченого руху:

Просили ж ви, щоб я її вернув.
Вона вернутись може, й ще вернутись,
І знову йти, і знов вернутись...

(IV, 1, 243–245)

У такому способі репрезентації відступницького бажання жінки вчувається Августинова позбавленість; нижчість жінки позначена браком, що (збочено й парадоксально) страшенно ворожий її зверхнику-чоловікові; в параноїдній чоловічій уяві Дездемона — лілея, що гниє, “отруйне зілля чарівне, — / Таке солодке, запашне й прекрасне” (IV, 2, 66–67); вона чаїть зло, що силою обернено пропорційне її нібито доброти:

ОТЕЛЛО. Повісити її! Я тільки пригадую собі, яка вона... Так чудово вишиває!.. Так майстерно грає!.. О, своїм співом вона могла б приручити найлютішого хижого ведмедя!.. Такий високий, такий досконалий розум! Така дотепність!

ЯГО. Тим гірше.

ОТЕЛЛО. О, в тисячу, в тисячу разів!.. І ще ж яка вона привітна в поведженні!

ЯГО. Еге, аж надто привітна... О, то паскудство!

ОТЕЛЛО. З моїм підлеглим!

ЯГО. Це ще паскудніше!

(IV, 1, 177–191)

У такій збоченості жіночого бажання раз у раз вчувається відгомін прабатьківського гріхопадіння жінки; отже, Дездемона — це жінка, що впала, коли закохалася в те, на що боялася дивитись (I, 3, 98).

У п'єсі “Дванадцята ніч” теж є відгомін гріхопадіння, і то такий, де традиційна гра слів, пов'язана зі словом “помирати”, ще більшою мірою свідчить про витончений варіант цієї культурної жінконенависті завдяки подальшій сексуаль-

ній грі слів навколо слова “квітка”⁴ та покликанню на християнську оповідь про те, як перший переступ (Євин) приніс смерть у світ. Чути цей відгомін у розмові про людську непостійність, що, своєю чергою, стає засобом іронічного вибиття зсуву:

ГЕРЦОГ. ...хоч і як себе

Ми хвалимо, а визнати належить,

Що ми мінливіші в своїх чуттях,

Ніж виучки Єви...

Отож нехай твоя кохана буде

Молодша, аніж ти, бо всі жінки —

То квіти, що, розцвівши, одцвітають.

ВІОЛА. Ох, правда ваша! Як це боляче

Померти, лиш розквіту дійшовши!⁵

(II, 4, 32–41)

Хоч як дивно, Орсіно описує тут непостійність чоловічого бажання словами, які звичайно вживають тоді, коли йдеться про жінок, і вдається до таких слів цілком усвідомлено, проте вони приховано виправдовують примхи чоловічої сексуальності перед лицем минулості жіночої краси і схильності жінок до падіння. Віола начебто схвалює ці слова, хіба що, може, іронічно спрямовує цю непевність назад до її джерела, бо зростання та вмирання — це набагато доречніший опис чоловічої (фалічної) сексуальності, ніж жіночої⁶.

Сталість

Протилежністю виходу на манівці є сталість: радше лишитися, ніж податися невідомо куди. В п'ятій дії п'єси Отелло та Емілія розмовляють про те, чи чесна Дездемона, і Емілія раз по раз повторює слово “вірна”, Отелло заперечує. Для жінки бути чесною — це, звичайно, бути вірною і (а це ще важливіше) бути постійною, тобто вона має виявляти згоду в межах покори, від чого, власне, й залежать стосунки, проте не тільки для жінок: адже “вірних слуг не може мати

всяк" (I, 1, 43–44). Чи це тільки плинність мови, чи, може, свідчення якоїсь глибшої *непостійності*, коли втечу Дездемони — "щоб мавру кинутись в обійми хтиві" — її батько, котрому "*щось таке вже верзлось*" уві сні, характеризує як "*чесне, справжнє зло*"? (I, 1, 125, 159; курсив мій. — Дж. Д.)⁷. Хай там як, сон Брабанціо, що його донька зрадила його, — це сон чоловіка, який боїться, що він не зможе контролювати те, чим володіє. В цьому аспекті він має патріархальну спорідненість з Отелло, якого в усіх інших аспектах він так зневажає, що вмирає з горя, коли його донька виходить за мавра заміж. Отож п'єса "Отелло" нагадує нам, що патріархальна влада водночас і силоміць об'єднує, і силоміць роз'єднує чоловіків як у хатній, так і у військовій сферах.

Як і можна було передбачити, концепція природи підтримує сталість. Але під час кризи вважають, що природа (як і похідна від неї доброта) або чаїть у собі свою протилежність — неприродне, або ж опускається до того, від чого начебто мала застерігати. Ось що каже Лодовіко про надланого Отелло:

...це та природа,
Якої зворушити не може пристрасть?
Це доброчесність та тверда, якої
Ні куля випадку, ні стріли долі
Ні рани не можуть, ні вразити?

(IV, 1, 256–259)

Якщо природа надає могутню підтримку сталості, найприкметніше це відбувається в ті вирішальні миті, коли сталість зазнала краху. На думку Брабанціо, Дездемона могла прихилитись до Отелло тільки "на зло всім вічним правилам природи"; "природі неможливо помилитись так", не зазнавши дії "якогось пекельного підступу" (I, 3, 101, 62, 102), що, певне, має конотації сексуального відступу. Але, як уже сказано, такий погляд на природу радше оманливий, ніж збочений; хоч і уражена чаклунством, природа однаково зберігає свою цілість і чистоту, а отже, зберігається й за-

кон расової та культурної диференціації, породжений тим, що природа регулює культуру. Звідси й повторювані заклики Брабанцію до природи навіть після “неприродної” події, порушення природного закону.

Фатальний відступ

Коли Отелло пригадує слова Брабанцію, відбувається вирішальне й фатальне перетворення: тепер природа, вже у формі жіночого бажання, стає внутрішньо збоченою, незалежним “пекельним підступом”:

ОТЕЛЛО. А що, як зрадила себе природа...

ЯГО. У тому й суть! Насмілюся сказати...

Вона все ж відмовлялася від шлюбу
Із женихами із її країни,
Від рівних їй, достойних, білошкірих, —
В природі ж скрізь гармонія існує...
Розбещеною думкою тут пахне,
Чи збоченим смаком, а чи бажанням
Протиприродним...

(III, 3, 229–235)

“Зрадила себе природа”: збочене зароджується в самій природі, всередині її. І тут Отелло уявляє собі (а Яго експлуатує це уявлення) парадоксальний рух збоченого: відступ від, що є водночас і суперечністю; відхилення, що, як гадають, підточує те, від чого воно відхиляється, тієї самої миті, коли почне відхилятися. Одне слово, зародившись у надрах природи, цей хибний рух, будучи в першому рядку збоченим відступом у межах природи, в останньому рядку перетворюється на її протилежність — “протиприродне”. Крім того, у звинувачення у збоченості заповзають жінконенависть і ксенофобія, а також расизм⁸: Яго демонізує і Дездемону, і Отелло, бо саме їй властиве неприродне бажання, а Отелло — об’єкт цього бажання. Бажання і об’єкт поєднуються в численних значеннях словосполучення “розбещена думка”, де “думка” [will] може означати водночас волевияв,



сексуальне бажання і статеві органи⁹, а “розбещений” [rank] — порочний, бундючний, смердючий, зіпсутий, розпусний. І це все — в семи страхітливих рядках, що фактично підписують Дездемоні смертний вирок. Це уступ, у якому з великою силою виявляється бінарне протиставлення (серед інших) природного і неприродного. Я спробував зобразити його у вигляді малюнка. Центральна вертикальна лінія репрезентує бінарне протиставлення природного і неприродного; саме вертикаль означає, що таке бінарне протиставлення — це ще й могутня ієрархія. Заблуканість (аберантний рух) позначено як відступ вліво, і тут аж ніяк не виявляється довільність: психоаналіз і, що набагато важливіше, антропологія підтверджують загадковий культурний зв’язок між відступом і лівим боком. Наша мова теж править за підтвердження цього факту: англійське слово “sinister”, походячи від латинського слова, що означало “лівий”, має як одне зі своїх значень — “той, що лежить по ліву руку” (Короткий Оксф. сл.), тоді як латинське слово “sinister”

має серед своїх значень і “збочений” (Cassell’s Latin Dictionary)¹⁰.

Дуги, від A_2 до D, репрезентують соціальні і психічні процеси, невіддільні від виявів бінарного протиставлення, дарма що у своїй легітимісній функції воно не може визнати їх. Вони є ще й тим, що уможливило збочену динаміку (хоч і не в даному випадку). Запозичивши термін у Фредрика Джеймсона, можна назвати їх політичним неусвідомленим бінарного протиставлення. Коротка дуга A_1 , що тягнеться між природним і збоченим, просто репрезентує культурні позначки, або демонізацію відмінності. Це ідентифікація загрози, що є водночас і диференціацією загрози від того, чому вона загрожує (від природного). Набагато довша дуга B, що тягнеться між неприродним і збоченим, — це царина зсуву. Тобто вона позначає спосіб, яким, коли збочене ідентифіковане з позиції природного, водночас відбувається поєднання збоченого і неприродного: неприродне загинається у збочене, *постаючи*, таким чином, як збочене. Саме цей зсув сприяє переходові від “відступу від” до “суперечності”, про що ми згадували вище у зв’язку з визначенням, поданим в Оксф. сл. Позначене на другому боці малюнка (дуга C) — це те, що насправді уможливило зсув: бінарне протиставлення природного і неприродного — це тільки диференційні відносини, тобто відмінність, що завжди є відмінністю спорідненого через антагоністичну взаємозалежність. Те, що зображене як абсолютно інше, є фактично нерозривно пов’язаним. А звідси й стрілочки на обох кінцях дуги C.

Дуги B і C розкривають функцію дуги A_2 : визнання збоченого пов’язане з тим, що відступу приписано одну з частин, утворених внаслідок розколу природного: природа зрадила себе. Неприродне загинається, переходячи у збочене (B), і так само й одна частина, утворена після розколу природного, загинається вниз, переходячи у збочене. Це позначає дуга A_2 . Дуги B і A_2 можна собі уявити як дві стрілки годинника, кожна з яких іде назустріч другій, і сходяться вони на осі збоченого. Крім того, слід пам’ятати, що цей

подвійний зсув можна приписати як реальному відступу, так і — як у даному випадку — уявному.

Можна було б сказати, що, коли природне, надто в подоби нормального (і нормативного), визнає збочене (A_1), це просто самовизнання. Але це не означає стверджувати, що природне і збочене тотожні або що одне є просто відображенням другого. Розколюючись, природне створює збочене як самозречення та зсув протилежності (неприродного), що внаслідок бінарної взаємозалежності (природного і неприродного) є і його невіддільною частиною. Саме це й репрезентує отой подібний до руху стрілки годинника континуум D: від природного через неприродне до збоченого¹¹.

Дездемона начебто відкидає те, до чого все природно лише. Але що таке “природа, яка зрадила себе”, як не біфуркація, безперечно природний процес, завдяки якому природа відтворює себе? Згідно з моїм малюнком, збочений відступ можна охарактеризувати як відгалуження, або парость, а отже, ролям Брабанціо й Отелло властива суперечність, на яку ми вже звертали увагу: концептуально природа завжди утверджує або підтримує саме те, що від неї вимагали придушити. Але ця суперечність стримана, її силу знову використовує бінарна протилежність, якій вона загрожує і яка тепер знову набула стабільності завдяки відкиданню та зсуву.

Зовнішня загроза — внутрішній відступ

Просто дивує, як багато зради і бунту Яго спромігся зсунути на Дездемону всього в шести рядках. Як це стало можливим? “Отелло” — це почасти п’єса про неминучу війну. Венеціанська цивілізація під загрозою: адже її військо поїхало на Кіпр боронити острів від турецьких нападів. Як зауважив Саймон Шеперд, говорячи про те, як елізаветинці сприймали турків, турки разом із маврами, татарами й навіть персами становили бусурманські сили, що сусідили з християнським світом Європи й загрожували йому. Він цитує присвяту до праці, що її Томас Ньютон переклав як

“Пам’ятна історія сарацинів” (“Notable History of Saracens”, 1575): “Спершу вони й справді жили дуже далеко від нашого краю та землі, а отже, їх можна було менше боятися, але тепер вони коло самих наших дверей і ладні увійти в наш дім” (*Shepherd. Marlowe.* — С. 142). Елвін Кернен зобразив те, що він називає “символічною географією” п’єси “Отелло”, і наслідком цієї географії стає уявлення про цивілізацію в стані облоги: її зовнішні межі визначають турки — невірні, бусурмани, натомість сам Отелло розповідає про далекі землі, де живуть варвари і страховиська. Якщо Венеція обстоює порядок, закон і розум, тоді Кіпр — це вразливий аванпост, містечко з нечисленною залогою, де цивілізацію має захищати Отелло, “що й сам за походженням дикун, який навернувся до християнства” (“Othello”, ред. Kernan. — С. XXV—XXVII). Ричард Марієнстрас доводить, як тієї самої доби в Англії зростала ксенофобія, всупереч (чи, може, внаслідок) тому, що країна започаткувала колонізацію та експансію: “В кожній сфері чужинець був підозрілим... Будь-які розбіжності, будь-яка непослідовність становили небезпеку” (*Marienstras. New Perspectives.* — С. 103; розд. 5, 6). Результатом стала реальна напруга між стривоженістю, притаманною націоналізмові, та амбіціями, властивими колоніалізму.

Одним з наслідків цієї напруги був параноїдний пошук внутрішніх відповідників зовнішніх загроз. Автор славетного трактату “Проповідь проти непокорі і свавільного бунту” (“Homily against Disobedience and Wilful Rebellion”, 1571) переймається страхом перед внутрішнім бунтом, внутрішнім ворогом, що ослаблює країну й робить її вразливою “для всіх зовнішніх ворогів, що нападуть на неї, до не-світського й довічного полону, рабства й руїни всіх співвітчизників, їхніх дітей, друзів та родичів, які лишаться живі і яких своїм нечестивим бунтом вони віддадуть у руки чужоземних ворогів” (с. 615). В цій “Проповіді” гріх бунту зосереджує всі інші гріхи в одному (с. 609, 611–612). Безперечно, тут відіграє свою роль і расизм: королівський указ 1601 р. сповнений невдоволення з приводу “великого числа

«негрюків і арапів», що заповзли в королівство»; королева Єлизавета прагла, щоб їх вислали з країни. Причиною такого прагнення було начебто перенаселення й безробіття серед англійців, але одним із чинників було й зображення негрів «як сатанинських сексуальних істот, загрози порядку та пристойності, небезпеки для білого жіноцтва»¹². Такі міркування означають, що в Англії на початку новітньої доби для багатьох людей конфронтація, прихована в п'єсі «Отелло», відбувалася між цивілізацією і варварством, і чорна шкіра Отелло стала вирішальною саме в цьому аспекті.

На думку Яго, «неприродне бажання» Дездемони пов'язане з потрійним переступом, бо вона відмовилася від наречених «із її країни, від рівних їй, достойних, білошкірих», тобто вийшла за межі своєї країни, раси і класу — трьох сфер цивілізації, де здійснюють найревніший поліційний нагляд. Та сама «природа» (від якої вона відступила) відіграє головну ідеологічну роль у демаркації кордонів цих трьох сфер і чинить це завдяки тому самому подвійному процесові дискримінації-легітимації, про який ми вже згадували. Тому аж ніяк не дивно, що все, що його переступає Дездемона, — країна, раса й клас, — перебуває під загрозою під час війни з турками. Країна — безперечно; раса — в тому розумінні, що ворог, коли судити на основі тексту самої п'єси, расово та культурно нижчий; клас, або соціальне становище, — в тому розумінні, що це необхідна основа як культури, яку треба захищати, так і війська, що здійснюватиме захист; за свідчення тут править гнів Отелло з приводу бійки «вночі, ще й стоячи на варті».

Тут ми бачимо зсув: зовнішню загрозу перетворено, чи «сконденсовано», у внутрішній відступ. Збочений індивід — жінка, охоплена бажанням, — внаслідок уявного сексуального переступу стає сурогатним чужим — сурогатним турком. Можливо, такий зсув і згущення, відтворюючи внутрішньо уявний, демонізований відповідник зовнішнього ворога, дає змогу повторити насильство та відплату, ще не заподіяні цьому ворогу? Цілком можливо, і спосіб, яким чуже відтворене в рідному, вкрай різкий. Але жодна ціл-

ком функціоналістична розповідь про цей зсув не може повною мірою адекватно відтворити її інтенсивність, деструктивність і параною. Ось чому для його опису я використував психоаналітичні терміни. І ось чому, аби зрозуміти його, ми повинні дослідити перипетії бажання — тією мірою, якою вони формують, деформують і реформують психічні та соціальні “порядки”. І ось чому нам слід нагадати собі, що цей зсув чужого на рідне уможливив Отелло, приручений чужинець. Пов’язаний з цим усім і спосіб, яким внутрішнє відображення зовнішньої загрози й самє відображене в сутичці між Кассіо та Родриго, яку сприймають як ще більшу загрозу внутрішньому буттю обложеної спільноти і яка, а це ще гірше, відбувається “вночі, ще й стоячи на варті”, “в місті, що налякане війною, / Де людність ще від страху вся тремтить” (II, 3, 198, 194–195). Ця бійка пов’язана з ризиком *впустити* ворога, і не тому, що варта не пильнує, а тому, що цю “дику бійку” (154) уявлено як внутрішнє відтворення чужого. Процес, унаслідок якого така зовнішня загроза постає як внутрішній нелад, — це знову-таки *поворот*, збочений відступ до іншого: “Чи обернулися на турків ми, / Що робимо з собою те, чого / І їм не дозволя робити небо?” (II, 3, 151–152).

Отелло в цьому місці п’єси покликається на панівні елементи кількох бінарних опозицій (розум — пристрасть, порядок — хаос, християнин — варвар) як на нібито гарантії порядку, проте вони й самі зазнають внутрішньої загрози (це знову-таки розкол панівного елементу)¹³. Найяскравіший вияв цього — власні сексуальні ревнощі Отелло. Непостійність бажання — навіть (або надто) бажання, увібганого в межі легітимного гетеросексуального кохання, — чаїть у собі, як побачимо згодом, “найдикиші” пристрасті. Внутрішнє руйнування, заподіяне бажанням, таке цілковите, що Отелло, зрештою, заявляє, що це він сам обернувся на турка; варвар, таким чином, “збочує” радше “вгору”, ніж “униз”. Отож Роберт Бертон і зауважує у своїй “Анатомії”: цивілізований, збочивши, не так допускає варварське, як сам допадається до нього, відкривши його в собі (див. вище, розд. 8).

Чи доля Отелло підтверджує, обмежує або відкидає звинувачення, що ця п'єса расистська? Безперечно, в п'єсі здійснено низку зсувів аберантного і огидного на чужинця. Але чи автор у ній схвалює цей процес, а чи просто відтворює його, привертаючи нашу увагу? Якщо схилитися до цього другого варіанта, однаково лишається невизначеним, чи ми, стежачи за цим процесом, відкидаємо, чи схвалюємо його. Критики та глядачі п'єси, безперечно, і відкидали, і схвалювали.

Забудьмо "гомосексуалізм" Яго

Внутрішній відступ, перед яким відчують страх (сприйняте ототожнення Дездемони з чужим), надає великого значення гомосоціальному союзові¹⁴ Отелло і Яго, завдяки якому чоловіча честь здійснює помсту і над зрадливою жінкою (Дездемоною), і над чоловіком-узурпатором (Кассіо). В межах гомосоціального сприйняття існує, звичайно, вирішальна відмінність між жінкою-зрадницею і чоловіком-узурпатором: якщо нібито зрада Дездемони руйнує її, перетворює на "облудну" й "невірну", то узурпація Кассіо робить його, хоч і загрозливо, чоловіком ще більшою мірою. Звісно, його охарактеризовано як "нескуту душу" (III, 3, 417), але така нескутість промовляє на користь певної сексуальної спроможності, що стає об'єктом чоловічих сексуальних ревнощів. За словами Яго, Кассіо уві сні бурмоче про кохання і приймає Яго за свою кохану. Тож, може, це мить, коли припущений гомосексуалізм Яго розкривається через його зсув на Кассіо? А якщо це так, то чи став цей гомосексуалізм реальним мотивом злостивості Яго, що інакше лишається невмотивованою (іншими словами, роблячи цю злостивість менш тривожною, бо тепер її вже можна зрозуміти)? Ревнощі Яго і (або) Отелло цілком можуть мати гомоеротичний компонент, навіть якщо тільки тому, що гомоеротичність, як і решта форм еротизму, в принципі може існувати де завгодно, прив'язатися до будь-кого, і то в незліченній кількості контекстів. Але ми б помилилися, сказав-

ши, що “згнічений гомосексуалізм” — це “реальний” мотив гомосоціального зв'язку, бо такий висновок затемнив би дуже багато, а розкрив би мало. Набагато важливішим для розкриття сексуальної економіки, яка тут виявляється, є те, як розповідь Яго розкриває, зумисне чи ні, зраду та узурпацію як типовий *подвійний* фокус чоловічих сексуальних ревнощів, як найзначнішу причину нестабільності гомосоціального зв'язку. Прикметне й те, як розповідь Яго накладає надмірне узурпаторське чоловіче бажання на зраду й неприродне жіноче бажання, підтверджуючи винність і Кассіо, і Дездемони, узурпатора і зрадниці, проте, звичайно, її провини більше, ніж його.

Кассіо начебто сексуально узурпував Отелло. І який страшний іронічний збіг, набагато гірший, ніж випадково загублена й підкинута хустка, що Венеція наказує Отелло повернутися додому, ставлячи на його місце Кассіо. Саме в цьому й криється найруйнівніша з перипетій: сутність гідності та сили Отелло як чужинця, що став своїм, а саме — його служба державі (V, 2, 335), вимагає тепер від нього віддати ту владу тому, хто (як гадає він) позбавив його влади в сексуальному аспекті. Тож, мабуть, чимало тяжкої мук приховано в деяких найменш риторичних, найзвичайніших словах:

Синьйоре, я наказові корюся;
Вернусь в Венецію... Геть! Забирайтесь!

Дездемона виходить.

Посаду здам я Кассіо...

(IV, 1, 250–252)

Кассіо заступить Отелло як командувач, а також узурпує його як “чоловіка”. Заступництво законне, узурпація — ні, але якраз завдяки цій відмінності в соціальній та психічній сферах вони невіддільні: така-бо влада сексуальності й така-бо сексуальність влади, і ось чому в цій п'єсі, як і в інших драматичних творах, написаних за доби короля Якова,

сексуально ревнивий чоловік параноїдно вифантазовує свого суперника-узурпатора не менш буйно, ніж (нібито) невірну жінку (див. нижче, розд. 19). Не в змозі позбутися думки, що він не знає про начебто зраду Дездемони, про "крадені години її розпусти", Отелло каже: "Кассіо цілунків на устах / У неї ще ні разу не знаходив" (III, 3, 339, 342). Те, що він уявляє її зраду зі своїм "підлеглим", робить її ще "гіршою", і то не тільки зі шойно згаданих причин, а й тому, що вона занечистила гомосоціальний зв'язок (господар — слуга), у якому він *повинен* бути сильнішим, але на практиці він часто *найвразливіший*. Отелло тепер "зовсім уже не чоловік" (IV, 1, 87), і таким його зроблено у спосіб, що став можливим тільки завдяки його гомосоціальному підлеглому. Отож Дездемона "повинна вмерти. Так. А то / Вона одурить ще багато інших" (V, 2, 6). Ця постанова, в якій вчуваються слова Бранбанціо: "Пильнуй її, як маєш, мавре, очі, — / Обдурить і тебе, коли захоче!" (I, 3, 288–289), знову застерігає нас, засвідчуючи первинність та міцність гомосоціальних зв'язків навіть серед антагоністів. Ці зв'язки експлуатує Яго, *справжній* зрадник (гомосоціальний нижчий), коли нагадує Отелло про те саме: "Адже вона вже одурила батька, / Коли пішла за вас" (III, 3, 208).

Тут можна помітити ще один могутній і фатальний зсув, але кому ми повинні приписати його демонічний блиск — Яго чи Шекспірові? Отелло знов утверджує власну сексуальність, сублімуючи її до обітниці: помста буде здійсненням зсунутої, але й досі владної чоловічості, про яку провіщає й сама обітниця, де ритуальне, риторичне та уявне поєднуються, породивши ефект контрольованої надзвичайної ситуації та кульмінації, владного оргазму:

Як Понтійське море

Свої холодні хвилі мчить вперед

На Пропонтиду і на Геллеспонт

І їх назад ніколи не вертає, —

Так і криваві заміри мої

Помчать вперед, нестримно забуваючи,

І вже назад не вернуться ніколи,

І не оглянуться, і не відринуть
До ніжного, тремтливого кохання,
Аж поки не поглине їх безмежна
І люта помста!

(III, 3, 454–461)

Це прагнення набагато нагальніше й контрольованіше, бо його ритуально недооцінювали: “Не порушу / Обітниці святої я ніколи / І слова не зламаю!” — й відсувають: “Не підводьтесь!” — наполягає Яго.

Яго, занапашаючи Дездемону, демонічно пародіює чистоту, і його дана у відповідь гомосоціальна обітниця служити скидається на чисту сексуальність подружньої вірності: “Я ваш навіки!” (480). Хіба не є він цієї миті пародійним варіантом тієї *femme fatale*, фатальної жінки, що занапашає імператора, позбавляючи його чоловічості навіть (надто) тоді, коли йому кориться? Жіноча краса має здатність підточувати чоловічу силу, навіть у наймогутніших патріархів: “Ах, не було ще на світі істоти, чарівнішої за неї: поруч імператора могла б вона лежати — і він слухався б її, наче раб...” (IV, 1, 174–175). Вона б брехала імператорові, лежачи поряд з ним, була б облудною в покорі, позбавляючи імператора влади самою своєю покірністю¹⁵. І знову, уявне підточування сили імператора відбувається в його найбільшому святилищі, через ту, хто саме там найбільшою мірою є або має бути до його послуг.

Те, що гомосоціальний зв'язок зазнає широких внутрішніх маніпуляцій і зрад, водночас і іронічно розкриває всі перипетії та зсуви, що стаються в п'єсі, і править за одну з їхніх головних передумов. Якщо пригадати далі, що демонізований відступник — Дездемона — взагалі не є відступником, і побіжно здивуватись, яка мазохістська компенсація відбувається тоді, коли Отелло знову здійснює фатальний зсув: ідентифікує себе як сурогатного турка й накладає на себе руки, — то постає щось страшенно викривальне: хаос, який з'являється знову, коли Отелло припиняє кохати, — це хаос зсувів, що є не менш конститутивним і не менш викривальним і для соціального “порядку”, і для психічного

“порядку”, які нерозривно пов’язані між собою і саме в цій пов’язаності містять динаміку, що не є ані хаосом, ані порядком¹⁶. Соціальне в п’єсі “Отелло” видається водночас і замкненим у безладді, і вкрай рухливим, і ця ситуація, мабуть, відповідає рухливості фантазії і застиглості влади.

Консервативний світ розглядає цей твір на основі бінарних протиставлень і аналогій: впорядкований уряд — це антитеза анархії, тож і природне кохання (гетеросексуальне, патріархальне тощо) — це протилежність сексуального відступу. Таку структуру викриває збочена динаміка, яка свідчить, що політичне й сексуальне впорядкування завжди внутрішньо розладнане відступами, що їх породжує, зсуває та визначає супроти себе те впорядкування. Це одна з причин, чому патріархальний устрій може уявляти собі, ніби найбільша загроза йому виникає всередині, саме в тому, над чим він здійснює наймогутніший контроль: у родинній оселі та в жінках; чуже постає всередині домашнього. Дездемона здебільшого обмежена хатньою сферою, сама є центральною точкою патріархальної сфери і найдалі відсунута від її обложених кордонів — військових, політичних та економічних — і чужих елементів за межами тих кордонів. Отож, може, й дивно, хоча ситуація надто вже знайома, внутрішній відступ, що нібито відтворює зовнішню загрозу, міститься в найзахищенішому центральному регіоні патріархального устрою, і то в жінці, що за будь-якими обґрунтованими критеріями цілком безвладна й покірна аж до огидності.

Отже, ми цілком могли б забути про властивий Яго “гомосексуалізм”. І засумніватись у “шляхетності”, яку він начебто збочує:

“Отелло надто простий, щоб бути справжнім. Найдратливіша річ з-поміж усього — це його шляхетність, що у скруті, яка його спіткала, є не більше ніж наївністю. Коли негра на Заході зображують як шляхетного, це здебільшого означає, що він нейтралізований. Коли білі люди дають таку високу похвалу шляхетності негра, вони звичайно вказують на його безсилля. Мене лякає якраз нейтральність Отелло та його соціальне безсилля” (*Ben Okri. Leaping Out. — С. 13*).

А по-третє, спростувати тих, хто такою великою мірою покладається на "чеснотливу" пасивність Дездемони. Те, що вона, по суті, намагається позбутися поневоленого становища, приписаного жінці різницею між статями, — бути цнотливою, покірною, підпорядкованою, показово вірною, — тільки підтверджує цю думку, бо підпорядкований дуже часто є об'єктом зсуву: *в покорі ніколи не буває безпеки*. З одного боку, для параноїдної свідомості покора — це завжди тільки маска дволикості: покірна жінка неодмінно стоїть на межі дволикості *внаслідок* своєї мовчанки. З іншого боку, страх, що безпека ніколи не може бути абсолютною, становить складову частину соціальних відносин патріархального устрою, а (не)покірна жінка знову й знову стає агентом і знаряддям внутрішнього руйнування, якого завжди бояться. Саме на цьому страхів грають Яго і Родриго, коли лякають Брабанцію на самому початку: "...чи вдома ваша вся родина? / Чи двері на замку? / ...вас пограбували! Сором!" (I, 1, 85–88). Цей страх відомий Брабанцію, і то не тільки з його сновидінь (хоча, можливо, там він наймогутніший); з одного боку, переступ Дездемони годі уявити, бо він неприродний, це "зрада", а з іншого — це саме те, що він передчував, чого боявся, снів про те — і намагався запобігти: "*Як вона втекла?*" (I, 1, 168; курсив мій. — Дж. Д.).

Доповнює цей страх зачарування. Брабанцію зачарований тим, чого він боїться. Те, що Дездемону уявлено як внутрішню підривну силу, не повинно змусити нас закривати очі на факт, що саме Брабанцію насправді припровадив "чужого" в дім. Він "любив" (I, 3, 127) Отелло, часто запрошуючи його як гостя. Брабанцію — цілком певний свого становища сенатор, що був зачарований екзотичним чужинцем, який становив такий контраст зі стабільністю його власного існування. І точка, де таке зачарування стало расистським, — це ще й точка, де воно пов'язане з класовою належністю:

...дож і всі брати мої державні,
Сенатори, неначе на свою,
Подивляться на кривду цю жакливу.

Якщо давати волю цим злочинствам
І ми не будемо за них карати, —
Почнуть раби й погани панувати!

(I, 2, 95–99)

“Брудна, як наклеп”

У п'єсі “Отелло” досліджено своєрідний нелад, нестабільність та нерозважливність, що ніколи не є “хаосом” як таким, бо ж мають дуже конкретні причини й передбачувані наслідки. Це впорядкування серед хаосу і хаос серед порядку, що їх бінарне протиставлення порядку й хаосу формально відкидає, навіть якщо на практиці посилює.

Як ми бачили, різноманітні нестабільності, властиві обложеному місту, гомосоціальному зв'язку, гомосоціальній конкуренції й расистському страхові, постають як непостійність жінки. Такому переходові сприяє не тільки Яго, бо й Родриго ставить перед собою ідеал дівочої незайманості, — “До вас прийшов я з чистою душею”, — *навіть якщо* й переконує Брабанцію в непокорі його доньки. Жіноча постійність — це взірець, на який покликаються інші різновиди стабільності, і сексуальної, й політичної, та від якого вони залежать, хоч як це страшно і, звісно, неможливо:

ЕМІЛІЯ. Якщо вона не чесна і не чиста,
Якщо вона не вірна — о, тоді
Нема чоловіків щасливих зовсім,
І найчистіша із жінок тоді —
Брудна, як наклеп!

(IV, 2, 16–18)

У певному розумінні, — звичайно, для Емілії, — це суто риторичні фрази: якщо вона не вірна, то жодна жінка не вірна, тобто, звісно, Дездемона вірна. Але в іншому розумінні, до якого страшенно сприйнятлива параноїдна уява, це припущення підтверджує те очевидне безглуздя, яке воно мало відкинути: всі жінки не можуть бути вірними, тобто всі жінки *невірні*, а тому невірна й Дездемона. Саме такою є

“природа” нижчого (соціального, расового або сексуального): один випадок ганджу, уявного чи реального, підтверджує загальний гандж, властивий усій групі. Але зверніть увагу й на те, як сексуальну зраду охарактеризовано підкреслено публічними словами: “брудна, як наклеп”. Знову-таки, значущими іншими для одуреного чоловіка є ті інші чоловіки, від яких соціально залежить його честь. І пам’ятаймо, що Отелло в небезпечній ситуації: він, безперечно, хибно визначає джерело ворожості, проте не саму ворожість.

Непристойність жертви

Правди ніколи не досить, щоб зменшити такий надмір страху — страху, що віддзеркалюється у вимозі мати надмірний і неможливий доказ. А що такий доказ неможливий, вимога його підноситься до іншої, ще надмірнішої вимоги — мати жертвне відшкодування: “А я тебе уб’ю і потім знов / Тебе любити буду” (V, 2, 178).

Пишучи про заблукану жінку, Маргарет Золтан зауважує, що мандрована жінка-волоцюга фігурувала в оповідах про падіння й/або навернення (чи, як можна сказати набагато точніше, оповідах про збочення й/або навернення). Наприклад, у Біблії “жіноче бурлакування править за повторювану метафору відступів Ізраїлю від Заповіту; духовне тіло, проституйоване внаслідок проміскуїтетних контактів із поганськими звичаями, зазнає упосліджень і навернення” (*Soltan. Night Errantry*. — С. 109–110).

У деяких критичних працях про Дездемону я бачу напівусвідомлене прагнення саме такої оповіді, за винятком того, що в них уявлено, ніби жертва невинної жінки рятує або відновлює соціальний порядок набагато повнішою мірою, ніж міг би це зробити реальний відступ, за яким ішло б навернення, або доказ невинності, що запобіг би трагедії. Хоча вбивство невинної оплакують, невинну жертву вшановують. Такий “трагічний катарсис” межує, безперечно, з непристойністю. Ось що пише Бредлі:

“Вчинок, який він має здійснити, — не вбивство, а жертва. Він повинен урятувати Дездемону від неї самої, не повнячись ненависті, а вшановуючи її, вшановуючи, але водночас і кохаючи... хоч яка це прикра сцена, тут немає майже нічого, що могло б зменшити захват і любов, які збільшують жалощі” (*Bradley. Shakespearean Tragedy*. — С. 197–198).

“Дездемона, це “одвічно жіноче” в його наймилішій і найчарівнішій формі, проста й невинна, мов дитина, з палкою сміливістю та ідеалізмом святої, що випромінює ту небесну чистоту серця, яку чоловіки обожають тим дужче, що природа вкрай рідко дає цю чистоту їм самим... і ми згодні пробачити їй, що вона кохає чоловіка з коричневою шкірою, але нам видається страхітливим, що вона має кохати чорношкірого” (с. 201–202).

“Вона видається пасивною й безборонною і може опиратися несправедливості лише безмежною терплячістю і прощенням кохання, що не знає, як протестувати чи обурюватися” (с. 203).

Але є і стривоженість, що вона не зовсім пасивна:

“А коли ми бачимо Дездемону в її муках і смерті, ми так переймаємося [*sic*] чуттям її небесної лагідності й саможертвності, що майже забуваємо, що вона показала себе як виняткову натуру, активно утверджуючи свою душу і волю” (с. 203).

Бредлі не єдиний, хто висловлює те, що можна було б назвати чоловічою еротикою жіночої жертви¹⁷. А нещодавно критик, який дотримується діаметрально протилежних позицій, також зобразив картину, подібну до попередньої:

“Отелло не повинен був убивати Дездемону. П'єса була б набагато жорстокіша, якби тієї останньої та вирішальної миті він просто відпустив її... Отелло вбиває Дездемону задля порятунку морального порядку, відновлення кохання й віри. Він убиває Дездемону, щоб мати змогу простити їй, щоб усе було залагодженим і світ повернувся до рівноваги” (*Kott. Shakespeare Our Contemporary*. — С. 98).

Невинна жертва відновить стабільність і патріархального бажання, і соціального порядку, таким чином миттю зменшуючи страх перед аберантним рухом.

Серед багатьох чинників, які беруть участь у параноїдній перейнятості жіночою постійністю, є страх, який ніщо, крім смерті, не може заспокоїти. Невинність і покора, ці дві головні риси жертви соціальної кризи й жінки за умов патріархального устрою, тут поєднуються в одну¹⁸.

Катарсис полягає і в досягненні або сприйнятті своєрідної інтеграції. В "Отелло" ніде немає інтеграції. Протягом усієї п'єси порядок — це *поверхова структура*, зупинка рухливості, що водночас посилює її. Порядок — це не просто упорядкування того, що існувало давніше, а структурування реальності, яке водночас і витворює, і згнічує свою протилежність — "нелад". Соціальне перебуває в межах цієї діалектики створення та згнічення і як таке конституйоване крайніми напружками між рухливістю і стазом. Ця діалектика водночас і динамічна, й деструктивна і виявляється серед іншого також як зсуви, які є не розривами порядку, а головними чинниками його створення та підтримання.

Саме завдяки таким зсувам ідеологічні формації можуть не тільки замаскувати суперечності, а, маскуючи, ще й мобілізувати їх. Це також причина, чому, коли ідеології доведено майже до непослідовності, до межі розпаду, ці суперечності можна мобілізувати найбрутальніше і найефективніше. Така ситуація відрізняється від іншої, коли ідеологічна легітимація опиняється в такій кризі, що панування можна підтримати тільки відвертою фізичною силою. Але на практиці обидві ситуації можуть співіснувати. "А що, як зрадила себе природа...": тієї миті, коли суперечності, доти стримувані ідеологічною будовою, виринають і загрожують їй, коли ця будова справді стає вразливою до руйнації, а найвразливішою — до своєї власної сили, використаної проти неї, — тієї самої миті Яго знову використовує і відновлює цю енергію як силу, що здійснює легітимацію й дискримінацію. В періоди кризи завжди існує потужний тиск на користь відновлення попереднього стану. Успіх Яго в цьому

аспекті якраз і залежить від посилення широкої нестабільності в державі, а також від соціальної та психічної невпевненості самого Отелло. Ніколи не забуваймо, що стається під час тих вочевидь непослідовних, але надто вже ефективних зсувів, які здійснив Яго і які сталися через Яго: здійснення поліційного нагляду за кордонами, вирішальне для підтримки соціального панування, — кордонами країни, раси і класу, — затерлось і розчинилося в *a priori* внутрішній регуляції природи.

Примітки

¹ Цитати подано за перекладом Ірини Стещенко зі змінами, що їх вимагає та інтерпретація цього твору Шекспіра, яку пропонує автор. — *Прим. перекл.*

² Переклад Бориса Тена. — *Прим. перекл.*

³ Переклад Бориса Тена. — *Прим. перекл.*

⁴ Пор.: Шекспір. Скарги закоханої. — Ряд. 147–148.

⁵ Переклад Максима Рильського. — *Прим. перекл.*

⁶ Пор.: Middleton, Rowley. A Fair Quarrel, II, 1, 28–30: “Коли мій розум мені каже, що вона лише жінка, / Чия слабкість напустила смерть на все людство, / Моя мужність скорочується при цьому (курсив мій. — Дж. Д.). У п’єсі Webster. The Duchess of Malfi знову йдеться про зсув:

КАРДИНАЛ. Ти боїшся
Сталості моєї, у собі відчувавши
Запаморочливі пориви шаленства.
ДЖУЛІЯ. Чи ви їх бачили коли?
КАРДИНАЛ. Загалом це правда про жінок,
Чоловік швидше скло в руках зуміє м’яти,
Ніж жінок до місця прив’язати (II, 4, 10–15).

⁷ Див. аналіз політичних і психологічних висновків зі сновидця Брабанцію у вид.: Drakakis. The Engendering of Toads. — С. 76.

⁸ Про поєднання і чорного кольору шкіри, і жіночості з сексуальною страхітливістю та огидністю див.: Newman. “And Wash the Ethiop White”: Femininity and the Monstrous in *Othello*. Розглядаючи поєднання жіноченості та расизму в цих рядках, слід пам’ятати, що ні те, ні те не є трансісторичною категорією:

мінлива природа патріархального устрою впливає на жінконенависть, а мінлива історія рабства й колонізації — на расизм. Проте схожість лишається: в ті часи, про які йдеться, расизм був пов'язаний із вірою в культурну та національну меншовартість, а й жінконенависть, і насильство спиралися на поширену думку, що нічим не обмежена сексуальність, і чоловіча, і жіноча, згубна, страхотлива, збочена. Зокрема див.: *Loomba. Gender, Race, Renaissance Drama*.

⁹ Пор.: Сонети, 134–136.

¹⁰ Джон Дон говорить про “модифікації і припасування у питаннях і у формі релігії” як про ухили “до лівої руки”. В тих ухилах він добачає й інший парадокс: відступ до відмінного пов'язаний з рухом до недиференціації, з негативною інверсією трансцендентної єдності: “коли всі мислять однаково, всі як один” (*Donne. Sermons, VII, 244*).

¹¹ Примітка до цього малюнка: його мета — увиразнити репрезентацію, наслідком чого стає можливість краще показати складність процесів, про які йдеться, — складність, що зрештою робить неадекватним той малюнок, на якому вона стала очевидною. Як, скажімо, можна зобразити на ньому класовий антагонізм, що править за таку важливу мотивацію в дії п'єси? Самі ці труднощі висвітлюють питання, яке ми розглядаємо, принаймні тією мірою, якою застерігають нас, вказуючи на складні й мінливі відносини між класовими, расовими і сексуальними антагонізмами.

¹² *Jones. Othello's Countrymen*, особливо с. 12; *Walvin. Black and White*, особливо с. 8; *Cowhig. “Blacks in English Renaissance Drama*, особливо с. 4–7, цит. зі с. 4; *Loomba. Gender, Race, Renaissance Drama*, особливо с. 42–45.

¹³ Було б спрощенням стверджувати, ніби Отелло спершу постає як розважливий чоловік, що потім піддався пристрасті. Радше Отелло прихильється до негативного елементу бінарної опозиції розум — пристрасть після того, як сам попервах засуджував його в інших. І найпідступніший елемент у цьому всьому, — елемент, що підточив “розум”, — це не пристрасть як така, а мудрована раціональність Яго. Як стверджує Грінблат, так зване зло Яго є, по суті, цивілізованим, формуванням себе та інших (*Greenblatt. Renaissance Self-Fashioning*. — Розд. 6).

¹⁴ “Чоловіча гомосоціальна структура”, — пише Седжвік, — це те, “завдяки чому властиве чоловікам «гетеросексуальне бажання» жінки править за більш-менш недбалий об'їзд по дорозі до

тісного, проте забороненого з гомофобних міркувань зв'язку з іншим чоловіком" (*Sedgwick. A Poem is Being Written. — С. 129–130*). Про докладніші дослідження гомосоціальної сфери див.: *Sedgwick. Between Men*.

¹⁵ Пор. II, 3, 312–315: "Вона так полонила серце мавра, / Що все зв'язати й розв'язати може, / Й щоразу, тільки-но спаде на думку, / Вона крутити може ним як хоче / І Богом стать над слабкістю його".

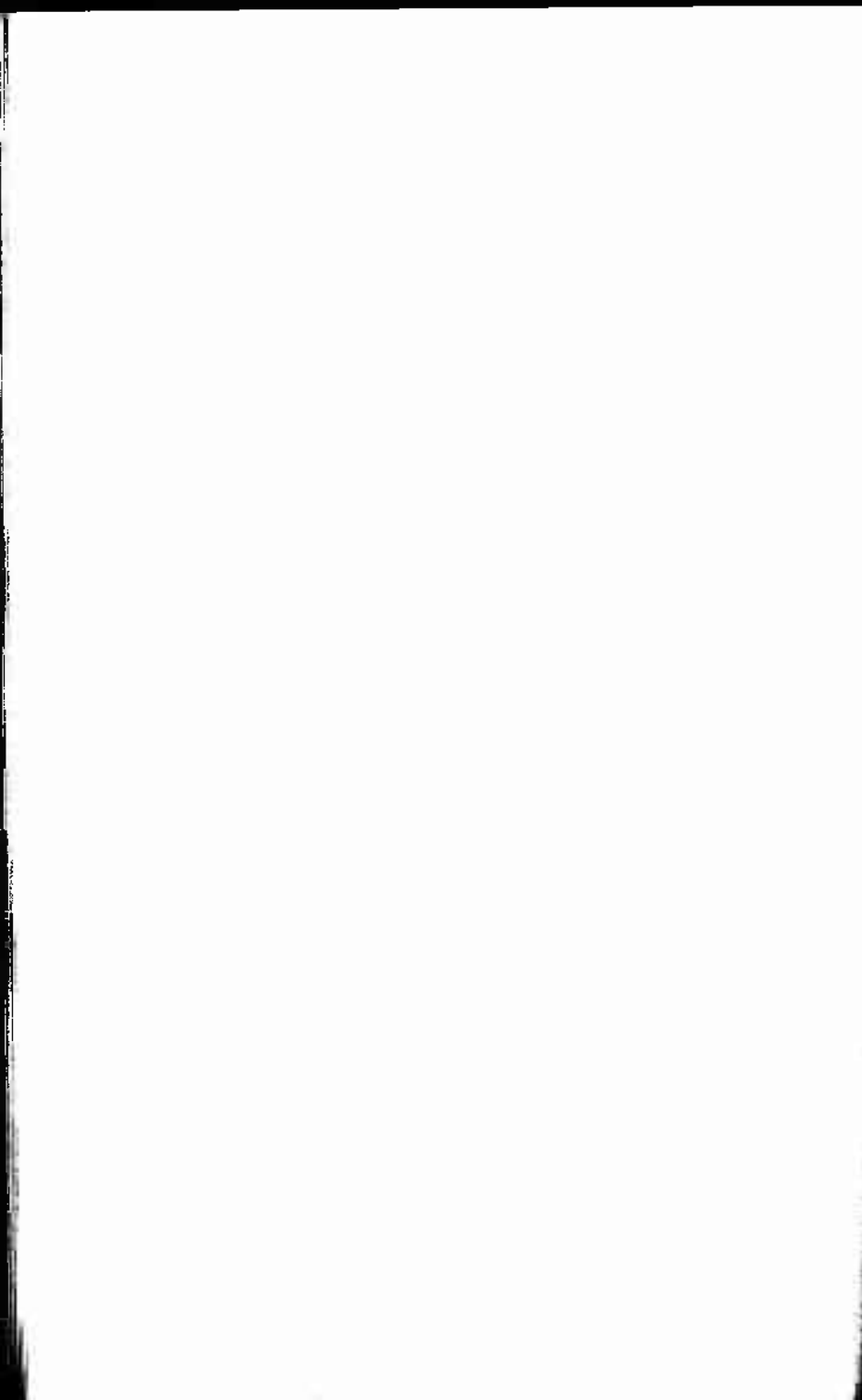
¹⁶ Дальші зсуви помітив Марієнстрас: Яго приписує свою невірність іншим, а Отелло приписує Дездемоні "суміш тваринності та диявольства, що їх людські балачки приписували йому" (*Marienstrass. New Perspectives. — С. 139, 153*).

¹⁷ Барбара Годждон (*Hodgdon. Kiss Me Deadly, or the Des/Desmonized Spectacle*) цікаво пояснює, як Верді будував образ Дездемони на основі саможертвовної пасивності, і процитувала лист Верді до свого видавця: "Жінка, яка дозволяє, щоб її ображали, били й навіть душили, прощає і благає, видається звичайною дурепою! Але Дездемона — не жінка, це... образ доброти, зречення, жертви! Вона належить до створінь, народжених для інших, які не усвідомлюють власного Я! Це істоти, що живуть наполовину, і Шекспір опоетизував та обожнив образи, які ніколи не траплялися в житті, окрім хіба Антигони в античному театрі" (цитата в Годждон за вид.: *The Verdi Companion*, ред. William Weaver, Martin Chusid. — New York: Norton, 1979. — С. 161). Годждон показує, як, на думку Верді, ця жертвна пасивність сприяє зміцненню чоловічої індивідуальності та увічнює чоловічу художню практику.

¹⁸ Порядок остаточно відновлено тільки тоді, коли Отелло, виконавець тієї невинної жертви, віддає в жертву й себе. Бартілемі зазначає, що наприкінці п'єси Отелло стає водночас і нищим, огидним мавром, і правосуддям. Його обидві ролі зливаються (*Barthelemy. Black Face Maligned Race. — Розд. 5, особливо с. 159*) і скасовують одна одну.

Частина VI

СЕКСУАЛЬНА ЗБОЧЕНІСТЬ: ВІД ПАТОЛОГІЇ ДО ПОЛІТИКИ



Розділ 11

Фройдова теорія сексуальної збоченості

Цей процес привів до перемоги віри в побожність над бунтівливістю критичного дослідження, і його неодмінною умовою було згнічення гомосексуальних почувань. Унаслідок цього на довгий час завдано шкоди...

Фройд. Вовкулака.

Конфлікт

Стівен Маркес характеризує Фрейда як

“одного з останніх видатних представників романтичної традиції в європейському мисленні. Його теорії спираються на уявлення про конфлікт, і цей конфлікт існує в царині й нормального, і патологічного. Навіть його концепції інтеграції перебувають під впливом цього уявлення. На його думку, інтеграція відбувається в межах широкого контексту конфліктів та несумісних потреб, суперечливих цілей і неситно протиставлених вимог. Така інтеграція, вважає він, ніколи не є повною, вкрай рідко буває адекватною і здебільшого нестабільна. Фройд ніколи не висловлює думки, що людський або соціальний світ становить тепер чи становитиме в майбутньому... якийсь гармонійний устрій” (Marcus. Freud. — С. 38–39).

У межах цього широкого конфлікту ми бачимо ще й частковий, конкретний конфлікт між стазом і рухливістю. З одного боку, тут є фіксація, чи стаз, у формі психічного розладу, деякі неврози трактовано, скажімо, як стан безвиході та руїни, що підточує силу, або як “безплідну й безкінечну боротьбу” (XI, 158). А є і стаз, до якого спрямоване прагнення смерті,

інстинкт, який намагається зруйнувати живу субстанцію, повернути її елементи до "їхнього первісного, неорганічного стану" (XII, 310).

З іншого боку, тут є надзвичайна рухливість бажання — те, що Фройд називає, скажімо, "пластичністю, або вільною рухливістю лібідо" (I, 390). Найочевидніше вона пов'язана з сублімацією та десублімацією і, на лихо, "з перетворенням інстинкту у свою протилежність" (XI, 124). Фройд називає ці різновиди рухливості перипетіями інстинктів. Перипетії — одна з найнебезпечніших Фройдових категорій. З одного боку, вона необхідна для визначення того, як психічний і соціальний "порядок" відчуває загрозу та підтримку з боку крайніх психічних та соціальних змін, що їх він не може ні контролювати, ні визнати; в такій своїй якості перипетії — це психоаналітичне вираження в новій формі давнішої перейнятості збоченістю як аберантним рухом. З іншого боку, ця категорія пропонує принцип інтерпретації зі страхітливим потенціалом авторитарних надуживань, коли щось визначають або зображують як, по суті, його протилежність.

Фройдову теорію конфлікту між загальною інтеграцією і нестабільністю, як характеризував її Маркес, або, конкретніше, між фіксацією і рухливістю в царині бажання можна інтерпретувати в одному, а то й обох з названих нижче напрямів: у напрямі трагічної онтології людської ситуації або в напрямі вчення про динаміку соціальної боротьби та змін, якого не може досягти жодна вузько матеріалістична теорія, але яке й саме лишається неадекватним і хибним, будучи ізольованим від матеріалістичного виміру. Мене цікавить якраз цей другий варіант. На мою думку, він, по суті, міститься у Фройдовій теорії збоченості, і його можна розкрити, досліджуючи спосіб, яким ми знаходимо в тій теорії те, що я назвав збоченою динамікою.

Тут мені можна закинути, ніби мій задум скомпрометований ось якою непослідовністю: я стверджую, що розкрити втрачену історію збоченості — це ще й визнати неадекватність сексологічних і психоаналітичних теорій бажання

загалом і збоченості зокрема, проте в процесі аналізу цієї історії я вдаюся до психоаналітичних категорій. Я визнаю цю непослідовність, проте не вважаю її за нездоланну методологічну проблему. Фактично я вітаю теоретичне тертя між психоаналізом і матеріалізмом (бо саме про це тертя свідчить така непослідовність), знаходячи в ньому стимул до з'ясування історичних та політичних вимірів, що їх теоретично набагато послідовніші критики часто й називають, проте вкрай рідко розглядають, і ніхто не присвятив йому більше уваги, ніж психоаналізу. Ця ідея притаманна даному дослідженню як намір здійснювати культурний аналіз, до якого спонукають як цікавий збіг несумісних за інших обставин теоретичних перспектив, так і прагнення з'ясувати їхні очевидні розбіжності; якщо висловитись інакше, цей аналіз зосереджений на тій точці між матеріалізмом і психоаналізом, де їхнє взаємоперекривання — ще й прогалина. Такий аналіз актуалізує теоретичні розбіжності в самому процесі побудови аналітичного поля. Отож історію знову використовують для розуміння теорії, так само як і навпаки.

Репресивний розвиток

У ХХ ст. репресивний розвиток психіатрії й деяких форм психоаналізу став очевидним і сумнозвісним, надто з огляду на гомосексуалізм¹. Тут теж, навіть коли дотримуватися найпатологічнішого значення слова “збоченість”, збереглися давні теологічні концепції. Як приклад я вибрав статтю Сандора Фелдмена зі збірки з назвою “Збочення: психодинаміка й терапія” (*Lorand, Balint* (ред.). *Perversions: Psychodynamics and Therapy*), яка містить і статтю про фетишизм, одним з авторів якої був Лакан. Фелдмен пише: “Як практик, я дізнався, що гомосексуалісти, по суті, прагнуть паруватися з протилежною статтю. Під час терапії мій намір полягав у тому, щоб з'ясувати, який саме страх чи тривога відвернули пацієнта від прямої лінії і зробили необхідним збочений відступ”. Усі гомосексуалісти, впевнено заявляє

Фелдмен, починали як гетеросексуали. Крім того, "головний елемент цієї терапії... наголосити, що первісна позиція пацієнта була здоровою, даною як неоціненний дар природи". Аналітик завжди повинен пам'ятати, що

"його справжня мета полягає в тому, щоб довести пацієнта до біологічно даних гетеросексуальних відносин, що не *створені* терапією, а *вивільнені* для використання... Гомосексуаліст буде, принаймні якийсь час, уперто наполягати, що він "природжений гомосексуаліст"... що гомосексуалізм є для нього єдиним шляхом до сексуального задоволення. Все це неправда. Чим переконаніший аналітик, що пацієнт таки має основу у вигляді природних особистих стосунків у сексуальній та інших сферах, тим більша ймовірність, що пацієнт дійде такого самого висновку, як і аналітик: чоловік народжений для жінки, а жінка народжена для чоловіка" (с. 74–75, 93–94; курсив автора).

Ця стаття примітивніша за деякі інші, але аж ніяк не є нетиповою за своїми припущеннями. Можна було б сказати, що вона унаочнює погляд Фуко на те, як психоаналітичний та інші споріднені дискурси допомагають створити категорію гомосексуального за ситуації, коли існують нові механізми соціального контролю, зокрема легітимація панівних модальностей сексуальності, тобто гетеросексуальних генітальних статевих відносин, спрямованих на відтворення роду в межах родини й т. ін. Але я хочу додати іншу думку. Фелдмен веде свою оповідь про нормальний психосексуальний розвиток, удаючись до звичайних мовних відповідей метافізичної традиції, надаючи привілейованого статусу панівним соціальним формаціям, і сексуальним, і іншим, і вживає такі терміни, як сутність, природа, мета і загальне². Він зображує "по суті" гетеросексуальний розвиток відповідно до телеологічно визначеного шляху психосексуального розвитку (цей шлях — Фелдменова "пряма лінія" — був уже закодованим у біологічному походженні) до загальної "природної" мети: гетеросексуального поєднання. Крім того, збочення для природи — однаково що відхилення (відступ) від прямої лінії нормальності³.

Отож ця теорія — не тільки грубе запозичення у Фрейда, а й обмеження збоченого завдяки традиційній метафізичній схемі, яка допомагала вибудувати теологію збоченого і яку, як побачимо згодом, відкинув Фройд. Це питання слід з'ясувати з самого початку: Фройд використав свою теорію збоченості, щоб розхитати теорії сексуальності, які спиралися на метафізичну традицію, що на неї покликається Фелдмен ім'ям Фрейда. В більшій частині своїх праць Фройд підточує традиційну метафізику, зберігаючи й розвиваючи парадокси і зсуви в межах семантичного поля збоченості. Зокрема, він зберігає та посилює головний парадокс, названий вище: розхитувальний вплив збоченості породжений тим, що вона притаманна якраз тому, чому загрожує. Можливо, найлаконічніше й найпровокативніше формулювання цього твердження — слова Фрейда, що індивід не стає збоченцем, а лишається ним (VIII, 84). Теорія Фрейда розкриває, навіть якщо на рівні тільки алегорії та міфу, визначальну динаміку панування і відступу, бунту і згнічення. Тож якщо один з редакторів збірника, в якому з'явилася стаття Фелдмена, стверджує, що всі автори того збірника визнають за слушні Фройдові міркування про збочення, Фелдменів погляд на них прямо протилежний Фройдовому майже в кожному аспекті.

Фелдмен, крім того, воскрешає Фройдовим ім'ям психоаналітичний моралізм, на який нарікає Фройд і який, як доводить Кенет Луїс, надто переважав у Сполучених Штатах. Генрі Ейблав визначив незгоду Фрейда з тими американськими психоаналітиками, які відкидали Фройдові прогресивні висловлювання про гомосексуалізм і які "мали тенденцію несхвально ставитися до гомосексуалізму й хотіли насправді взагалі позбутися його" (*Abelove, Freud, Male Homosexuality, and the Americans*. — С. 62). Фройд "знав, зневажав і відкидав" цю моралістичну позицію, що переважала в психоаналітичному мисленні Америки, але ніколи не спромігся подолати чи навіть пом'якшити її (с. 62). Ейблав цитує лист Фрейда до Джеймса Джексона Патнема, психоаналітика з Гарварду, що писав до Фрейда, висловивши бажан-

ня, щоб аналітик, працюючи з пацієнтами, дотримувався суворішої моральної лінії. Фройд відповідає: "Сексуальна мораль у тому вигляді, в якому її визначає суспільство, — а надто, в крайньому випадку, американське суспільство, — видається мені вкрай жалюгідною. Я стою за набагато вільніше сексуальне життя" (с. 63). За межами Сполучених Штатів, особливо в недавні часи, моралізм замовк, але нормативна метафізика, що підтримує його, зберігається. Вона живить і теологічний погляд на гендерну ідентичність, який 1983 р. оприлюднила Елізабет Мoberлі. Дослідниця писала:

"Гетеросексуальність — це мета людського розвитку, але вона зумовлює гетеропсихологічну структуру особистості, що ґрунтується на задоволенні гомоемоційних потреб, а не на їхньому скасуванні. Гомосексуалізм — це не мета, а засоби до мети... Реалізація гомосексуалізму сама по собі є досягненням гетеросексуальності... гетеросексуальні стосунки можуть бути стабільними чи нестабільними... але вони не є такими внутрішньо самообмежувальними, якими є гомосексуальні стосунки за самою своєю природою" (*Moberly. Psychogenesis.* — С. X, 84; підсумок поглядів Мoberлі див. у її статті "New Perspectives"; також див.: *Segal. Interviewed*).

Попри все сказане, однаково лишається слушним, що обмеженість самого психоаналітичного проекту теж полегшує його подальше привласнення з боку консерваторів. У деяких аспектах психоаналіз і справді поділяє з метафізикою якусь залишкову телеологію, уявлення про нормативну сексуальність, досягнуту переходом крізь послідовні стадії універсального психосексуального розвитку. І тут передусім нехтувати історією — це повторювати її⁴. Але якщо саме антиісторичний вимір психоаналізу дає змогу покликатися його ім'ям на традицію західної метафізики, не менш слушно, що й виклик із боку збоченого лишається незнищено вписаним і в психоаналіз, і в метафізику. Саме тут криється те реальне значення, в якому Фройд реактивує цей виклик на теоретичному рівні.

Перше ніж висвітлювати Фройдову теорію, є ще один аспект, у якому нам буде корисно поглянути на давні концепції збоченості, що збереглися у формі своїх сучасних сексологічних відповідників. Пітер Стелібрас і Ален Вайт у своєму чудовому дослідженні зауважують, що в істеричних пацієнтів Фрейда “в їхньому дискурсі прослизують розбиті фрагменти карнавального, страхітливого і непов’язаного”. Ці автори простежують зникнення карнавальних та народних святкувань з європейського життя від XVII до середини XIX ст.: “Демонізація та відкидання карнавального були, напевне, пов’язані з переможним формуванням суто буржуазних практик і мов, які знову відхиляли цей матеріал, долучаючи його до негативної, індивідуалістичної структури”. Отож карнавальне не просто зникло, а радше зазнало “міграцій, приховувань, метаморфоз, фрагментацій, інтеріоризації і невротичних сублімацій... Перебуваючи в постійній зміні, розпорошені серед нових мистецьких і психічних сфер, ці карнавальні фрагменти сформували нестабільні дискурсивні суміші, інколи руйнівні, інколи терапевтичні, в самій конституції буржуазної індивідуальності” (*Stallybrass, White. Politics and Poetics.* — С. 171, 176, 182). Як утрачена історія збоченості лишається активною в психосексуальній теорії бажання, так і втрачена історія карнавального зберігає свою активність у буржуазній індивідуальності та неврозах. Згнічення, фрагментація і повернення, — мабуть, таке пояснення вже занадто психоаналітичне. А проте воно зберігає велику переконливу силу, по-перше, тому, що карнавальне і збоченість пов’язані взаємною участю в інверсії, а по-друге, тому, що застерігає нас: психосексуальне безладдя, спричинене збоченістю, завжди є не тільки сексуальним.

Фройдова теорія збочень

Наступний переказ теорії Фрейда, викладеної в “Трьох розвідках про теорію сексуальності”, а згодом розвинутої в пі-

зніших працях, має дві головні мети. По-перше, я хочу дослідити, як вона трактує парадоксальну динаміку збоченості; в цьому процесі я загалом намагаюся визначити контури теорії, яка становитиме більший виклик, ніж той, що притаманний переважній частині сучасних варіантів психоаналізу, — навіть тим, які намагалися використати Фрейда в ім'я якоїсь прогресивної сексуальної політики. Фактично з часів Фрейда ми зіткнулися не тільки з примітивністю Фелдмєнкової інтерпретації збоченості, а й з набагато мудрованішими варіантами психоаналізу, які відкидали Фрейдові значно революційніші міркування про збоченість⁵. По-друге, один з елементів моєї розлогої аргументації полягає в тому, що збочена динаміка починає підточувати головні аспекти самого психоаналітичного проекту, так само як він раніше підточував їх у теології.

Фрейд характеризує гомосексуалізм як найважливіше з усіх збочень (XV, 222), а також найогидніше, на думку загалу (VIII, 84), і тому воно, з цих (а також інших) причин, є нав'язливим об'єктом цікавості для багатьох культур, зокрема й нашої. Він також з'ясував, що гомосексуалізм такою великою мірою притаманний людській психології, і визначив йому таке центральне місце в психоаналітичній теорії, що вже й не знав, чи слід гомосексуалізм класифікувати як збочення⁶. Радше ніж вирішувати, чи є гомосексуалізм збоченням, чи ні, я покажу, як концепція збоченої динаміки ставить під сумнів сам погляд, що класифікує такі різні сексуальні практики, як, скажімо, мастурбація та інцест, як у певному розумінні ту саму практику, тобто як збочення⁷. Звідси знову впливає наполягання, що те, як я вживаю такі концепції, як гомосексуалізм і збочення, залежить від контексту й має тимчасовий характер. Кожна з цих концепцій зазнавала широких змін значення, і про жодну з них не можна сказати, що вона вказує на якусь культурну, і/або сексуальну, і/або психічну константу. В цьому й наступному розділах я дотримуватимусь того значення, якого надавав цим концепціям Фрейд, але й дедалі більшою мірою ставитиму його під сумнів.

Загальне значення, яке Фройд приписує збоченості, найочевидніше проступає в "Трьох розвідках", опублікованих уперше 1905 р. Він пише: "Відмова від репродуктивної функції — спільна риса всіх збочень. Ми фактично характеризуємо сексуальну активність як збочену, якщо вона зреклася мети розмноження і прагне досягти насолоди як мети, незалежної від нього" (I, 358). В цьому аспекті, надто з утвердженням постмодернізму, ми всі тепер, певне, збочені, насправді чи у сподіваннях. (Тут можна пригадати постмодерністський анекдот про фетишиста ноги, що закохався в ногу, але був змушений платити за всю особу.) Вочевидь, було потрібне набагато точніше визначення, і Фройд дав його: збочення — це сексуальна активність, пов'язана з поширенням або переступом межі з огляду "чи то на частину тіла, до якої відчують інтерес, чи то на обраний сексуальний об'єкт" (VIII, 83). У першому випадку (частина тіла) збочення полягатиме в затримці на опосередкованих відносинах із сексуальним об'єктом, — як-от у щойно названому прикладі з фетишистом ноги, — відносинах, що їх "за нормальних умов слід швидко проминути по дорозі до остаточної сексуальної мети". Тобто до розмноження завдяки гетеросексуальному генітальному акту (VII, 62). У другому випадку (сексуальний об'єкт) воно полягатиме у виборі "недоречного" об'єкта, тобто когось тієї самої статі.

За теорією Фрейда, дитина починає життя з сексуальними схильностями, що є поліморфно збоченими і природжено двостатевими. Це становить передумову успішної соціалізації і статевої ідентифікації індивіда, — тобто формування суб'єкта з гетеро/сексуальною відмінністю, — коли він зрікається збочень, здебільшого внаслідок згнічення і/або сублимації. Таким чином не тільки формується правильний людський суб'єкт, а й відтворюється цивілізація, і то в подвійному розумінні: цивілізація захищає себе від анархічної природи збочень і водночас використовує їх як джерело порядкодайної енергії. Згнічені й сублимовані збочення допомагають сформувати нормальність і внутрішньо притаманні їй. Можна ще сказати, що вони становлять цемент куль-

тури, допомагаючи "формувати соціальні інстинкти" (XI, 437-438), забезпечуючи "енергію для великої кількості наших культурних досягнень" (VIII, 84; пор.: XII, 41). Отож Фройд каже про "вовкулаку", що "кожен фрагмент [його] гомосексуального лібідо, який був вільний [від згнічення], шукав якогось застосування в житті і якогось зв'язку з великими спільними інтересами людства" (IX, 307).

Якщо правда, що індивід не стає збоченцем, а лишається ним (VIII, 84), тоді справжнім консерватором є збоченець (Фройд стверджує, що його відкриття "напрочуд великою мірою збільшили кількість людей, яких можна вважати за збоченців"; VII, 86). Отже, в людській натурі дано сексуальну збоченість, а не сексуальну "нормальність". І справді, сексуальної нормальності, як загалом і всіх ідеологічних конструкцій, насилу досягають і насилу підтримують її: адже ніколи не можна гарантувати ефективність процесу, завдяки якому збочення сублімуються; його треба починати заново у випадку кожного індивідуального суб'єкта, це тяжкий і сповнений конфліктів процес, психосексуальний розвиток від поліморфної збоченості до нормальності, тобто це не так процес розвитку, як обмеження (VII, 57). Інколи (знову-таки, як і у випадку ідеології) він не спрацьовує, інколи він починається тільки на те, щоб згодом зазнати краху. Внаслідок цього, каже Фройд, цивілізація лишається непевною й "нестабільною" (I, 48). Це надто погана новина для тих форм психосексуальної ідентичності (скажімо, чоловічості), що розглядають себе на основі (психічної) стабільності і вважають, ніби їхня функція полягає в підтримці (соціальної) стабільності. Але навіть тоді, коли такий процес працює, каже Фройд, це відбувається коштом самого щастя; завжди зберігається фундаментальний антагонізм між інстинктивним бажанням і вимогами цивілізації (VII, 258-259). Якщо, з одного боку, сублімоване бажання витворює "найшляхетніші культурні досягнення", вони походять від зречення, що завжди буде причиною страждань (VII, 259).

Фройд вбачає ще й важливий зв'язок між згніченням збочень і ворожістю до психоаналізу: "Суспільство вважає, що не може бути більшої загрози для його цивілізації, ніж тоді, коли сексуальні інстинкти будуть визволені й повернуться до своїх первісних цілей. Саме тому суспільство не хоче, щоб йому нагадували про цей непевний елемент його основ" (I, 48).

Що призводить до невдач згнічення та сублимації? З одного боку, природжений сексуальний інстинкт індивіда просто може виявитись надто сильним, щоб скоритися. Ця ідея припускає гідравлічну теорію сексуальності, за яку Фройда слушно критикували. Але він мав ще й інше пояснення, чому згнічення та сублимація зазнають невдачі. У статті "«Цивілізована» сексуальна мораль і сучасні нервові хвороби" (1908) Фройд надто виразно наголошує на думці, що проходить крізь увесь його психоаналіз, а саме: існує щось контррефективне в самому механізмі згнічення, ба навіть в усьому цивілізаційному процесі, — замість трансформувати збочене бажання в цивілізоване досягнення, воно контрпродуктивно силує індивіда до збоченого або невротичного існування (див., напр.: XII, 52); муки нормальності — це не тільки результат більш або менш успішного зречення, а й наслідок радикальної суперечності, крайньої дисфункції. Ця суперечність існує не тільки між цивілізацією та інстинктами, а й у самій цивілізації. Я повернусь до цього питання нижче.

Значення збочень у суперечності між цивілізацією та інстинктами найочевидніше виявляється у психе. Скажімо, всі неврози пов'язані зі збоченнями. В усіх невротиків, каже Фройд, "можна довести, що тенденції до кожного виду збочень існують як неусвідомлені сили" (VII, 155); неусвідомлені фантазії невротиків засвідчують точнісінько той самий зміст, що й спостережені дії збоченців (VIII, 84). Надто велике значення має гомосексуалізм: "Гомосексуальні потяги незмінно виявляються в кожного невротика" (I, 349). Фройд наполягає, що він ніколи не здійснив жодного психоаналізу чоловіка чи жінки, "не будучи змушеним узяти

до уваги дуже потужний струмінь гомосексуальності" (VIII, 95). Згнічення збоченого бажання справді породжує невроз; звідси й випливає славетне Фройдове твердження, що невроз — це негативна форма збочень (наприклад, VIII, 84).

Деякі види параної є виявом десублімованого, але однаково згніченого гомосексуального бажання. Фройдову розповідь про тяжкий процес, унаслідок якого репресована гомосексуальність починає виражатись як параноя, можна переповісти таким чином. Твердженню "Я (чоловік) люблю його" суперечать манії *переслідування*, які голосно заявляють: "Я не люблю його — я ненавиджу його". Це твердження потім стає трансформованим унаслідок проєкції на іншого: "Він *ненавидить* (переслідує) мене, і це обґрунтовує мою ненависть до нього", — й закінчується так: "Я не *люблю* його, — я ненавиджу його, бо він переслідує мене" (IX, 200–201). Тож параноя, згідно з аналізом Фрейда, менш маніакальна і більше з'ясовує, ніж можна було б думати, виходячи із загальнопоширеного значення цього слова: менш маніакальна в тому розумінні, що це не просто манія, ніби тебе переслідують, а й активна гомофобна спроба переслідувати; більше з'ясовує, бо, якщо Фройд має слушність, поширений вислів, мовляв, "якщо ми параноїки, це ще не означає, що вони не переслідують нас", ускладнений тим, що займенник "нас" може фактично бути займенником "їх".

На відміну від деяких своїх послідовників, Фройд ніде категорично не стверджує, що збоченість — це проблема лише невротиків. Його погляд на відносини збоченого і нормального можна підсумувати у вигляді трьох тверджень. По-перше, "та або та збочена риса майже завжди притаманна сексуальному життю нормальної людини" (I, 364); по-друге, між нормальним і збоченим існує не абсолютний розрив, а радше континуум (VII, 74); по-третє, нормальну сексуальність можна зрозуміти, тільки зрозумівши її патологічні форми (I, 348; пор.: VII, 52). І знову, гомосексуалізм посідає надто провідне місце в цих відносинах. І справді, кожен індивід, стверджує Фройд, робив гомосексуальний вибір об'єкта, навіть якщо лиш у своєму неусвідомленому.

Одне слово, “на додачу до очевидного гомосексуалізму, в усіх нормальних людей можна виявити дуже значний ступінь латентної або неусвідомленої гомосексуальності” (IX, 399)⁸. Коли йдеться про відмінність між явним гомосексуалізмом і гетеросексуальністю, все це означає, що “практичне значення цієї різниці зберігається, проте її теоретична вартість великою мірою зменшується” (I, 349), і це твердження, що видається відвертим, стає менш щирим, коли поміркувати над ним, і то з причин, на які вказав сам Фройд в іншій праці: “З погляду психоаналізу, винятковий сексуальний інтерес, що його чоловіки відчують до жінок, — це ще й проблема, яку потрібно висвітлити, а не самоочевидний факт, підґрунтям якого є привабливість, що, зрештою, має хімічну природу” (VII, 56–57).

У примітці, доданий 1919 р. до своєї розвідки про Леонардо да Вінчі, Фройд повторює цей аргумент, проте з важливим додатком: кожен робив гомосексуальний вибір об’єкта і “або й досі дотримується його у своєму неусвідомленому, або захищається від нього з допомогою могутніх контрпочувань” (XIV, 191). Такі контрпочування допомагають сформувати те, що буде назване гомофобією (див. нижче, розділ 16), й дуже пов’язані з міркуваннями про заперечення, які Фройд опублікував 1915 р.: “Зміст згніченого образу або ідеї може пробити собі шлях у свідомість за умови, якщо буде запереченим. Заперечення — це спосіб дізнатися про згнічене; по суті, це вже скасування згнічення, хоча, звичайно, не визнання згніченого” (XI, 437–438).

Нерозривна пов’язаність збоченого з нормальним почасті пояснює, чому “ми” відчуваємо ворожість до виражених збочень: “Неначе ніхто не може забути, що вони не тільки огидні, а страхітливі й небезпечні, немов люди сприймають їх як спокусу і повинні в глибині душі притлумлювати потаємну заздрість до тих, хто тішиться ними” (I, 363). Сама їхня “різноманітність і дивність” (I, 346; також див.: VII, 64) становить загрозливий надмір відмінності, і це спонукає Фрейда порівнювати їх із “гротескними монстрами, що їх малював Брейгель, зображуючи спокуси святого Антонія,

або з довгою процесією зниклих богів і вірних, яку вів Флобер перед очима побожного покутника ["Спокуса святого Антонія"]. Така суміш потребує певного впорядкування, щоб не спантеличити наші чуття" (I, 346; курсив мій. — Дж. Д.).

Фройд нещадний у пошуках збоченості, надто гомосексуалізму, в тих місцях, де звичайно гадають, що її аж ніяк немає, і де ідентичність залежить від цього припущеного браку (якщо бути *цим* означає бути *не тим*, тоді з'ясувати, що ти є *тим*, означає, зрештою, що ти вже не є *цим*). Скажімо, Фройд добачає нерозривний зв'язок між збоченістю й дитинством. Адже діти — не тільки сексуальні істоти, а й їхня сексуальність є, по суті (можна навіть сказати — природно), збоченою (I, 352). Всі діти, каже Фройд, цілком можуть стати гомосексуалістами (VIII, 268)⁹. І навпаки, Фройд знаходить у збоченнях ті риси, в яких їм звичайно відмовляють як в елементі їхньої ідентичності: якщо діти збочені, це ще й ситуація, коли існує така риса, як дитяча невинність, бо діти нічого не знають про самі збочення, і саме тому дитинство, на думку Фрейда, становить період первісної збоченої повноти, натомість дорослу збочену сексуальність слід розуміти як "не що інше, як посилену інфантильну сексуальність, поділену на окремі потяги" (I, 352). Аж ніяк не будучи "тваринними" чи "дегенеративними", збочення насправді інтелектуальні та ідеалістичні:

"Напевне, у зв'язку якраз із найогиднішими збоченнями можна вважати, що психічний фактор відіграє найголовнішу роль у трансформації сексуального інстинкту. Неможливо заперечити, що у випадку збочень був виконаний обсяг психічної роботи, який, попри свій страхотливий результат, еквівалентний ідеалізації цього інстинкту. Мабуть, ніде не можна так переконливо пересвідчитись у всевладності любові, як у таких її перекинуттях. У сфері сексуальності найвище і найнижче завжди перебувають найближче одне до одного" (VII, 75, курсив мій. — Дж. Д.).

Крім того, кохання, аж ніяк не будучи тим, що трансцендентує збоченість, цілком може бути тим, що вивільняє її:

“Закоханість... має силу усувати згнічення й відновлювати збочення” (XI, 95). В іншому місці Фройд характеризує збочення як “плідні” (I, 391). Може, він зумисне прагнув скандалізувати? І, можливо, надто з огляду на згадку (зроблену незадовго до щойно процитованого уступу) про ті збочення, які пов’язані з “лизанням екскрементів або... статевими стосунками з трупами” (VII, 74)? До того ж цей самий уступ прикрашено авторитетом Гете: “Vom Himmel durch die Welt zur Hölle” (“Від небес через світ до пекла”, — “Фауст”, Прелюдія в театрі). В іншому місці Фройд знаходить подібність між сексуальними стосунками з дітьми й сексуальними стосунками з тваринами, бо ці два типи істот обговорено в одному підрозділі. Загалом він не схильний утаємничувати своїх читачів у подробиці (напр., див.: VII, 64–65, 70–73), а його клінічний науковий підхід становить одне ціле з аналізом відрази при збоченнях як “суто традиційної”, нелогічної та нерозумної (VII, 64; VIII, 83–84). Це твердження зумовлює сподівання, що ми можемо й повинні відвернути себе від такого упередження. Але таке сподівання — безперечно наївне, надто з причин, що їх подає сам Фройд, а саме: на його думку, відраза, сором і мораль є фундаментальними психічними принципами культурного устрою (VII, 76, зокрема прим. 1; VII, 75). Крім того, звичайно, він пропонує теорію, яка доводить, що збочення підточують цей устрій. Інколи вражає думка, що Фройд справді мав бажання провокувати, бо певна збоченість властива самій його процедурі, і його претензія на клінічну неупередженість — це почасти щит, прикрившись яким, він здійснює вряди-годи анархічні провокації (див.: VIII, 32).

А коли не думати про них, то навіть на основі цього короткого переказу стають очевидні деякі наслідки з теорії Фрейда. Щонайменше ціла низка провідних бінарних протиставлень, від яких залежить соціальний порядок (духовне / фізичне, чисте / зіпсуте, нормальне / ненормальне), зазнає краху, перетворившись на відносну взаємозалежність, і цей наслідок глибокий і загальний, навіть якщо проблематичний. Але на карту поставлено ще більше: ця теорія набагато

точніше, ніж переважна частина інших теорій, передає складні діалектичні відносини між підпорядкуванням і непідпорядкуванням, і її важливість у цьому аспекті можна тільки збільшити, а не зменшити, якщо ми вирішимо вважати її радше за міфологічну чи алегоричну оповідь, ніж, як стверджує автор, за наукове пояснення людської психосексуальності. Звичайно, вона може містити елементи як тієї міфологічної оповіді, так і наукового пояснення, тож їхня несумісність аж ніяк не применшує її тривожні наслідки.

Фройд, безперечно, вважає, що збочення мають високий підрильний потенціал. Їхня невмирущість і завжди наявна загроза виникнення означають не просто те, що індивіди лишаються або стають вирваними зі звичного порядку, а й те, що цивілізація не спромоглася забезпечити власне відтворення. Коли знову виринають збочення, згнічувальна організація сексуальності, що становить нормальність, "розпадається" (VII, 156). На своєму "шляху до збочення... лібідо відступає від Я та його законів і... зрікшись усієї культури, якої воно набуло під впливом Я... стає непіддатливим" (I, 405–406). У своїх збочених формах сексуальний інстинкт "удається до дивовижних способів, аби успішно подолати опір сорому, огиди, страху і страждань" (VII, 74). З огляду на те, що огида, страх і сором — це вирішальні інтеріоризовані культурні обмеження, механізми, необхідні для збереження соціального порядку за допомогою психічного порядку (VII, 64, 76), цей інстинкт, за словами Фрейда, і справді стає непіддатливим. Цей самий виклик імпліцитно міститься і у Фройдовому первісному визначенні збочення як *поширення або переступу межі* — межі, яку розуміють з огляду чи то на частину тіла, про яку йдеться, чи то на обраний сексуальний об'єкт (VIII, 83); або ж як забороненого повернення до стадії, яку цивілізація та нормальність вимагають від нас проминути. Збочене повернення до цієї стадії означає, що *нормативна мета розвитку підточена тим, що він не пройшов, але мав пройти, аби реалізуватися*. Отже, в такому розумінні збоченням якраз і властива бунтівничість. Цікаво, що тоді, коли вони стають (не)підпорядко-

ваним, яке цілковито усунуло панівне (що під ним слід розуміти гетеросексуальні генітальні статеві відносини, спрямовані на відтворення роду), коли вони цілковито його відкидають і за всіх обставин займають його місце (VII, 75), Фройд уже ладен вважати їх за патологічні¹⁰. Але навіть тоді межу не можна точно визначити, бо насолода й патологія невіддільні:

“Чуття щастя, породжене задоволенням несамовитого інстинктивного потягу, не приборканого з боку Я, незрівнянно інтенсивніше, ніж породжене задоволенням приборканого інстинкту. Нездоланність збочених інстинктів і, можливо, взагалі привабливість забороненого знаходять тут економічне пояснення” (XII, 267).

У таких-от твердженнях інверсії, що характеризують Фройдову теорію, стають найочевидніші: збоченість, яку традиційно уявляють як остаточний вияв неавтентичності й навіть виродження, постає тут як вияв і нове відкриття первісної інтенсивності буття, а може, навіть первісної цілості буття.

Одне слово, Фройд приписує збоченням надзвичайну руйнівну силу: вони підточують, по-перше, генітальну організацію сексуальності, шкодячи, таким чином, усьому процесові нормативного психосексуального розвитку (або поневолення), від якого залежить цивілізація; по-друге, саму сексуальну відмінність разом з усім функціональним аспектом сексуальності, чи то біологічним (відтворення роду), чи то соціальним (сублімацію). Крім того, збоченість “підточує чимало бінарних протиставлень, на які спирається соціальний порядок: перетинає межу, що відокремлює їжу від екскрементів (копрофілія), людину від тварини (зоофілія), життя від смерті (некрофілія), дорослого від дитини (педофілія), насолоду від болю (мазохізм)” (*Silverman. Masochism and Male Subjectivity.* — С. 33). І нарешті, збоченість дає змогу дістати більше насолоди, ніж ті форми організованого бажання, що мають в основі її згнічення (вже не кажучи про саму насолоду переступу), причому цю насоло-

ду може породити те, що, як традиційно вважають, якомога далі відсунуте від неї, тобто від кохання.

Але вирішальне значення має те, що збоченість, на думку Фрейда, незнищенна. Вона виявляється трьома головними способами: для когось у вигляді активної практики; для інших у формі згнічених компонентів неврозів; для третіх — як нестабільно сублимована основа самої цивілізації.

Антагоністичні залежності

Я протиставив Фрейдову теорію збоченості Фелдменовій не на те, щоб повернутися до Фрейда — відновити автентичний голос психоаналізу, — а щоб далі простежити складну історію збоченості й наголосити на деструктивних нападах на нормальність самого Фрейда. Завдяки Фрейдові ми можемо бачити, що концепція збоченості завжди втілювала те, що тепер стало фундаментально деконструктивним (або постструктуралістським, модерністським чи яким завгодно іншим) твердженням: те, що культура позначає як чуже, як украй інше й незмірно відмінне, дуже рідко, а можливо, й ніколи не буває таким. Культура існує у відносинах відмінності з чужим, і ці відносини — це ще й відносини фундаментальної, антагоністичної дискурсивної залежності, найочевиднішої у формі (хоч і не тільки в ній) бінарного протиставлення (“підтримуваної насильством ієрархії” Дериди) та його політично неусвідомленого. *Абсолютно інше нерозривно перебуває всередині.* Джонатан Калер підсумував цей процес із характерною для нього ясністю: “Фройд почав з низки ієрархічних протиставлень: нормальне / патологічне, психічне здоров’я / психічне нездоров’я... усвідомлене / неусвідомлене, життя / смерть”. У кожному випадку перший елемент був інтерпретований як головний, а другий, розміщений на периферії першого, “як небажаний, непотрібний відступ”. Фройд пояснює, про що йдеться в нашому бажанні згнітити другий елемент: “Розуміння маргінального або девіантного елементу стає передумовою розу-

міння начебто головного елементу”, — саме цим і можна пояснити революційний вплив Фрейда (*Culler. On Deconstruction.* — С. 160–161).

Калер підступає до Фрейда з боку (і задля) практики певної витонченої форми деконструкції, і я підозрюю, що Фрейд заходить далі, ніж припускає Калер¹¹. Фрейд, зрештою, доводить не тільки те, що цивілізація розуміє себе через збоченість, а й те, що збоченість завдяки сублімації лишається складовою частиною цивілізації. Знову використавши приємно недоречне порівняння зі зростанням, можна сказати, що цивілізація закорінена у збоченості. Індивід не стає, а лишається збоченим; іншими словами, кожен член спільноти колись був і в певному вирішальному розумінні лишається й досі за межами спільноти; кожен, хто шанує закон, лишається його переступником. Якщо, як стверджують, і, мабуть, найпереконливіше Жаклін Роуз, значення психоаналізу полягає в його поясненні, що ідентичність неминуче є нестабільною, тоді це пояснення найдокладніше викладено у Фрейдівій теорії збочень. На кожній стадії збоченість є тим, що проблематизує психосексуальні ідентичності, на які спирається наша культура.

Якщо культура знову й знову заперечує провідне становище збоченості, вдаючись до безкінечної демонізації вочевидь збоченого, не менш слушно, що збочена динаміка як розкриває, так і підточує подвійний процес заперечення і зсуву, що є наслідком демонізації. Збоченість у формі збоченої динаміки руйнує бінарну структуру, наслідком якої вона була спершу. Фрейд блискуче визначає ці процеси на основі вивчення психіки, і його категорії пропонують спосіб аналізу їх на основі соціальних уявлень, і тут я маю на увазі передусім його концепції згнічення, відкидання, заперечення й розколу. Одне з найпрозорливіших пояснень подано в його статті “Про згнічення” (1915):

“Об’єкти, яким люди віддають найбільшу перевагу, їхні ідеали походять від тих самих сприйнять та відчуттів, що й об’єкти, до яких вони відчувають найбільшу огиду, і... спершу вони відрізня-

лися одні від одних тільки незначними модифікаціями... Фактично... первісний представник інстинкту міг розколотися навпіл, одна частина зазнала згнічення, натомість друга, і то внаслідок саме цього тісного зв'язку, зазнає ідеалізації" (XI, 150; курсив мій. — Дж. Д.).

Вирішальне значення мають і пояснення Фрейда, що заперечення завжди пов'язане з одночасним визнанням запереченого (XV, 438–440) і з дією того, що він називає реактивним підсиленням:

“Протилежні думки завжди тісно пов'язані одна з одною і часто спаровані так, що одна думка надміру інтенсивно усвідомлена, а її відповідник згнічений або неусвідомлений. Цей зв'язок між двома думками є наслідком процесу згнічення” (VIII, 89; пор.: *Stallybrass, White. Politics and Poetics.* — С. 189–190).

Як ми вже бачили, таке заперечення містить, на думку Фрейда, незнищений відбиток запереченого. Заперечення полегшує контрольоване повернення згніченого: зміст згніченого образу чи ідеї може пробити собі шлях до свідомості за умови, що він заперечений (XI, 437–438).

Такими є процеси, які витворюють збочення і які, своєю чергою, дестабілізовані збоченою динамікою і парадоксальним збоченим. Збочена динаміка, крім того, розкриває зсув як один з головних інструментів згнічення, заперечення та відкидання й сама функціонує на основі зсуву. Фактично цілком може бути, що з усіх Фрейдових концепцій концепція зсуву — найдоречніша у сфері культурної політики¹². Проте небажання самого Фрейда використовувати цю концепцію таким чином відображене в розповіді, повтореній у кількох його працях:

“У селі жив коваль, що скоїв тяжкий злочин. Суд постановив: злочин треба покарати; та оскільки в селі був один коваль, і без нього годі обійтися, зате село мало аж трьох кравців, одного з них повісили замість коваля” (I, 209; також пор.: VI, 267 та XI, 385–386).

Використовуючи цю розповідь як конкретний приклад того, як працює зсув, Фройд характеризує її як жарт. Не бажаючи ослабити його гумор, можна додати, що це ще і влучний приклад соціально-політичної роботи зсуву, і сам Фройд десь в іншому уступі переконливо підтримує це твердження; ця розповідь доводить, каже він, що “покарання можна здійснити навіть тоді, коли воно не дістається винному” (XI, 386). Але й тут, здається, Фройд не схильний іти за цією своєю думкою аж у соціально-політичний вимір, зводячи її лише до ілюстрації, яка показує дію індивідуального психічного механізму (способу, яким невротичні дії помсти можуть бути спрямовані проти не тих людей).

Якщо Фройдова теорія збоченості провіщає фундаментальний принцип постструктуралізму й постмодернізму, до Фройдова історія збоченості засвідчує динаміку, яку ідентифікують і Фройд, і постструктуралісти. Саме досліджуючи до-Фройдову історію цієї динаміки, можна виразно помітити обмеженість Фройдової моделі зсуву. Фройд пояснює зсув сексуальності в культуру, зокрема через сублимацію. Але зсув *відбувається ще й іншим способом*: як ми бачили вище, в розділах 8–10, а надто у п’єсі “Отелло”, соціальну кризу й конфлікт безмежно зсувають у сексуальність. І цей різновид зсуву може бути набагато важливішим. Безперечно, саме тому найголовніше завдання сексуальної політики нині полягає в тому, — а для декого це буквально питання життя і смерті, — аби визначити контури цього зсуву політичного в сексуальне (на відміну, наприклад, від визволення сексуального). А для цього завдання конче необхідно з’ясувати й розвинути концепцію збоченої динаміки.

“Цивілізована” сексуальна мораль і соціальна критика

Фройдова теорія містить і другий парадокс збоченого, визначений у розділі 8: ми створені з забороненим бажанням. Але таке бажання у Фрейда більшою мірою природне, ніж

неприродне, це саме той сумнозвісний “елемент непереможеної природи” (ХІІ, 274). Такий його статус спричиняє інверсію “трагічної онтології”: на думку Гревіля, висловлену в його “Chorus Sacerdotum” (див. вище, розділ 9), ми створені хворими, і нам велено бути здоровими; на думку Фройда, ми створені здоровими, і нам велено стати конформістами способом, який призводить до хвороби. Найочевидніше це твердження проступає в статті Фройда “«Цивілізована» сексуальна мораль і сучасні нервові хвороби” (1908), яка є ще й одним з найцікавіших місць, де його розповідь про психосексуальність почасти переходить у соціальну критику і знову повертає мене до суперечності, властивій самій цивілізації (на відміну від суперечності між цивілізацією та інстинктами), про цю суперечність згадано вище. Я підступаю до розгляду цієї статті, нагадавши про одну елементарну, але важливу критичну заувагу з приводу теорії Фройда.

Про Фройда сказано, що, коли, на його думку, індивід є “внутрішньо поділеним, виснаженим двозначністю, сповненим по самі вуха суперечністю та конфліктами”, сам учений “аж ніяк не спробує поглянути на суспільство в тому самому світлі”, і це тому, що, “як і більшість інших психологів, котрі спробували узагальнити свої концепції до соціальної теорії... він спирався на загальновизнану модель суспільства” (*Connell. Which Way is Up?* — С. 11). А проте, пише далі Конел (і тут він покликається на аргумент, висунутий ще 1937 р., — *R. Osborne. Freud and Marx*), Фройдіві теорії фундаментально діалектичні, учений зосереджується на суперечності і трансцендентності й використовує концепції, які, по суті, критичні та підірвні (с. 15, 13). Тією мірою, якою Фройдіві теорії діалектичні (а про це вже можна сперечатися, бо все залежить від того, який текст вибрати), найочевидніша ця діалектичність у його поясненні збочень. Динаміка збоченості, яку він окреслює, справді стає суперечливою в діалектичному розумінні, а отже, позначає один з тих важливих розривів, де теорія Фройда раптом породжує висновки, що становлять виклик матеріалістичному аналізу.

ві. Але, оскільки розрив, про який ідеться, стався тут, у зв'язку з сексуальною збоченістю, це якраз те місце, де матеріалістичні критики традиційної позиції найменше сподівалися (чи прагли) знайти його.

У статті ««Цивілізована» сексуальна мораль» зосередженість Фрейда на невдачі згнічення пересувається з індивідуальної сфери на соціальну; іншими словами, від інстинктивного потягу, що опирається згніченню, — “неподатливої... природженої конституції” індивіда (ХІІ, 39) — до соціальних сил, які перешкоджають згніченню. Почасти це відбувається ще й паралельно з переходом уваги від психо-сексуальної патології до соціальної дисфункції. Фрейд доводить, що “цивілізована” сексуальна мораль, тобто сексуальна мораль, накинута сучасною цивілізацією і підтримувана в ній з метою забезпечити її виживання, призводить до дедалі більшої кількості неврозів та відступів. Він розрізняє тут три еволюційні стадії розвитку цивілізації (“kultur”): “Перша, коли сексуальний інстинкт можна вільно реалізовувати, незважаючи на цілі розмноження; друга, коли пригнічені всі сексуальні інстинкти, крім тих, що служать цілям розмноження; третя, коли дозволеною сексуальною метою є тільки *законне* відтворення роду. Ця третя стадія відображена в нашій теперішній «цивілізованій» сексуальній моралі” (ХІІ, 41).

Сучасна цивілізація наполегливіше, ніж будь-яка інша цивілізація, вимагає високого рівня сексуального згнічення, енергія сексуальних інстинктів має бути “зсунута” (с. 39–40) чи сублімована в активну або вищу культурну діяльність і розвиток. Але існує межа ефективного функціонування такої системи, і на практиці результат полягає в тому, що, уникаючи тиску на користь сублімації, індивід може повернутися до збочень та інших форм відступу, які суперечать вимогам цивілізованої сексуальної моралі. А головне полягає в тому, що такі відступи підточують шлюб — інституцію, яка посідає центральне місце в системі цієї моралі. Фрейд характеризує цивілізовану сексуальну мораль як незмірно шкідливу, і не тільки для індивіда, а й для соці-

ального порядку, бо раціональна причина існування тієї моралі полягає в захисті та увічненні цього порядку (див., зокрема, с. 47–48); Фройд знову говорить про десублімовані збочення не тільки як про звичайну альтернативу цивілізованої сексуальності, а й про силу, яка вкрай ворожа й цивілізованій сексуальності, і соціальному порядку, що його підтримує ця сексуальність.

Фройд також докладно обговорює роль сексуального згнічення у спричиненні неврозів. Неврози знову-таки охарактеризовано як негативний аспект збочень, “бо в неврозх збочені імпульси, будучи згніченими, виявляються, походячи з неусвідомленої частини свідомості: адже неврози містять ті самі тенденції, дарма що у стані «згнічення», що й справжні збочення” (с. 43). Згідно з цією моделлю, неврози слід розуміти як невіддале згнічення збоченості, і ця невдача має не менш шкідливі наслідки і для індивіда, і для цивілізації, ніж саме збочення в несублімованій чи десублімованій формі:

“Я мушу наполягати на погляді, що неврози, хоч яка їхня сила і хоч де вони виявляються, завжди спромагаються звести нанівець цілі цивілізації, і таким чином вони справді виконують роботу згнічених психічних сил, що ворожі цивілізації” (с. 54; курсив мій. — Дж. Д.).

Але є й інші риси, властиві цій деструктивній боротьбі між бажанням і мораллю. Фройд стверджує, що “психічна вартість сексуального задоволення зростає разом із неспроможністю задовольнити його” (с. 45). Можна сказати, що згнічення дає ефект, протилежний сподіваному, радше посилюючи, ніж зменшуючи чи трансформуючи бажання. Фройд висловлює думку й про те, як відбувається дисфункція на структурному рівні і в самому суспільстві, і в окремому індивіді. Він починає свою статтю, подаючи розлогі цитати, які належать кільком “видатним спостерігачам” (с. 35), про зв’язок між дедалі більшою кількістю нервових захворювань і дедалі більшим тиском із боку сучасного ци-

вілізованого життя. Сам Фройд у своїй статті наголошує на головній причині неврозів, а саме: на дедалі більшому тискові, спрямованому на зречення і сублімацію бажань в інтересах цивілізації. Як і можна було сподіватися, це твердження узгоджується з поданими судженнями процитованих авторитетів, за винятком тільки першого з них, В. Ерба, що заявляє, ніби сучасна цивілізація радше збуджує, ніж згнічує бажання. Ось слова Ерба, що їх наводить Фройд:

“Міське життя невпинно стає все складнішим і неспокійнішим. Виснажені нерви шукають відпочинку в дедалі інтенсивнішій стимуляції і вкрай пікантних насолодах, але внаслідок цього виснажуються ще дужче. Сучасна література здебільшого зосереджена на найсумнівніших проблемах, які розворушують усі пристрасті, заохочують чуттєвість і жадобу насолод, прищеплюють зневагу до кожного фундаментального етичного принципу та кожного ідеалу. Вона ставить перед уявою читачів патологічні постаті й проблеми, пов’язані з психопатичною сексуальністю, революційністю та іншими темами” (с. 35–36).

У цьому твердженні вочевидь проступають політичні припущення та вартості, а ще більшою мірою — в розлогішій цитаті Ерба, яку подає Фройд¹³, проте до моїх інтересів аж ніяк не входить навіть намагатися визначити, хто з них має слушність. Головне полягає в тому, що одним з елементів Фройдової аргументації є думка, мовляв, сучасна цивілізація активно витворює те, що, на думку Фрейда, вона змушена згнічувати й сублімувати задля свого виживання. Це відбувається як на індивідуальному рівні — бажання посилюється розчаруваннями, — так і на соціальному: суспільство і збуджує, і згнічує бажання.

Отже, те, про що пише Фройд, — це своєрідний поворот згнічувальної функції, тож виникає майже протилежний ефект, і то не випадково, а необхідно, внаслідок логіки розвитку самої цивілізації, коли вона доводить себе майже до точки дисфункції. В результаті те, що культура “повинна” згнічувати, вона фактично починає створювати, і створює його безпосередньо в самому акті згнічення. Виникають на-

пружені діалектичні відносини між згніченням і збоченістю, і саме в цьому пункті Фройд висвітлює один вирішальний вимір збоченої динаміки. Саме тут доцільно порівняти Фройда і Фуко, радше ніж контрастно протиставити їх, і не останньою чергою тому, що стаття “«Цивілізована» сексуальна мораль” — це ще й чудовий коментар на процес утвердження влади і її підточування та обмеження: згідно з теорією Фройда, культура розвивається до точки, де вона починає створювати замість сублімації збоченість; вона збуджує те, що повинна приховувати, ізолює те, що має поглинати, надає незалежного існування тому, що повинна трансформувати. А якщо це призводить радше до неврозу, ніж сублімації, культура фактично руйнує індивідуальність, яку вона мала формувати. В таких випадках можна сказати, що влада справді сама себе підточує, і то якраз намагаючись запобігти такій ситуації¹⁴.

Збережені згнічення

Статті “«Цивілізована» сексуальна мораль” властива оманлива легкість. Вона читається так легко, що спершу можна не помітити, наскільки повно Фройд репрезентує погляд на суспільство й на індивідуальність як на сутності, що перебувають у стані глибокого й негативного конфлікту. Відповідно до цієї точки зору, існує й певна двозначність у ставленні до сексуальних відступів. На перший погляд, ставлення Фройда до відступів у цій статті пов’язане з набагато категоричнішим осудом, ніж у інших його працях. Він стверджує, що автоеротичні, “сурогатні” сексуальні практики, як-от мастурбація, “роблять схильними до численних неврозів та психозів, які є передумовою зворотного розвитку сексуального життя до його інфантильної форми” (с. 51). Тут телеологічний погляд на психосексуальний розвиток починає видаватися нормативним не тільки в описовому розумінні. Далі про мастурбацію Фройд каже, що “у фантазіях, які супроводять задоволення, сексуальний об’єкт під-

несено до ступеня довершеності, яку не так легко знайти в реальності” (с. 51). Про іншу збочену активність він каже, що вона “гідна осуду з погляду етики, бо позбавляє серйозності стосунки кохання між двома людьми і зводить їх до приємної гри, яку здійснюють без жодного ризику й жодної духовної участі” (с. 52).

У цих останніх двох цитатах цікаво те, що Фройд і обстоює “цивілізовану” сексуальну мораль, і підточує її. Така збочена динаміка стає елементом його пояснень. Навіть якщо відступи засуджені, він ускладнює свій осуд тим, що приписує фантазійному світові мастурбації своєрідний ідеалізм, а міжособистісним збоченням — грайливість. Кого, зрештою, не спокусить перспектива сексуальності, вільної від серйозності, ризику й духовної участі? Фройд додає заувагу одного “дотепного автора”, мовляв, “злягання — не більше ніж незадовільний сурогат мастурбації” (с. 51). Він захищається, характеризуючи цю заувагу як цинічну, дотепну інверсію істини. А фактично це не більше, ніж висновок з його власної теорії, не так інверсія істини, як справжня інверсія. Коли не зважати на іронію та двозначність, ця стаття — це ще й цілком безпосередня критика цивілізованої сексуальної моралі та її санкціонованої форми — гетеросексуальності. Фройд наполягає, що вона вкрай руйнівна для стосунків навіть (чи надто) у шлюбі, й зокрема для жінок; нижчий розвиток інтелекту, приписаний жінкам, він пояснює “гальмуванням мислення, зумовленим сексуальним згніченням” (с. 50–51). За словами Джона Флетчера, ця стаття зображує “гетеросексуальність як лікарняну палату психічних калік і ходячих поранених, чоловічої імпотентності й жіночої фригідності” (*Fletcher. Psychology and Gay Theory*. — С. 93–94), і то такою мірою, що й сам Фройд був змушений зауважити: “Цілком можна порушити питання, чи наша «цивілізована» мораль варта такої жертви” (с. 55). Фройд, крім того, вважає, що коли чоловіки можуть уникнути згнічення через збоченість, жінки постають перед неминучістю неврозів. Водночас його пояснення, чому це так, — мовляв, їм властивий слабший сексуальний інстинкт (с. 43) і

вони менш здатні до сублімації (с. 47), — виразніше, ніж будь-що інше в цій статті, нагадують нам про обмеженість психоаналітичної теорії сексуальної відмінності.

Фройд висловлює майже зневагу до сексуальної стриманості, що, як він не раз пересвідчувався, продукує “добро-звичайних недолугих істот, що згодом губляться у великій масі людей, які мають тенденцію всупереч власній волі коритися проводу з боку сильних індивідів” (с. 48–49). А ще Фройд засвідчує насилу приховану повагу до людей, які відмовляються стати конформістами у сексуальних питаннях, перетворюючись таким чином “в очах суспільства у «злочинців», — хіба що їхнє соціальне становище або їхні виняткові спроможності дають їм змогу піднятися над суспільством як видатна людина, як «герой»” (с. 39). Відповідно до цього, Фройд виявляє менше симпатії, ніж можна було сподіватися, до тих, що “прагнуть бути шляхетнішими, ніж дозволяє їхня конституція”, і тому стають жертвою неврозів. А потім іронічно додає, що “вони б мали більше здоров'я, якби для них було можливим бути менш достойними” (с. 43). А за кілька років він висловився вже відверто: “Збоченці, які мають змогу дістати задоволення, не часто стають об'єктами аналізу” (X, 184). Крім того, Фройд недвозначно заявляє, що це очевидна соціальна несправедливість, коли мораль повинна вимагати від кожного тієї самої поведінки в сексуальному житті. Така критика цивілізованої сексуальної моралі робить вірогідними заяви тих, хто вбачає у працях Фрейда “глибоко приховане обстоювання свободи сексуальних виявів” (*Connell. Which Way is Up?* — С. 8–9); в іншому місці Конел, підтримуючи Фрейда, зауважує: ще зі статті “Вовкулака” (про цю розвідку згадано на початку цього розділу), де вперше спостережено такий феномен, стає зрозуміло, що згнічення “гомосексуальних почуттів” призводить до перемоги “віри в побожність над бутівливістю критичного дослідження”. Це вкрай слушне твердження, надто коли взяти до уваги, що більшість праць Фрейда належать до цієї другої категорії і часто були безпосередньою критикою першої. Проте немає потреби напо-

лягати, ніби Фройд зумисне писав текст, який підточував усталені погляди. Може, й зумисне, а може, його мета полягала у стратегічній двозначності, що відображувала амбівалентність. Головне полягає в тому, що, усвідомлено чи ні, динаміка, яку він визначив і в індивіді, і в самому соціальному порядку, знайшла свій шлях у його власний текст як результат того, що він “з’ясував” про збочення та їхнє згнічення й сублимацію.

Примітки

¹ Див., зокрема, докладне вид.: Lewes. The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality.

² Пишучи 1948 р., Кінсі та інші дослідники зазначали, що попередні так звані “наукові” класифікації збочень, вироблені піонерами сексології, “були майже тотожними з теологічними класифікаціями та моральними судженнями англійського загального права XV ст. А вони, своєю чергою, принаймні тією мірою, якою йдеться про секс, спиралися на середньовічне церковне право, що було тільки новішим варіантом постулатів античних грецьких та римських культів і талмудичного права” (Kinsey et al. Sexual Behavior. — С. 202; також див.: Weeks. Sexuality. — С. 70).

³ Одним зі свідчень збереження метафізики в сучасній подобі є характеристика гомосексуального як “кривого”, а гетеросексуального як “прямого”. Оксф. сл. як одне зі значень слова “кривий” (“bent”) подає “збочений; спец. гомосексуальний” і цитує уступ із вид.: MacInnes. Absolute Beginners. — 1959.

⁴ Нормативні уявлення про людську природу зберігаються навіть у радикальному психоаналізі. Яніс Габрієл говорив про це у зв’язку з доробком двох фрейдистів-радикалів: Вільгельма Райха та Еріха Фрома. Кожен з них, хоч і по-різному, утверджував погляд, що “визволення людини вимагає тільки (!) революції соціального базису й надбудови, а також психічної надбудови”; йому немає потреби зачіпати весь важливий “психічний базис”, це джерело необхідної доброти й революційного потенціалу людської натури. Таким чином, стверджує Габрієл, і Райх, і Фром утверджують “людську суть у кожному індивіді, абсолютно не занецижену суспільством; людську натуру можна виявити в далеких глибинах душі індивіда”, а сама ця душа не зазнавала впливу суспільства. (Див.: Gabriel. Freud and Society. — С. 191.)

⁵ Лише однією з аказівок на це відкидання є фактичний брак пояснень збоченості в обов'язкових підсумках поглядів Фрейда, які подають у передмовях, коли автори використовують психоаналіз у теоріях літератури та культури (див., напр.: *Eagleton. Literary Theory*). Це може бути пов'язане з тим, що, як гадає Лео Берсані, складність і темність деяких недавніх повернень до Фрейда, — скажімо, в Лакана, — надали, мабуть, Фрейдові певної інтелектуальної респектабельності, обминувши деякі з найконсервативніших елементів Фрейдового доробку, — наприклад, фаллоцентризм, категорію неврозу і нормативне уявлення про психосексуальний розвиток (*Bersani. The Freudian Body*. — С. 2). Що стосується збоченого, тут є винятки, які радше спонукають до роздумів, ніж подають сформовану картину, а втім, вони однаково корисні. Скажімо, Брукс, ідучи за Роланом Бартом у його праці "S/Z", заявляє, що "дослідження внутрішньої значеннєвої структури тексту можуть засвідчити, що вся література за самою своєю природою є, по суті, збоченою" (*Brooks. The Idea of a Psychoanalytic Criticism*. — С. 7–8).

⁶ На певному етапі своїх досліджень Фрейд розрізняв два види гомосексуалізму, потім зробив відмінність між ними не такою гострою, а згодом, у "Вступі до психоаналізу" (1915–1917), знову класифікував гомосексуалізм як збочення (див. т. XV, с. 222, де він заявляє, що гомосексуалізм — найважливіше зі збочень і тому навряд чи заслуговує такої назви). Такі зміни, напевне, свідчать, що Фрейд і усвідомлював значення гомосексуалізму, і ще дотримувався думки, що збочення патологічні радше за свою сутність, ніж принагідно. Луїс вважає, що Фрейд визнавав різницю між гомосексуалізмом і збоченням (*Lewis. The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*. — С. 29–30).

⁷ Роджер Скратон поділяє збочення на зоофілію, некрофілію, педофілію, садомазохізм, гомосексуалізм, інцест, фетишизм, мастурбацію і цноту (*Scruton. Sexual Desire*. — Розд. 10, а також див. нижче, розд. 17).

⁸ Фрейд знову наголошує на центральній позиції гомосексуалізму "в межах" гетеросексуальності у примітці до "Трьох розвідок", доданий 1915 р.: "Лібідинозна прив'язаність до осіб тієї самої статі відіграє не меншу роль як чинник нормального психічного життя і більшу роль як рушійна сила хвороби, ніж така прив'язаність до протилежної статі" (VII, 56–57).

Крім того, Фрейд припускає, що сублімований гомосексуалізм може відігравати свою роль у батьківстві, і ось що він

каже про Шребера, одного зі своїх найславніших пацієнтів: "Його шлюб, що, за його словами, в інших аспектах був щасливим, не дав йому дітей, а надто не дав йому сина, який міг би втішити його за втрату батька й брата і на якого він міг би *вливати* свої незадоволені гомосексуальні почування" (IX, 194; курсив мій. — Дж. Д.).

¹⁰ Уявлення, що сексуальний відступ пов'язаний із непогамовною збоченою частковістю, дуже поширене. Джордж Стейнер покликається на нього, пишучи про Жене: "У Жана Жене немає такої повноти, [як у Пруста]. Навпаки, йому притаманне непогамовне прагнення частковості" (*Steiner. On Difficulty*. — С. 121–122). Тут відчувається відлуння давнішого, набагато повнішого критерію зла. Августин стверджує, що гордоші, причина всього зла, — це відвертання від повноти Господа до частковості Я. Але у Фрейда, на відміну від Августина, частковість збочення — це не обов'язково менше, ніж ціле, бо збочення зберігає свій зв'язок із поліморфно збоченим, первісною простотою буття; крім того, воно кидає виклик "межі", приписаній культурно впорядкованій сексуальності, заступивши відтворення роду насолодою. Повнота може лишатись ідеалом, але для багатьох, хто дотримується Августинової традиції, деякі види повноти, — скажімо, культурного, сексуального й расового розмаїття, — нестерпні. Але, знову-таки, ненависть до сексуального нонконформізму і страх перед ним пов'язані з іншими, і то ширшими різновидами страху, наприклад, страхом, що завелике розмаїття виснажить наші ресурси, заповнить наш простір, відверне нас від зусиль, необхідних для прогресу, порушить дисципліну та порядок соціальної організації. В таких страхах стає надто очевидним, що ті способи організації і прогресу, які цінує наша культура, вимагають, здається, не тільки "розумних" форм контролю та відкидання, а й їхніх параноїдних відповідників.

¹¹ Деконструкція може з'ясувати найбільше, коли трактувати її як практику відступу і збоченості; див. працю Дериди "My Chances/Mes Chances", де він характеризує відступ як міфологію (у вид.: *Smith, Kerrigan* (ред.). *Taking Chances*, особливо с. 6), а також його міркування про додаток на основі збоченості у праці "Grammatology", особливо с. 144–152.

¹² Навіть Девід Е. Стенард, один з найнепоступливіших критиків Фрейда, визнає важливість Фрейдової концепції зсуву, що, на його думку, є однією з небагатьох Фрейдових концепцій, які

бодай найменшою мірою витримали суворий іспит емпіричного дослідження (*Stannard. Shrinking History.* — С. 94, 107).

¹³ Аналіз відносин цивілізації і збоченості постає і в дискусії про те, чи збоченість спадкова, а чи породжена середовищем. Як зазначає Саловей у своєму докладному огляді цієї дискусії, то була ще одна стадія безкінечної боротьби між природою і вихованням (*Sulloway. Freud.* — Розд. 8: *Freud and the Sexologists*, особливо с. 288).

¹⁴ Не даючи оцінки Фройдівій теорії, можна зауважити, що вона вочевидь не вимагає такої діалектики. Напевне, можна було б аргументовано доводити, що, коли цивілізація зміцнюється, її згнічувальні та сублімаційні тенденції можуть радше пом'якшитися, ніж посилитись. По суті, радикальні фройдисти і стверджують щось таке.

Розділ 12

Деконструкція Фрейда

Можуть з'явитися й інші ускладнення,
але їх дуже легко вкласти в загальну схему.

Freud. Dora. — VIII. — С. 90.

Фрейд визнав, що його теорія *потребує* гомосексуалізму: “До того, як я дізнався про значення гомосексуальних почувань у психоневротичі, я часто заходив у безвихідь при лікуванні своїх пацієнтів або ж був цілком спантеличений” (VIII, 162). Але якою мірою він справді відкрив ці “гомосексуальні почування”? Може, Фрейд просто створив те, чого вимагала його теорія? Можна сказати, що він наполовину відкрив їх і більше ніж наполовину створив їх, — навіть якщо тільки для реєстрації їхнього парадоксального, надмірного й часто небезпечного статусу в психоаналітичній теорії. Хай там як, одного разу прикликаний, “гомосексуалізм” і далі проблематизує не тільки панівні категорії сексуальної нормальності, — це те, чого Фрейд вочевидь вимагав від неї, — а й теорію, яка потребувала його і поштовх до розвитку якої дало його відкриття. У цьому розділі я й розгляну, яким чином гомосексуалізм здійснював таку проблематизацію — чи то самостійно, чи то як складова частина збочень.

Лео Берсані писав: “Як протитрута від викривальних одкровень, властивих психоаналізу як найвищадливішій сучасній техніці визначення і контролю бажання”, виник рух, спрямований на деконструкцію Фрейда, рух, який спонукає думати, що наївно вважати, ніби “здебільшого він каже те, що йому вочевидь здавалося, ніби він каже” (*Bersani. The Freudian Body. — С. 1–2*). Але, шукаючи загалом якоїсь непослідовності або ж провокуючи її, шукаючи розриву, який

яскраво свідчитиме про щось, приховане всередині, деконструкція відроджує нині вже застаріле значення слова “discoherence” (див. вище, розділ 6) — значення, на яке завжди натякала збочена динаміка; саме цією мірою деконструкція є внутрішньо збоченою процедурою, для якої гомосексуалізм — напрочуд придатний об’єкт. Перше ніж далі досліджувати цей сповнений інтриги зв’язок між гомосексуалізмом, збоченістю і деконструкцією, у зв’язку з Фройдом виникає ще одна проблема, що має більш земний характер, проте не менш важлива. Це проблема тертя між теорією і свідченнями.

Деконструкція Фрейда (1): теорія проти свідчень

Один зі способів, якими гомосексуалізм спричиняє проблему для психоаналізу, цілком безпосередній: дещо з того, що Фройд відкрив згодом завдяки своїй теорії, просто не вкладається в його теорію. Отож тут необхідно пригадати Фройдову відданість емпіричним свідченням, хоч якими вони можуть видаватись неадекватними. Теорія психоаналізу, як нагадав Фройд своїм читачам 1919 р., ґрунтувалася на спостереженні (X, 192). Крім того, він наполягав на реєстрації й визнанні культурних та індивідуальних відмінностей; ми бачимо, як він погоджується з Ференці, що велика кількість різних умов була “звалена до купи в ім’я гомосексуалізму”, і, можливо, визнаючи розмаїття, схвалює і пропозицію Ференці, що термін “гомоеротизм” кращий за “гомосексуалізм” (VII, 58). Крім того, Фройд схвалює заміну патологічної теорії збочень антропологічною (VII, 50) і здебільшого посилається на історичну перспективу, кидаючи виклик традиційним упередженням проти гомосексуалізму (напр., VIII, 83–84). Саловей стверджує, що Фройд не тільки був добре ознайомлений з антропологічним рухом своєї доби, а й брав у ньому активну участь (*Sulloway. Freud.* — С. 318).

Але у працях Фрейда з’являється й сумнів у адекватності його теорії у зв’язку з культурним розмаїттям, яке відкрила

антропологія, і, мабуть, його власним досвідом, клінічним та іншим¹, що міг бути обмежений, як і сама його теорія. Подекуди його теорія не може адекватно пояснити це розмаїття, особливо тоді, коли йдеться про гомосексуалізм. Скажімо, Фройд стверджує, що сексуальна мета гомосексуалістів діє “способом, ще досі незрозумілим”; такі зауваги про гомосексуалізм розпорошені в усіх його працях: “Чому деякі люди стають гомосексуалістами... ми, по правді, не здатні пояснити” (VII, 354); “Психоаналіз ще не дав повного пояснення походження інверсій, проте...” (VII, 56, прим. 1910; див. також: VII, 57, прим. 1915; VII, 58–59; VII, 167).

1920 р. Фройд пише про “різні форми гомосексуалізму, які, до речі, є дуже розмаїтими” (IX, 376; курсив мій. — Дж. Д.). Фактично таке розмаїття ніколи не є випадковим, просто у психоаналізі на нього не зважали, бо дуже важко примиритися з деякими його знахідками і часто трансісторичними категоріями. Відкидаючи стереотипи гомосексуального й гетеросексуального, Фройд просто зауважує: “Досвід... доводить протилежне”, — а трохи згодом додає: “Тамішня гомосексуалізму... аж ніяк не така проста, як її здебільшого характеризують у популярних поясненнях” (IX, 398; курсив мій. — Дж. Д.). Ця остання заувага добре ілюструє різні наслідки теорії Фрейда: з одного боку, визнання, що розмаїття суперечить припущенням про упередження; з іншого боку, схильність зображувати гомосексуалізм як таємницю, а отже, спонукати до дальших хибних уявлень, тепер радше наукових, ніж популярних. Але, можливо, ця таємниця — проблема гомосексуалізму тільки у психоаналізі й для психоаналізу².

У Фрейда виразно проступає тертя між визнанням реального гомосексуального розмаїття і прагненням концептуально організувати його в межах теорії бажання, яка вдвічі ускладнює проблему³ і спонукає Фрейда до непослідовності. Одна така непослідовність надто вже очевидна. Як ми бачили, головний висновок із теорії Фрейда полягає в тому, що десублімована, незгнічена збоченість призводить до руйнування цивілізації. Якщо неврози — це негативний ас-

пект збочень, а збоченець досягає психічного здоров'я коштом відмови від сублімації або здійснюючи десублімацію, тоді способом, у якому відлунює біблійне уявлення, мовляв, сексуальність, не присвячена відтворенню роду, — це втрата сімені (розкидання його серед каміння), збоченець поширює несоціалізоване лібідо коштом соціального порядку. Принаймні активний збоченець не менш “безвартісний для суспільства”, ніж невротик (XII, 43).

Проте, всупереч цьому твердженню, Фройд кілька разів робить емпіричне спостереження, що активні гомосексуалісти можуть бути дуже цивілізованими (див.: I, 345; VII, 49; VIII, 84; X, 208). Крім того, він припускає зв'язок між цим фактом (бути цивілізованим — “соціальне чуття”: X, 208) і “новим механізмом” (ще одним!) етіології гомосексуалізму, а саме: “Не так уже й рідко він виникає внаслідок раннього подолання суперництва з [іншими] чоловіками” (X, 208). До того ж Фройд міркує про “дивовижний факт, пояснення якого може завести нас дуже далеко”: “Гомосексуальне кохання набагато сумісніше з груповими зв'язками, навіть коли набирає форми безперешкодних сексуальних поривів” (XII, 176; пор.: XI, 96; XI, 377), і зауважує, що “деякі гомосексуалісти” відносно вільні від анального типу, тобто схильності до ошадливості, порядку і впертості, — схильності, що є “реактивною формацією, або протидією”, породженою згніченням анального еротизму (VII, 215, 211).

Фройд, здається, помічає цю непослідовність у погляді на незгнічену чи несублімовану збоченість як на шкідливу для суспільства, тоді як реальні гомосексуалісти мають більшу, ніж звичайно, соціальну зорієнтованість, і робить спробу, радше непереконаливу, розглянути цю непослідовність наприкінці другої статті — “Деякі невротичні механізми ревнощів, параної і гомосексуалізму”: “В гомосексуалістів із яскраво вираженими соціальними інтересами, здається, не здійснене повністю відокремлення соціальних чуттів від вибору об'єкта” (X, 208). Отож видається, що, згідно з теорією Фройда, активний гомосексуаліст, який бере активну участь у суспільному житті, — це певна супере-

чність (пор.: *Hocquenghem. Homosexual Desire.* — С. 96). Отже, заковика ніколи не полягала в самій теорії, не здатній пояснити якісь нові свідчення, а чаїлася ще й там, де сама теорія ставала внутрішньо непослідовною, де гомосексуалізм починав спростовувати те, що він спершу підтримував. Якщо, як стверджують Лапланш і Понталіс, “брак послідовної теорії сублімації лишається однією з прогалин психоаналітичного мислення” (*Laplanche, Pontalis. The Language of Psychoanalysis.* — С. 433), цей брак почасти є наслідком суперечності, яку становить активний гомосексуаліст із сильними соціальними почуттями, а прикладів такої суперечності є дуже багато навіть у сфері “офіційної” історії.

Навіть коли й так, я аж ніяк не прагну висувати надто поквапні звинувачення в теоретичній непослідовності, якщо тільки ми уникнемо недооцінки тієї міри, якою ця непослідовність пов’язана з Фройдовою раціональною і, якщо мовити з погляду історії, прогресивною прихильністю до емпіричних фактів. Берсані зневажливо говорить про “вартівих емпіризму в Американській психоаналітичній асоціації”, і то цілком слушно. Перед лицем очевидної обмеженості емпіризму, як його трактують у таких інституціях, існувала тенденція спирати все на теоретичні міркування. Але сама теорія не рятує підпорядкованого від репресивних та експлуататорських виявів панівного. Невідступне піклування про свідчення, надто свідчення культурної своєрідності й культурної відмінності, та прагнення раціонально оцінювати їх завжди були важливими чинниками руйнування ідеологічної (хибної) репрезентації підпорядкованого з боку сильного в аспекті чи то класових, чи то сексуальних, чи то расових відносин. Підпорядковані культури ніколи не були спроможні дозволити собі обійтися без “історично реально-го” або “раціональності”, дарма що в таких культурах можуть бути люди, які знають краще, ніж більшість, панівні ідеологічні викривлення таких концепцій, як раціональність і реалізм, та спосіб, яким здебільшого структуровані панівні ідеології з метою подолати суперечливі свідчення⁴.

Деконструкція Фрейда (2): збоченість проти Едипового комплексу

Едипів комплекс був досить промовисто відсутнім у моїй дотеперішній оповіді, надто з огляду на його статус найфундаментальнішого принципу психоаналізу: "Важливість Едипового комплексу, — писав Фрейд 1920 р., — стає дедалі очевиднішою; його визнання стало критерієм, який дає змогу відрізнити прихильників психоаналізу від його опонентів" (VII, 149–150). Мене аж ніяк не переконує Фрейдова теорія цього комплексу. Я, звичайно, не вірю, що він має універсальну застосовність⁵. Крім того, не довіряючи вочевидь консервативній інтерпретації цього комплексу в теорії психоаналізу, я повинен бути, коли дотримуватися неохитних умов Фрейда, радше опонентом психоаналізу, ніж його прихильником.

Що таке, власне, Едипів комплекс, як визначає його психоаналіз? Відповідь на таке запитання не дуже легко виразно узагальнити, бо це дуже складна і, як можна довести, плутана теорія; сам Фрейд ніколи не дав її систематичного викладу (*Laplanche, Pontalis. The Language of Psychoanalysis*. — С. 283). По суті, це теорія про те, як людина займає свою позицію всередині наявної системи соціальних та сексуальних відмінностей унаслідок вирішальних і небезпечних стосунків із батьком-матір'ю. Ось що кажуть про це Лапланш і Понталіс:

"У своїй так званій позитивній формі цей комплекс виявляється так, як і в теорії про *царя Едіпа*: прагнення смерті конкурента (внаслідок належності до однієї статі) — батька чи матері — і сексуальне бажання, спрямоване на батька чи матір (як особу протилежної статі). У *негативній* формі комплексу ми бачимо зворотню картину: любов до того члена з пари батько-мати, хто належить до тієї самої статі, і палка ненависть до представника протилежної статі. Фактично, обидва варіанти можна знайти в різних ступенях вияву в тому, що відоме як *повна* форма комплексу" (с. 282–283).

У розв'язці комплексу елементи психічного й сексуального життя дитини, несумісні з визначенням її соціальної/сексуальної позиції в межах полярної системи сексуальних відмінностей, зазнають згнічення та сублімації, надто її інцестуозні бажання, як загалом і всі збочення. Згідно зі стислим визначенням Джона Флетчера, закон Едіпової полярності, по суті, наказує: "Ти не можеш *бути* тим, кого жадаєш; ти не можеш *жадати* того, ким хочеш бути" (*Fletcher. Psychoanalysis and Gay Theory.* — С. 101, 104). Отже, вся теорія побудована на різниці між бажанням та ідентифікацією й сама становить головний елемент двох найнормативніших принципів психоаналітичної теорії, надто після Фрейда: уявлення про природність гетеросексуальності та її досягнення внаслідок процесу універсального послідовного психосексуального розвитку.

Варто зазначити разом із Джульєт Мітчел, — не так захищаючи Фрейда, як вказуючи на суперечності в його доробку, — що, хоча якраз "відкриття" Едіпового комплексу спонукало Фрейда припустити існування природної гетеросексуальності, у решті його праць тодішнього періоду є аргументи, які заперечують цю думку (*Mitchell, вступ до вид.: Lacan. Feminine Sexuality.* — С. 12). Що стосується другого принципу — послідовної моделі сексуального розвитку, — Саловей зауважує, що Фройд не винайшов її. І знову, наша мета полягає не в тому, щоб зневажливо відкинути Фрейда чи виправдати його, а в тому, щоб краще визначити його місце в історії даного питання. Всупереч Фройдовій легенді, доводить Саловей, ця вирішальна ідея була сформульована в сексуальних дослідженнях, що їх провадили Гейвлок Еліс і Алберт Мол за кілька років до того, як набули поширеності такі самі погляди Фрейда (*Sulloway. Freud.* — С. 310). Крім того, Фройд не тільки "підтримував концепцію розвитку лібідо (зокрема послідовні стадії)", а передусім "раціоналізував такі феномени в межах біологічної, Дарвінової концепції сексу... Отже, ідеї Фрейда, Фляйса і сексологів становили елемент однієї великої концептуальної парості Дарвінового вчення" (с. 318).

Послідовний розвиток мав для Фройда фундаментальне значення. Не беручи до уваги самого комплексу, що на нього індивід натрапляє і проминає його (успішно або ні) на шляху до своєї позиції в межах гетеро/сексуальної відмінності, нам слід замислитися над деякими іншими провідними концепціями Фройда, щоб краще з'ясувати, яку роль відіграє в його теорії ідея розвитку: фіксацією, що пов'язана з пригальмованим розвитком, і регресією, тобто зворотним розвитком. 1935 р. Фройд написав тепер уже відомого і вкрай широко цитованого листа до жінки, стривоженої гомосексуалізмом свого сина. Серед іншого він сказав: "Гомосексуалізм — безперечно, аж ніяк не перевага, але тут нема чого соромитися, це не порок, не падіння, його не можна класифікувати як хворобу..." Далі Фройд зазначає (вже вкотре), що дуже поважні індивіди, зокрема філософи та митці, були гомосексуалістами. В цьому аспекті, як стверджує Генрі Ейблав, у тому листі Фройд виклав свої ліберальні погляди щодо гомосексуалізму. Але в листі є щось більше, і це місце вкрай рідко цитують ті, хто покликається на той лист як на свідчення Фройдового лібералізму. Скажімо: "Ми вважаємо [гомосексуалізм] за варіацію сексуальної функції, створену певним загальмуванням сексуального розвитку"; а ось про його "лікування": "Інколи ми спробуємо розвинути засушені зародки гетеросексуальних тенденцій, притаманних кожному гомосексуалістові" (*Abelove. Freud, Male Homosexuality, and the Americans.* — С. 59). Джефрі Вікс із характерною для нього лаконічністю сформулював найголовніше: "«Розвиток» припускає слушний кінцевий результат, а «загальмування» — якусь штучну перешкоду" (*Weeks. Sexuality.* — С. 73).

Бунти збоченого

У статті "Дитину слід бити (Внесок до вивчення походження сексуальних збочень)", опублікованій 1919 р., Фройд висловив думку про "походження збочень від Едипового ком-

плексу" (X, 179). Проте він не зміг висловити її впевнено, і не останньою чергою тому, що теж вважав збочення за боротьбу з комплексом і проти комплексу, "спрямування [його] в конкретному напрямі, примус відкинути все незвичне" (X, 178). Збочення вже руйнують те, від чого вони походять і на що покликаються, коли пояснюють збочення. І ситуація погіршується, як можна бачити з наступного узагальнення потенційно сміховинної позиції, яку став займати психоаналіз у своїх повторюваних спробах "пояснити" гомосексуалізм як низку "неуспішного" розв'язання Едипового комплексу:

"Ще й донині досить поширена думка, ніби хлопець починає ставати гомосексуалістом, коли ототожнює себе з матір'ю і ожіночується... Або ж, ототожнившись із матір'ю, він згодом хоче повторити радощі, яких зазнав із нею, вибираючи хлопців, до яких він може ставитися так, як ставилась до нього його мати. Або, коли він узагалі не ототожнюється з нею, його прагнення мати статеві стосунки з матір'ю трансформується у прагнення насолоджуватися тим сексом, яким насолоджується вона. Або ж, можливо, він, зрештою, насправді гетеросексуал, але закоханий у свою матір і хоче лишитися вірним їй, і тому зрікається всіх інших жінок. Або просто, коли він занадто її любить, його сексуальність може бути зарано пробудженою, в той час, коли він не має до кого податися, крім інших хлопців. Або ж, якщо в нього погана мати, він починає ненавидіти її, а згодом не любить усіх жінок і не довіряє їм. Або, байдуже, любить її хлопець чи ненавидить, коли він з'ясує, що в неї немає пеніса, в нього розвивається "кастраційний комплекс", спонукаючи його звернутися до інших чоловіків унаслідок потреби мати безпечний секс". (*Tripp. The Homosexual Matrix*. — С. 78-79).

Як я стверджував у попередньому розділі, спроби пояснити гомосексуальне розмаїття довели психоаналітичну теорію до непослідовності й навіть до безглуздя, і це стало найочевиднішим у зв'язку з Едиповим комплексом. Збоченість доводить крах теорії, яка обмежує її. Звичайно, Тріпові пояснення — це надмірне спрощення, навіть пародія. Не-

хай так, але тим труднощам у психоаналізі, на які покликаються, аби "врятувати" комплекс, теж властива непослідовність, ба, вони навіть увічнюють її, і саме це й уможлиблює ту пародію. Навіть у *самому* психоаналізі труднощі, які мали б урятувати комплекс, зрештою підточують його нормативну функцію. Отже, слід визнати, що цілком розвинені форми Едипового комплексу "вкрай складні і двозначні. Їхні механізми аж ніяк не прямі і не спрямовані в один бік, а їхні складові сили зазнають дивовижної кількості розмаїтих трансформацій, згнічень і перетворень на свої протилежності". Але ще гіршим з нормативного погляду є те, що "єдиний спосіб, яким і далі можна підтримувати думку, що гетеросексуальність є природним розв'язанням Едипового комплексу, — *це ще більше ускладнювати його механізм*" (Lewes. *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*. — С. 78, 80; курсив мій. — Дж. Д.). Читаючи узагальнення Тріпа в світлі цієї думки, на пам'ять одразу ж спадає геоцентрична (Птолемеева) теорія всесвіту й те, як вона була змушена чимдалі ускладнюватись, аби пояснити дедалі складніші рухи зірок, і зрештою стала непослідовною, полегшивши епістемологічний прорив до геліоцентричної теорії. Але є й відмінність, бо психоаналіз ще не досяг межі такого прориву.

Якщо, як доводить Луїс, гомосексуалізм став у психоаналізі жертвою нормативного режиму, запровадженого Едиповим комплексом, згодом, при "збоченому" читанні Фройда, Едипів комплекс дедалі більшою мірою стає жертвою гомосексуалізму. Тільки зовсім недавно критики психоаналізу почали сприймати Фройда в такий спосіб, розглядаючи ті напрями його доробку, де він досліджує бунтівливу "природу" збочень. Надзвичайно інтригує те, що, згідно з поданим вище формулюванням, гомосексуалізм стає відмовою від тієї полярності, яка становить ядро Едипової заборонної норми: "Ти не можеш *бути* тим, кого жадаєш, ти не можеш *жадати* того, ким хочеш бути" (Fletcher. *Psychoanalysis and Gay Theory*. — С. 114); відкидаючи цю полярність, гомосексуалізм, здається, відмовляється й погоджуватись із

тим фундаментальним поділом між бажанням та ідентифікацією, що не тільки становить ядро Едипової заборонної норми, а є фундаментальним для нашої системи поділу на статі і фактично для всієї нашої культури.

Один напрям аналізу трактує бунт на основі самої Едипової драми: збоченість — це відкидання тих організаційних принципів культури (або спроба підточити їх), які мають психосексуальну підтримку, принципів, які охоплюватимуть сексуальну відмінність, закон батька і гетеросексуальність. Така позиція здебільшого припускає, що цю боротьбу можна стримати або принаймні пояснити *за допомогою* психоаналізу і в психоаналізі. Проте інший напрям досліджень виявляє в бунтівливій природі збочень виклик не тільки Едиповому закону, а й усій Едиповій драмі як теорії: збоченість починає становити виклик цілості самого психоаналітичного проекту. В наступних двох підрозділах ми розглянемо кожен з цих напрямів дослідження.

Творчість

Книжка Джанін Шасге-Сміргел "Творчість і збоченість" (*Chasseguet-Smirgel. Creativity and Perversion*) є прикладом першого типу аналізу. Авторка приписує збоченості значний підривний, але також і творчий потенціал, особливо властивий їй у межах ортодоксальної психоаналітичної традиції, і тому збоченість постає в її аналізі чимось набагато більшим, ніж загальмованим розвитком. Водночас, не відступаючи від дослідження цього творчого підточування, ми дуже виразно можемо бачити, як психоаналіз починають формулювати мовою більш або менш виняткових психосексуальних поглядів тривких західних міфологій: на думку Шасге-Сміргел, збоченець — це втілення деяких із найтривкіших архетипних бунтівників і стратегій переступу, що їх знав Захід, зокрема й деяких із визначених досексологічною концепцією збоченості, обговореною вище. Збоченець — це водночас і творчий, і деструктивний тип, що намагається уникнути звичайного людського становища

(с. 12) й бути суперником Богові (с. 5), зводячи створений порядок до плутанини і/або страхітливості — покруча, витвореного зарозумілістю (с. 6 seq.); збоченець, крім того, пародіює правильний порядок і здійснює його інверсію (с. 10–11), ставить світ догори ногами й вивертає його навиворіт. Якщо Біблія пропонує нам засадничі категорії цивілізації — поділ, відокремлення, відмінність, диференціація, — збоченець втягнутий у майже Люциферові намагання повернути все знову до ніщо (с. 3, 4), стирає різницю між поколіннями, а також між статями (с. 2)⁶. Августин зрозумів би ці думки.

Завдяки цікавому варіантові порівняння, яке характеризує відступ, Шасге-Сміргел описує збоченця як того, хто відмовляється йти довгим шляхом до сексуальної зрілості через Едипів комплекс, віддаючи натомість перевагу “короткому шляхові” (с. 29), або, як вона пише в іншому місці, збоченець — це той, хто хоче пройти, не складаючи іспитів (с. 34). Отож Фройд має слушність, гадає вона, характеризує збоченця як *хитруна* (с. 26, 151). Тут виникає спокуса додати, що, коли найкоротший шлях майже завжди, якщо не за самим своїм визначенням, має бути прямішим за довший шлях, тоді, мабуть, збоченець іде прямо. Крім того, Шасге-Сміргел доводить, що збоченець має особливу схильність бути художньою натурою внаслідок спонуки ідеалізувати (с. 91), хоч у випадку творчості Оскара Вайлда (гадає вона) ця ідеалізація лише насилу маскує садизм і анальність. У місці, яке цілком можна було б назвати надиром критики психоаналізу і, безперечно, одним з найневдалиших прикладів такої критики, вона інтерпретує “Портрет Доріана Грея” як роман, у якому “Ми [*sic*] ясно бачимо”, що “анальність не так змінилася завдяки процесові ідеалізації, як просто була прикрита шаром блискучих самоцвітів, немов Щасливий Принц, або як у мрії того [пацієнта Шасге-Сміргел], хто приховує колоди чи шоколад під срібним покривом” (с. 98).

У книжці “Творчість і збоченість” творчо-анархічний виклик збоченого зазнає краху, його зведено до винятково

психосексуального підточування — боротьби за знищення “генітального світу батька” через регресію до “анально-садистичного світу плутанини і гомогенізації” збоченця (с. 2, 11). Збоченість діє перед лицем Едипового комплексу, намагаючись уникнути його фатального характеру, повстаючи проти його універсального права та його відповідника — загрози кастрації (с. 82, 151).

Мазохізм

Кая Сілвермен у статті “Мазохізм і чоловіча індивідуальність” (*Silverman. “Masochism and Male Subjectivity”*) теж досліджує виклик, який становить збоченість, проте із зовсім іншим наголосом, поєднуючи велику психоаналітичну обізнаність із набагато прозірливішою сексуальною і культурною політикою. Проте вона теж доводить, що “концепцію збоченості... годі уявити окремо від Едипового комплексу, оскільки все її значення та сила походять від її зв’язку з цією миттю структуризації і з першим місцем, яке ця мить надає генітальній сексуальності” (с. 32). Автор доводить, що в певні миті збоченість може становити радикальний виклик сексуальній відмінності (с. 33). Зазначаючи, що збоченість, яка отримала найбільше уваги, а саме: садизм — це ще й збоченість, найсумісніша з традиційною гетеросексуальністю, Сілвермен вибирає натомість мазохізм і зосереджується на ньому, і то більше на чоловічому мазохізмі, ніж на жіночому. Вона вважає, що збоченість має подвійну натуру, будучи “водночас і капітуляцією, і бунтом” (с. 32), і для неї характерне перебільшення: скажімо, в мазохізмі криється очевидний талант до перевтілення, мімікрії й маскараду. Цікаво критикуючи/прочитуючи Фрейда, Сілвермен підходить до погляду, що чоловік-мазохіст

“настирливо й перебільшено відтворює основні умови культурної підпорядкованості — умови, яких звичайно зрікаються; він гучно проголошує, що отримує своє значення від Іншого, падаючи ниць під його поглядом, навіть якщо й благає глянути на нього, вистав-

ляє, щоб усі бачили, свою кастрацію і одержує втіху, стаючи принесеною в жертву основою суспільного договору. Чоловік-мазохіст збільшує втрати і поділи, на яких ґрунтується культурна ідентичність, відмовляючись від накладання швів і компенсації. Одне слово, він випромінює негативність, ворожу соціальному порядку” (с. 51).

Мазохізм — одна з основних тем і в книжці Лео Берсані “Фройдове тіло” (*Bersani. The Freudian Body*), дослідженні, що є яскравим прикладом другого наряду аналізу, про який ми згадували вище; в цій книжці доведено, що збоченість кидає виклик самому психоаналітичному проекту, надто його консервативним виявам. Існує один спосіб глибокої деконструкції, суворість якого зосереджена на тому, що психоаналіз нікуди не веде, і який визнає принаймні (або інколи) його логічне обґрунтування. Але існує й інший різновид, прикладом якого є дослідження Берсані; він не менш суворий, проте відрізняється своїми наслідками. Примушуючи текст відхилятися або спонукаючи його до непослідовності, такий аналіз розкриває нові значення, новий потенціал. Берсані з’ясовує, що “психоаналітична автентичність Фройдівського доробку *залежить від* процесу теоретичного краху... [що] є... функцією його власного розвитку”. Крім того, досліджуючи ті моменти у Фрейда, коли вчений, “здається, опирається тискові аргументів, яких він не висуває й не висуне, ми зможемо набагато краще усвідомити політично радикальні течії його мислення” (с. 3, 2).

Фройдове пояснення збочень — додатковий чинник цього краху. Берсані здійснює просто неперевершений аналіз садизму й мазохізму, що їх, слід нагадати, Фройд характеризує як “найпоширеніші й найважливіші з усіх збочень” (VII, 70). Стимулом для його досліджень стала книжка Жана Лапланша, котрий визначив у Фройдівій діалектиці рух, унаслідок якого секс за самою своєю природою збочує біологічне:

“Виняток — тобто збочення — закінчується тим, що скасовує правило. Цей виняток, що має припускати існування певного визначеного інстинкту, якоїсь сексуальної функції, що існувала раніше і мала свої усталені норми сексуальної реалізації, зрештою доходить до того, що підточує та руйнує саме уявлення про біологічну норму. Вся сексуальність, або принаймні вся інфантильна сексуальність закінчується тим, що стає збоченням” (Laplanche. *Life and Death*. — С. 23).

Берсані також трактує Фрейда у спосіб, який спонукає його з'ясувати, що “так званий «аберантний» елемент сексуальності — мазохізм — може *бути* «цілим»”, тож у результаті створюється “своєрідний геологічний зсув усієї класифікаційної системи психоаналізу”. Те, що було охарактеризоване як маргінальне, опиняється в центрі, і то радше внаслідок своєї маргінальності, а не всупереч їй. “Чи може бути”, — провокативно запитує дослідник, — що цей “маргінальний вияв сексуальності становить її недоступну для визначення «сутність», або, точніше, що він є передумовою виникнення сексуальності?” На думку Берсані, “маргінальність садомазохізму полягала б не в чому іншому, як у тому, що він ізолює, ба навіть увиразнює онтологічні основи сексуального” (Bersani. *The Freudian Body*. — С. 89, 37, 41).

Думку, що збоченість розкриває фундаментальну природу будь-якого бажання, обстоював і Жак Лакан, один з найвпливовіших послідовників Фрейда. У своїй праці “Семінар” (Lacan. *Seminar*) він заявив, що

“У дорослих ми спостерігаємо відчутне розмаїття збоченості. Одне слово, збоченість — це привілейоване дослідження екзистенційної можливості людської натури — її внутрішнього розколу, прогалини, крізь яку дістав змогу увійти надприродний світ символічного” (I, 218).

Саме “фундаментальна непевність збочених стосунків, те, що вони аж ніяк не можуть спиратися на будь-яку задовільну дію, становить один з аспектів драми гомосексуалізму. Але це ще й структура, яка надає збоченості її цінність”

(I, 221). Гомосексуалізм стає прикладом істини самого бажання; натякаючи на Прустів “досить важливий аналіз гомосексуалізму” в “Пошуках утраченого часу”, Лакан зауважує, що гомосексуальний індивід

“виснажується, женучись за бажанням іншого, яке він ніколи не матиме змоги збагнути як своє власне бажання, бо його власне бажання — це бажання іншого. Він переслідує сам себе... Міжсуб’єктні стосунки, протилежні збоченому бажанню, можна підтримати тільки знищенням або бажання іншого, або бажання індивіда... і в першому, і в другому випадках ці стосунки призводять до розпаду буття індивіда” (I, 221–222).

Гомосексуалізм починає становити приклад трагічної онтології бажання, яке приречене розігравати щось на кшталт Гегелевої діалектики пана і раба, з якої, зазначає Лакан, “на кожній стадії я висновую свої позиції” (I, 222). В Лакановій теорії діалектика — не так процес, як наснажена енергією фіксація, яку раз по раз пронизує втрата.

Але з Лаканом ми відступили назад, до першого з двох підходів, згаданих вище; згідно з цим підходом, збоченість — це приклад істини бажання, відкритої психоаналізом; принаймні в цьому семінарі психоаналітичний проект контролює її відкриття. Натомість, на думку Берсані, саме відкриття призводить до краху психоаналітичного проекту, що посприяв йому.

Можна доводити, що цей крах передусім радше історичний, ніж логічний, і найефективніше він дискредитує не теорію *per se*, а той історичний розвиток психоаналізу, в процесі якого Едипів комплекс сформувався як нормативний. Якщо так, тоді різниця, яку я запропонував, — між викликом, що становить збоченість і що його можна пояснити мовою психоаналізу, і протиставленим йому викликом збоченості, який підточує зсередини сам психоаналітичний проект, — розмивається. Звичайно, теоретичні відмінності завжди розмиваються в історії різних застосувань і процесів розвитку будь-якої теорії. Крім того, безперечно, психо-

аналізові властива своя внутрішня логіка, завдяки якій його можна безкінечно (звичайно, коли тільки вибірково) перетворювати в нові теорії з набагато прийнятнішими соціально-політичними висновками, якщо ці висновки стають необхідними. Нещодавно це сталося і з Едиповим комплексом. Особливо важливими є праці Каї Сілвермен і Кенета Луїса, де автори доводять, що цьому комплексові можна дати нове теоретичне формулювання, яке буде плюралістичним і надивовижу творчим⁸. Луїс, заперечуючи нормативну теорію комплексу й доводячи, що саме уявлення про "розв'язання" лишає без відповіді головне питання, розрізняє дванадцять можливих вислідів комплексу з огляду на сексуальну ідентичність і вибір об'єкта (с. 82–83). Сілвермен добачає на Едиповій сцені потенційний набір ролей, серед яких для чоловіка-гомосексуаліста є не тільки батькомати, брат і сестра, мамка, гувернантка і вчитель, а ще й "індивід, що жадає його і має тепер подобу жаданого об'єкта"⁹. В гомосексуальних конфігураціях Едипового комплексу вона вбачає виклик гетеросексуальному імперативу та його підточування; порушення теорії про послідовний розвиток людської сексуальності; еротизацію чоловічого тіла в усій його повноті; заперечення найфундаментальнішого принципу чоловічої індивідуальності, а саме: ідентифікації з чоловічим, а отже, й виклик самій сексуальній відмінності. У зв'язку з Фройдом і Прустом Сілвермен змінює Едипову сцену, надаючи їй нових конфігурацій ідентифікації і бажання.

Можна доводити, що сприйнятливість психоаналізу до такого уявного переписування становить радше обмеженість, ніж силу цієї теорії, яка виявляє так мало внутрішнього опору супроти її різноманітних інтерпретацій, що втрачає силу теорії. Якщо так, історичний виклик постає знову, хоч є й не зовсім логічним: отак творчо переписаний Едипів комплекс стає такою мультивалентною алегорією бажання та його перипетій, що втрачає не тільки свою первісну нормативну силу, а й, невіддільно від цього, свою пояснювальну силу.

Можна принаймні стверджувати, що гомосексуалізм так і лишився проблемою для самого Фрейда. Хоч як він намагався, він ніколи не міг адекватно пояснити його, і це всупереч тому, що у своїх "Трьох розвідках" він висловив думку, що гомосексуалізм не потребує того пояснення, яке згодом він так тяжко намагався дати. Гомосексуалізм повертається до Фрейда, як, зрештою, й до тих пацієнтів, яких він описує, і його цікавість до гомосексуалізму свідчить саме про те, що він мав би пояснити: про його тривожне центральне становище відносно норми та руйнівний вплив на цю норму. Ця проблема стає ще складнішою, коли йдеться взагалі про збочення. Фрейд використав збоченість як "зброю, за допомогою якої можна поставити під сумнів традиційне визначення сексуальності" (*Laplanche, Pontalis. The Language of Psychoanalysis. — С. 307*), тільки на те, аби з'ясувати, що вона лишається як принцип руїни в самих його нормативних теоріях, як те, що можна було б спрямувати проти них, і його таки справді спрямовують. У психоаналізі, як до нього і в теології, збоченість, або, точніше, парадоксально збочене, руйнує теорію, якій вона спершу служила. Саме в таких пунктах, саме в таких виявах непослідовності стає найочевиднішим те, що Фрейд по-новому інтерпретував збочену динаміку.

І ще один останній, іронічний приклад цього протиставлення в Едиповій драмі. В центрі Едипового міфу, успадкованого з грецької міфології, перебуває гомосексуальне зіткнення. Те, що Едип убиває свого батька й жениться на своїй матері, знають усі. Набагато менше знають про те, що ця трагічна послідовність подій почалася тому, що Лай, Едипів батько, закохався в прекрасного юнака Хрисипа. Гера, покровителька шлюбу, розгнівалася й покарала фіванців за те, що вони не перешкодили цьому кохання. Отож сам міф, що його психоаналітики використовували для визначення нормативного статусу гетеросексуальності, вже містив у своєму центрі гомосексуалізм; те, що нормативно санкціонує гетеросексуальність, має своє коріння в тому, що воно

мало б обмежувати. З погляду міфології, тут завжди була присутня збочена динаміка.

Примітки

¹ Питання про гомосексуалізм самого Фрейда, можливо, й доречне, я ані припускаю, ані доводжу в цих своїх міркуваннях. У листі до Ференці 1910 р. Фрейд пише про подолання свого власного гомосексуалізму, про те, що він домогся успіху там, “де параноїк зазнає невдачі” (Complete Letters. — С. 2–4). Див. також вид.: *Moi. Representation and Patriarchy: Sexuality and Epistemology in Freud's Dora*, особливо с. 190; *Gay. Freud: A Life for our Time*. — С. 86–87, 274–276.

² В іншій праці Фрейд говорить про “розмаїття визначальних чинників”, які впливають на “остаточну сексуальну позицію” індивіда (VII, 57). Але чи може таке сприйняття розмаїття бути бодай сумісним із розмовами про остаточну сексуальну позицію? Чи не повинні ми принаймні говорити про позиції (у множині), жодна з яких не конче є остаточною? Порівняйте працю “Недоволення цивілізацією”, що її Фрейд починає з визнання, “яким різноманітним є світ людини та її психічного життя”, і з небезпечності широких узагальнень про цей світ, а потім і сам переходить до таких сумнозвісних узагальнень, подаючи їх одне за одним. Та якщо Фрейда можна легко критикувати за часті узагальнення на основі нечисленних свідчень, вірогідності цій критиці надає тільки те, що він надто вже покладається на ті свідчення, а також його “наукові” уявлення про те, якою має бути теорія.

³ Особливо яскраво це помітно у Фрейдовому сумнозвісно неадекватному аналізі Дори. Див., наприклад, статті у зб.: *Bernheimer, Kahane* (ред.). In *Dora's Case: Freud—Hysteria—Feminism*.

⁴ Ось тільки один важливий приклад: Бернард Шиген (*Sheehan. Savagism and Civility*) довів, як англійські міфології питомих індіанських культур Вірджинії на початку XVII ст. спростовували суперечливі свідчення.

⁵ Франц Фенон не раз стикався з цією проблемою у своїх піонерських психоаналітичних міркуваннях про психологію і психічні наслідки расизму. Звичайно Фенон відкидав універсалізаційні вимоги дисципліни, віддаючи перевагу культурним (радіше ніж сексуальним чи расовим) відмінностям, надто з огляду на Едипів комплекс, що, “подобається вам це чи ні... аж

ніяк не виник серед негрів". Фенон обстоює, вочевидь заперечуючи Лаканові, що "мені було б відносно легко довести, що на французьких Антильських островах 97% родин не можуть витворити жодного Едипового неврозу. Така нездатність — це те, з чим ми щиро себе вітаємо" (*Fanon. Black Skin, White Masks*. — С. 151–152; пор.: с. 93).

⁶ Пор. слова Френсиса Паше, написані 1964 р., котрий вважав, що фантазії, які лежать в основі гомосексуального вибору об'єкта, пов'язані з бунтом проти Господа, з прагненням "виправити, переробити, ушкодити, спародіювати і зрештою зруйнувати божественний витвір, тобто все, що створив Отець" (цит. за вид.: *Fletcher. Psychoanalysis and Gay Theory*. — С. 113).

⁷ Таке прочитання/критика виходить за межі праць Фрейда, поширюючись і на пізніші праці про збоченість, зокрема на такі вид.: *Theodor Reik. Masochism in Sex and Society; Gilles Deleuze. Masochism*.

⁸ *Lewes. The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*. — С. 77–94; *Silverman. A Woman's Soul Enclosed in a Man's Body*, незабаром вийде у зб. "Male Subjectivity in the Margins".

⁹ Тут і далі цит. з "Male Subjectivity".

Розділ 13

Від поліморфно збоченого до збоченої динаміки

Психоаналіз і поліморфно збочене: Норман О. Браун і Герберт Маркузе

У повоєнній сексуальній політиці були дослідники, які вивчали ідею, згідно з якою за спроможності десублімувати поліморфно збочене можна було б не тільки звільнитися від згнічення, а й визволити енергію, яка могла б трансформувати весь соціальний порядок. То була велика ідея: недиференційоване бажання поліморфної збоченості, визволене для своєї власної істини і звільнене від згнічувального примусу, стало б за своєю суттю підривною силою. Отож, скажімо, Норман Браун у своєму дослідженні “Життя проти Смерті” (*Brown. Life against Death, 1959*) стверджував, що наше виживання і як індивідів, і як виду, що постав перед небезпекою ядерного знищення, залежить від ліквідації згнічення: “Ми або змиримося з нашими неусвідомленими інстинктами й потягами — з життям і зі смертю, — або безперечно загинемо”, — і не останньою чергою тому, що “динаміка історії — це повільне повернення згніченого”. Ми повинні скасувати згнічення й відродити тіло, ставши “поліморфно збоченими”, досягши радше “Діонісової”, ніж “Аполлонової” свідомості — “свідомості, що не дотримується меж, а переступає їх; свідомості, яка справді вже нічого не відкидає” (с. X, 230, 307–308; курсив автора; див. також розділ 12 його праці).

А втім, уявлення про те, що могло б справді означати визволене бажання, поліморфне чи якесь інше, надзвичайно промовисто виявляються у зв’язку з культурою. Сумнозвісний факт: радикальні психоаналітики долучили до свого бачення визволеного бажання деякі з найголовніших уперед-

жень суспільства, яке вони прагнули трансформувати за допомогою цього бажання. Отож Вільгельм Райх, найславетніший з усіх сексуальних радикалів, навіть говорячи про трансісторичну структуру інстинктів, формулював її словами, які припускали гетеросексуальні генітальні норми¹. Зі свого боку, й Браун характеризує діонісійське визволення дуже невизначено; судячи з загального тону автора, воно мало бути містичним, але приборканим і безпечним. Переступ меж пов'язаний радше з невизначеним уявленням про повноту, ніж з активним конфліктом: "Діоніс знову об'єднує чоловіка й жінку, Я та Інше, життя і смерть... Фройд вважав, що в зародковій плазмі немає заперечення, є тільки утвердження й вічність" (с. 175). За аргументом Брауна, на користь радикальної десублімації бажання свідчить добре знайома й традиційна метафізика, яка обходить тривожні висновки з Фройдової теорії збочень, навіть якщо й переймає уявлення Фрейда про поліморфно збочене.

За межами вочевидь гомосексуальної політики найопозиційнішу реінтерпретацію сексуальної збоченості дав, напевне, Герберт Маркузе. У своїй праці "Ерос і цивілізація" він стверджував, що збочення — це бунт проти тиранії, яка прагне підпорядкувати сексуальність продовженню роду, та інституцій, які забезпечують таке підпорядкування. Збочення, відкинувши принцип результату і обстоюючи сексуальність як самодостатню мету, таким чином ще й "відкидають усе поневолення насолод Я з боку реальності Я" (с. 49–50). Як такі, вони правлять за "символ" того, що мало бути згніченим; вільна реалізація збочень ставить під загрозу не тільки організоване відтворення робочої сили, а й, "можливо, навіть саме людство". Збочення, зрештою, припускають остаточну тотожність еросу з інстинктом смерті, але способом, що, "опустившись нижче від точки небезпеки", відхиляється від наявних деструктивних та інституціоналізованих форм цієї тотожності (с. 51). Крім того, Маркузе здійснив переоцінку уявлення про згнічення, яке фігурує в збоченнях, вважаючи, що реактивація бажань і почувань дитинства — це не конче регресія в пейоративному значен-

ні й цілком може бути протилежністю — “близькістю до щастя, що завжди було згніченою обіцянкою кращого майбутнього. В одному зі своїх найсміливіших формулювань Фройд якось визначив щастя як «подальша реалізація доісторичного бажання»” (с. 203).

Психоаналіз і гомосексуальна політика:

Гай Гокенгем та Маріо М'елі

Згодом політику поліморфної збоченості набагато безпосередніше й конфронтаційніше стали вважати за гомосексуальну політику, надто Гай Гокенгем у праці “Гомосексуальне бажання” (*Homosexual Desire*, 1972) і Маріо М'елі у книжці “Гомосексуалізм і визволення” (*Homosexuality and Liberation*, 1977). До мого завдання аж ніяк не входить знову підтверджувати слушність сутнісної метафізики сексуального переступу, але я хочу нагадати про внесок до її розвитку, який зробили обізнані з психоаналізом гомосексуальні політики. Цей внесок ігнорували ще тоді, а згодом, коли сутнісний радикалізм став немодний, — і поготів. Якби ним не знехтували, остаточний внесок цього радикалізму міг би бути іншим. Крім того, дечого слід навчитися й тепер, придивившись до різних напрямів тодішньої гомосексуальної політики.

Скажімо, Стівен Фрош у книжці “Політика психоаналізу” (*The Politics of Psychoanalysis*) зазначає у своєму огляді лібертаріанського фройдизму, що він лишився принципово індивідуалістичним (с. 159–164). Проте Фрош майже цілковито зосереджується на гетеро/сексуальному психоаналітичному радикалізмі, нехтуючи М'елі, що, як ми побачимо, був за своїм світоглядом і лібертаріанцем, і колективістом. Фрош ігнорує й Гокенгема, котрий, хоч і був лібертаріанцем у набагато індивідуалістичнішому розумінні, запропонував, проте, антигуманізм, що створив концепцію бажання і психічного та соціального згнічення, яка цілковито відрізняється від тієї, яку ми бачимо у Брауна, Райха й

навіть Маркузе. Крім того, якщо Райх міг заявити, що "під" невротами, "позаду всіх тих небезпечних, гротескних, неприродних фантазій та імпульсів я знайшов частинку простої, прозаїчної, пристойної природи" (*Weeks. Sexuality and its Discontents*. — С. 162), ні Гокенгем, ні М'елі не утверджують такого наївного погляду на природність бажання, і не останньою чергою тому, що історія "природи" — це почасти історія припущеної неприродності гомосексуалізму, а отже, його переслідувань. Не дивно, що Райхова пристойна частинка природи виявляється культурно специфічною, тобто легітимацією гетеросексуальної генітальності. І про Гокенгема, і про М'елі можна сказати, що вони ставлять себе всередині сліпих плям та відмовок психоаналітичного радикалізму Брауна й Райха і пишуть із тих позицій. Тією мірою, якою вони дотримуються сутнісних уявлень, вони в деяких аспектах дуже відрізняються від Райха та Брауна. І нарешті, відмінності між Гокенгемом та М'елі, так само як між ними та Райхом, знову свідчать про неадекватність сутнісності як загальної, універсально пейоративної категорії.

Спираючись на психоаналіз для дослідження збоченості бажання, Гокенгем та М'елі намагалися відвернути його від його наявного зв'язку з консервативними цілями. Але не без труднощів: як і зі ставленням до фемінізму, ставлення психоаналізу до лесбійського та гейського руху неприхильне. Сумнозвісною є дискримінація гомосексуалістів, яку здійснювали психіатрія й психоаналіз (див. вище, розділ 11). Лише з цієї причини, і то цілком зрозуміло чому, окремі представники лесбійського та гейського рухів абсолютно відкинули психоаналіз. Інші, як-от Гокенгем та М'елі (а також Деніс Альтман і Джефрі Вікс), намагалися скористатися ним, щоб отримати певні відповіді, розвивали психоаналітичні категорії, а також викривали згнічення гомосексуалізму в практиці самого психоаналізу. Зберігши Фройдове наполягання на центральному з погляду культури і психіки становищі гомосексуального бажання, ці автори переоцінили категорію бажання і в деяких випадках намагалися використати її проти психоаналізу, розриваючи його заціпенілу

зосередженість на психосексуальному й розкриваючи його для широкого соціально-політичного аналізу вздовж напрямів, визначених у попередньому розділі. Тож їхні зусилля були не просто застосуванням психоаналізу, а радикальним привласненням його, використанням психоаналізу супроти його власної далекосяжної гетеросексуальної упередженості.

Більшість цих авторів доводять, що, байдуже, є Едипів комплекс наріжним каменем психоаналізу чи ні, він, безперечно, становить його найфундаментальнішу й найбільш гідну осуду помилку, до того ж, мабуть, ще й теоретично непослідовний. Але, послідовний чи ні, Едипів комплекс вважають за одну з найважливіших концепцій, яка дає змогу використовувати психоаналіз для репресій та дискримінації. Отож, незважаючи на зовсім різні способи, ці автори прагнуть визволити бажання від кайданів Едипової теорії. А найбільше мені співзвучне те, що обидва автори гостро усвідомлюють збочену динаміку, як вона збереглася у психосексуальній теорії Фрейда, і то набагато більшою мірою, ніж вочевидь впливовіші автори, які спеціалізуються в царині сучасної культурної критики, що спирається на психоаналіз.

У своїй блискучій полемічній праці "Гомосексуальне бажання" Гай Гокенгем стверджував: "Фрейд з'ясував, що лібідо становить основу афективного життя, і негайно взяв його в кайдани, здійснивши Едипову приватизацію родини... За часів, коли капіталістична індивідуалізація підточує родину, позбавляючи її важливих соціальних функцій, Едипів комплекс репрезентує інтеріоризацію родини як інституції". З другого боку, "Фрейд говорив про універсальність гомосексуального бажання як про вияв поліморфно збоченого" і тільки потім долучав його "не географічно, а історично до Едипової системи" (с. 60–61, 65)². При такій інтерпретації ця система допомагає забезпечити відтворення родини, гетеросексуальності, а отже, й репресивного соціального порядку. Способом водночас і піднесенням, і в'їдливим, засвідчивши свою належність до визвольного руху, Гокенгем вивертає психоаналіз навиворіт, показуючи, як

послідовники Фрейда змінили деякі з його найсміливіших поглядів, надавши їм реакційного забарвлення; як, наприклад, вони спроектували параною гомофоба на гомосексуаліста, зробивши тепер параною радше причиною гомосексуалізму, ніж симптомом його згнічення, а отже, “викрививши Фрейдову схему в якнайбрутальніший спосіб” (с. 47)³. Психоаналіз, пише Гокенгем, підтримує “фалократичну” основу сучасного суспільства, а також згнічення, покликаючись на провину анального еротизму (с. 114).

Запозичивши дещо з критики психоаналізу у праці Делеза й Гваттарі (*Deleuze, Guattari. Anti-Oedipus*), а також і розвинувши її, Гокенгем переконливо, навіть якщо й суперечливо, відкидає Фрейдову спробу обмежити гомосексуалізм репресивними параметрами Едипової драми і обстоює підривну силу бажання, визволеного від Едипового згнічення. Але чи Гокенгем просто підносить ті самі речі, що їх моралісти протягом сторіч таврували й застерігали від них, чи він пропонує радикально відмінне розуміння бажання? Він, певне, робить і те, й те, і з допомогою цієї другої можливості перешкоджає першій стати банальністю навиворіт, якою б вона була за інших обставин. Способом, що був би нічим, не будучи провокаційним, Гокенгем стверджує: якщо “гомосексуалізм пов’язаний з анусом, анальність — із нашою цивілізацією” (с. 85), і якщо згнічення анальної лібідинозної енергії є передумовою капіталістичного суспільства, ставши, за словами Фрейда, “символом усього, що треба відкинути й вилучити з життя” (VII, 104), тоді визволення цієї енергії означає не що інше, як можливість революції:

“Нове колективне наснаження ануса лібідинозною енергією буде пов’язане з пропорційним ослабленням великого фалічного позначення, яке постійно панує над нами і в дрібних родинних ієрархіях, і у великих соціальних ієрархіях. Найменш прийнятний вияв бажання (саме тому, що він найбільш десублімований) — той, що спрямований на анус” (с. 88).

Гомосексуалізм — це не просто те, що вилучене з відносин ідентичності і традиційних ролей; він є їхньою згніченою передумовою, і це згнічення породжує “піднесення до сублімації, над-Я і цікавості до соціальних питань”. Але, з другого боку, це бажання, його незгнічена форма, пов’язане зі “скочуванням до прірви знеособленого й некодифікованого бажання”. Саме в цьому, на думку Гокенгема, й полягає підривний вимір бажання: “Гомосексуальне бажання не перебуває ні на боці смерті, ні на боці життя; воно вбиває цивілізовані Я” (с. 81, 136). Вважаючи, що збочене бажання руйнує нормалізовану ідентичність, Гокенгем був предтечею тих, хто, як Лео Берсані, досліджував розхитувальний ефект бажання, а також зовсім відмінних досліджень тих, хто, як Жаклін Роуз, застосовували психоаналіз у межах феміністичної системи поглядів, наголошуючи на підривних, сумнівних аспектах ідентичності у відносинах із бажанням (див. нижче, розділ 17).

“Гомосексуалізм і визволення” Маріо М’елі — це трохи інший різновид привласнення/критики Фрейда, проте він служить тій самій меті — радикальній гомосексуальній політиці. М’елі зберіг би уявлення про Едипів комплекс, проте наполягає, що ним неможливо скористатись аналітично, не сформулювавши цілком по-новому теорії, пов’язані з ним (с. 51). Його власна трохи вимучена гіпотетична спроба рухатись у такому напрямі репрезентує гомосексуаліста як індивіда, що опирається деяким з численних згнічень, які відбуваються в межах Едипового трикутника (батько, мати, дитина); що відмовляється, скажімо, зректись ідентифікації з тим представником пари батько-мати, який має однакову з ним стать. Цю ідентифікацію він вважає за щось потенційно позитивне, тоді як у психоаналітичній теорії вона здебільшого становить негативне свідчення загальмованого розвитку⁴.

Книжку “Гомосексуальність і визволення” М’елі написав на основі своєї участі в італійському та британському гей-ських рухах 1970-х років. М’елі писав як безсоромний універсаліст, гуманіст та революціонер, і це робить його сього-

дні тричі немодним. Універсалізм М'елі ґрунтується на вірі в спільну для всіх культур людську бісексуальність, "інфантильну поліморфну й «недиференційовану» еротичну схильність", яку він називає "транссексуальністю" (с. 25) і яку згнічує гетеросексуальність. Щодо гуманізму, то його найточніше передасть не визначення, а цитата: "Гомосексуаліст, визволяючи себе, подає гетеросексуалові приклад гейської сили та гідності, нового способу бути людиною, який уже спирається не на міжособистісне заперечення, а на взаємне розуміння, бажання і задоволення" (с. 161). Як революціонер, М'елі прагнув повалити наявний соціальний лад, вважаючи, що це можна зробити тільки разом і у зв'язку з радикальним визволенням самого бажання: "Сексуальність прихована в основі економіки, тож ерос насправді *править за підмурівок*", це вже не другорядне питання на рівні надбудови чи культури, як проголошували традиційні ліві (с. 216). Свою книжку М'елі закінчує оптимістично: "Як на мене, рух за визволення гомосексуалізму незворотний, перебуваючи в широкому контексті загального визволення людини. Завдання кожного з нас — зробити це визволення реальністю" (с. 230).

Універсалізм та гуманізм, що їх обстоював М'елі, використовували й інші сексуальні радикали, але М'елі скористався ними задля відмінних і набагато провокаційніших цілей. Отож, наприклад, він стверджує, що за нинішнього стану сексуального відчуження тільки геї можуть насправді кохати жінок, бо "справжню любов до іншої статі не може супроводити повне, авто- і алоеротичне, бажання своєї власної статі" (с. 45); передумовою гетеросексуальності може бути або страх перед тим самим, або вибір відмінного (це питання, до якого я повернуся нижче, див. розділ 17), і одним з наслідків цього є те, що деякі гетеросексуальні чоловіки спрямовують на жінок "пересічне, невротичне та егоїстичне бажання" (с. 46). Крім того, визволення гейського бажання може "розкрити закритий світ традиційної гетеросексуальної пари, а передусім розвіяти тьманий туман можливих зрад, невірності та ревнощів, що тиснуть на нього й

отруюють його день і ніч" (с. 131). Визвольний гомосексуалізм міняється місцем із супротивником, чи радше підводиться з психоаналітичної канапи і кладе туди гетеросексуальність, пропонуючи їй свої послуги як аналітик. М'єлі відповів би на виклик гомосексуалізму, проте й далі *в межах* гетеросексуальності: "Немає нічого веселішого, ніж злягання з хлопцем, який перед тим був переконаний, що сексуально він анітрохи не привабливий для інших чоловіків, і який потім... починає палати бажанням у ваших руках" (с. 68).

Але далі М'єлі береться досліджувати причини, чому геї можуть прагнути спокусити нормальних чоловіків, надто чоловіків із вираженими чоловічими якостями, — *bêtes*, тварюками, як називають їх у Франції, — і вбачає в цьому свідчення інтеріоризованих утисків (с. 161). А ще він привласнює для анального еротизму ідею карнавальності (с. 137–145), аналізує страх перед гомосексуалізмом, зафіксований у повсякденній мові (с. 140–142), обстоює важливість неприховування своєї орієнтації на робочому місці (с. 224–228) і, спираючись на вимогливий погляд Фрейда, що Я — це результат полишених об'єктних наснажень, історію яких воно містить і далі, припускає такі відносини між гомофобією, чоловічістю й жінконенавистю:

"«Нормальне» чоловіче Я... здебільшого визначене низкою полишених гомосексуальних об'єктних наснажень, що були трансформовані в нарцисичне лібідо, а згодом спрямовані до гетеросексуальних цілей. На ці гетеросексуальні «об'єкти» чоловік проектує «жіночість», яку він мав згнічувати. Отже, чоловік поневолює жінку двома способами: накидає їй і свою чоловічість (конденсат відчуженого гомосексуального бажання), і свою власну «жіночість»".

Ну а щодо чоловічого гуртування, то воно становить гротескний вияв "паралізованого й невисловленого гомосексуалізму, що його можна відчутти в негативному аспекті як відкидання жінок, про яких [чоловіки] говорять фалократично... зводячи їх до діри, тобто до того, що не існує. Згнічен-

ня гомоеротизму тут завжди пов'язане з тиском чоловіків на жінок. Заперечене гомосексуальне бажання знову з'являється у формі заперечення жінок" (с. 34, 127).

У деяких аспектах книжки Гокенгема та М'елі є класичними маніфестами визвольного радикалізму, в осередді якого міститься провокаційна інверсія, втілена в самій концепції гомофобії: "Не ми хворі, а ви". Задля визволення геїв у панівної культури виборено цілу низку вартостей, і водночас у панівному виявлено негативні тенденції, подібні до тих, які звичайно приписують гомосексуалізму. Крім того, обидві книжки підтримують ідею, що гетеросексуальність спирається на згнічення гомосексуалізму, і обстоюють та підносять визволення гомосексуалізму, приписуючи йому потенційні можливості здійснювати радикальні соціальні зміни. Отже, обидві книжки — це ескерсиси з трансгресивного переписування, і то не тільки тому, що повертають психоаналіз проти нього самого, а й тому, що виявляють гомосексуалізм у серці гетеросексуальної ідентичності, і він перебуває там чи то як згнічене, чи то як відкинуте, чи то як негативне інше. Проте між обома книжками є й важливі відмінності.

М'елі передбачав визволення бажання і гуман(істич)ного індивіда, визначаючи їхню сутність у цьому процесі. Натомість Гокенгем *протиставить* бажання індивідові, або, точніше, протиставить гомосексуальне бажання згніченому і згнічувальному "природному" гетеросексуальному індивідові буржуазної культури: фальшива єдність цього індивіда розхитана бажанням, яке вона згнічує. Крім того, автор використовує бажання, щоб підточити саму концепцію природи, яка править за основу інших видів сексуального радикалізму. Проте, навіть якщо тільки внаслідок приписування бажанню такої великої потенційної сили, Гокенгем, крім того, виявляє залежність від сутнісної моделі бажання, дарма що відкидає сутнісність індивіда і природи. Привертання нині уваги до таких праць, мабуть, можна пояснити тим, що їх написано (а не всупереч тому, що їх написано) не за наших часів; обидві книжки трохи передують теперішньо-

му відкиданню бажання як революційного, але обидві й дуже близькі до цього, надто пов'язані з теперішнім, щоб приписувати їх минулому. Утопізм М'елі не наш і не може бути нашим, і то не тільки з огляду на катастрофи недавньої історії. Але тепер ми більше, ніж будь-коли, потребуємо свідчень на користь його утвердження. Борхес вважав, що радість — основний дух творчості Вайлда (див. вище, розділ 4), радість притаманна і М'елі, і, зовсім по-іншому, Гокенгемові; у М'елі — це гуманістична радість, у Гокенгема — анархічна радість антигуманізму.

Автентичність маргінальності: сексуальний злочинець Джона Речі

Сексуальний радикалізм повоєнної доби мав і інші джерела, крім психоаналізу, хоч би яким великим був його вплив. Дехто визначав сексуальність як джерело автентичного буття та екзистенційної цілості й надав нового значення сексуальному збоченцеві, вважаючи його за своєрідного антигероя. Гомосексуалісти стали потенційними революціонерами, бо були маргіналізовані та відкинуті; на думку Маркузе, вони були однією з меншин, яка допомогла б здійснити “велику відмову”. Ситуація цих збоченців і марні спроби їхньої соціалізації зміцнювали їхню незалежність від панівних ідеологій нормальності і “природи”, які начебто утримували більшість у межах системи. Джон Речі у своїй праці відсуває таке бачення підривної збоченості до крайності романтизму: гомосексуаліст стає романтичним злочинцем, “архетипним аутсайдером” (*Rechy. The Sexual Outflow.* — С. 229). Але внаслідок тиску політичної реальності, що його Речі, як представник гейської культури, не міг нехтувати, він у своїй праці “Сексуальний злочинець” досліджує цей романтизм і зсередини.

З огляду на реакцію проти “промискуїтету” за межами, але певною мірою і в межах гейської культури, “Сексуального злочинця” Речі дехто тепер вважає за *passé*, минуле,

якого треба соромитись. Але ця праця має свою історію та значення й поза рамками свого безпосереднього контексту, і не останньою мірою як посилення напруги між двома визвольними течіями (і спробою об'єднати їх): анархічним бажанням і політичною заангажованістю. Книжка Речі має дві підназви: "Документальний нарис" і "Невигадана розповідь із коментарями про три дні й три ночі в сексуальному підпіллі". Має вона й два епіграфи: з "Мобі Діка" Мелвіла, про те, що нарцисичний образ — це "невловна ілюзія самого життя", і з "Міфу про Сизифа" Альбера Камю: "Переживати якийсь досвід, якусь конкретну долю, приймати її повністю... це не пояснити й розв'язати, а відчуті і описати". Фактично Речі в "Сексуальному злочинці" не тільки відчуває та описує, а й намагається пояснити гостре сприйняття суперечностей у царині бажання.

Книжка починається з того, як Джим, головний герой, го-тує своє тіло до "сексуальних ловів", ареною яких "будуть вулиці, парки, алеї, тунелі, гаражі, кінотеатри, лазні, пляжі..." (с. 21), — потаємного, забороненого сексу в пустельних затінках громадських місць, які стають водночас і "бойовищами" (с. 28). Адрже саме там гомосексуаліст постає перед репресивними сексуальними законами суспільства й переступає їх, відчуває

Радість проміскуїтету.

І страждання.

Екстатичну свободу та визволення.

Самотність, розпач.

(С. 285)

Мова знайома: романтична і релігійна. Слово "знайома" — це теж троп, завдяки якому заборонене скандально привласнює свою антитезу, стає поряд із нею: "Проміскуїтет, як і покликання священика, вимагає цілковитої відданості та жертвовності" (с. 32). Отже, в такому разі цілком можна передбачити, що екстаз і *Angst*, страх, не суперечать один одному, а посилюють один одного: "Світ поза законом... гар-

ний, але пронизаний повторюваним відчаєм" (с. 299). Тож не дивно, що, на думку Речі, збоченець — це той, у кому *Angst* і страждання стали спасенними. Така ідея цілковито відрізняється від своїх романтичних та християнських попередниць, хоча вочевидь спирається на них. Індивід страждає до відчаю і знаходить істину, і саме в цьому процесі, хоч як парадоксально, стає автентичним: "У секс-моменти, стиснуті до високої інтенсивності суворим осудом, який ні-вечить життя і якому кинуту виклик, сексуальний злочинець максимально гостро відчуває порив душі, крові і сперми, що пронизує кожен канал його ества, закінчуючись фізичною та психічною розрядкою цілком пробудженого живого тіла, яке кидає виклик" (с. 300). Хоча Редкліф Гол могла б визнати ці почуття, її б, напевне, вразила мова⁵.

Водночас Речі несамовито виступає проти утисків і приписує трансгресивній сексуальності надзвичайний політичний потенціал:

"Проміскуїтетні гомосексуалісти (злочинці з подвійними ідентичностями...) — це штурмові загони сексуальної революції. Вулиці — це бойовища, революція — сексуальні лови, радикальна заява лунає щоразу, коли чоловік злягається на вулиці з іншим чоловіком...

Сперма замість крові. Вдоволені тіла замість убитих. Смерть проти оргазму. Чи будуть вони нападати на кожного? Коли танки змастити спермою, чи давитимуть вони всіх?" (С. 299, 301.)

У зв'язку з такими уступами виникає спокуса вважати, що Речі опинився в пастці романтично-трагічного самовихваляння, невіддільного від наївних фантазій революційної всемогутності. І тут справді може бути значення, в якому книжка "Сексуальний злочинець" свідчить водночас і про апофеоз романтичного пошуку автентичності, і про відмову від цього пошуку, про останню стадію цього невгамовного пошуку, що лине вперед, прагнучи знайти нові маргінальні вияви буття. Коли пошук вичерпує сам себе в якійсь одній царині, він переходить до іншої, тимчасово перспективнішої, бо ще маргінальнішої царини, але теж приреченої на

виснаження. Зрештою пошук може згаснути остаточно в якійсь такій далекій від свого походження точці, що відродження стає неможливим. Саме тому радикалізм Речі, найменш з вигідних позицій набагато суворішої сексуальної політики 1990-х років, видається вкрай підозрілим. Отже, присуд може бути таким: "Сексуальний злочинець" — це найяскравіший приклад обмеженої підривноїності (див. вище, частина IV); цей твір має подобу підривного нападу на репресивну сексуальну ідеологію, начебто становить її революційну альтернативу, а фактично — це просто мутація тієї ідеології, що у вигляді експерименту увічне саме те, що було політично відкинуте. Отже, те, що видається політичними переконаннями, стає, коли придивитися ближче, своєрідним політичним нечистим сумлінням, засвідченням факту, що незаконний світ, який ушляхує Речі, насправді увічне відчуження між геями, призводячи до тих суїцидних падінь, що їх навіть Речі не може успішно розчинити в романтичному *Angst*.

А втім, тут знову є трансгресивне пізнання, що водночас і виростає з погамування, і погрожує йому. Один з найцікавіших розділів, цей своєрідний "Голос понад", має назву "Суперечності, двозначності та міркування". Речі запитує: "Що це за революція, яка закінчується тоді, коли індивід видається старим... коли дехто з революціонерів повинен видаватися гарним?" (С. 285). Він зауважує, що (на його думку) проміскуїтет є своєрідним порочним колом, безкінечною втечею самих питань і конфліктів, які він породжує: "Я розв'язую гострі суперечності, приєднуючись до сексуальних ловів на вулицях" (с. 288). Речі усвідомлює й міру, якою сексуального переступника створено на основі утисків, яких він зазнає, й самими цими утисками:

"Упродовж сторіч гомосексуалістів... карали й переслідували. Закон каже нам, що ми злочинці, тож ми стали злочинцями, які кидають виклик. Психологи вимагають, щоб ми були хворими, тож ми стали перейматися фізичною красою. Релігія наполягає, що ми грішники, тож ми й стали м'ясними сенсуалістами. В результаті

з'явилась унікальна, чуттєва, вразлива, елегантна чутливість сексуального переступника”.

Навіть сам нарцисизм став художньою формою (с. 193–194, 196). Таким та іншими способами автор “Сексуального злочинця” засвідчує, як оголошений поза законом процвітає в тому самому суспільстві, що репресує його. Як сказав Речі в іншому місці, утиски “створюють [злочинця], провокують виклик з його боку”, і, вже спровокований, цей виклик набуває сили завдяки тим самим репресіям (с. 31); сила проміскуїтетного збоченого сексу породжена почасти тим, що заперечує його і чому він кидає виклик (с. 31, 300). Бажання трансцендувати утиски в екстатичній, суб’єктивній формі завжди стоїть на перешкоді нова поява соціального в самому бажанні.

Антропологічний аналіз погамування (див. вище, розділ 6) інтерпретує збочення як функціональне позначення соціальних меж; те, що заборонене або тривожить, розміщене просторово якраз за межею того, що у своїй функції поділу як пов’язує, так і відокремлює заборонене і приписане. Але ця просторова метафора забороненого, що лежить одразу за межами, затемнює набагато провокаційніший погляд із позицій збоченої динаміки, внаслідок якого інший є внутрішнім для суспільства, що позначає його (її) як такого. Речі наполовину усвідомлює цю думку, коли зауважує, що його проміскуїтетні гомосексуальні переступники, оті начебто штурмові загони сексуальної революції, “завтра... підуть в офіси та на спортивні майданчики, класи й конструкторські бюро” (The Sexual Outlaw. — С. 299). Збочена динаміка також припускає, що визначена дослідженнями антропологів межа між законним і незаконним — це не так лінія поділу, як очевидне свідчення перекривання. Це твердження певною мірою слушне і щодо зображеного в книжці Речі гея, котрий блукає й тиняється — у парках, на пустищах, паркувальних майданчиках, пляжах, — в усіх публічних просторах і місцях, де гетеросексуали і гомосексуалісти ходять, не змішуючись і не зустрічаючись, і де одна з цих груп здебі-

льшого не усвідомлює існування другої. Трапляються вкрай промовисті ситуації, коли вони дізнаються про існування другої групи, як-от, скажімо, коли "нормальний" чоловік ходить туди задля свого збоченого сексу, йдучи на мінімальний компроміс, або коли туди приходять геєненависники, щоб бити, калічити і вбивати (с. 293–296). Цей останній випадок унаочнює, таким чином, один з найбрутальніших виявів "потреби" панівного у своїх збоченцях, і то з моторошною збоченою іронією: в гейській культурі за часів Речі геї привласнювали собі мачизм як сексуальний стиль, тож убивці геїв ставали свідками пародії на самих себе. Порівняйте слова Джозефа Бристова: "Цей хуліганський стиль (що є одним з багатьох гейських стилів) приемний, бо він досягає сексуального контакту, переймаючи певну культурну форму — сувору чоловічість, яка спирається на гомофобію. Отже, цей тип гейської ідентичності усвідомлено стає притаманним публічно прийнятному типові, що фактично є його ворогом. Звідси випливає, що тут працює... глузливий сміх пародії. Але це глузування з чоловічості теж породжене бажанням мати символ, який вони висміюють" (*Bristow. Being Gay.* — С. 71).

Книжка "Сексуальний злочинець" має свої власні межі і свої види обмежень. Ці обмеження також розкривають більше, ніж дозволяють. Наприкінці книжки Джим стає свідком сцени садомазохістського злягання за допомогою кулака, яке викликає у нього відразу. Раніше Речі визнавав "вабливу силу" садомазохізму, але глибоко не довіряє їй. Те, що інші вважають за грайливу критику реального насильства, він бачить як занадто близьке до нього (с. 277–280). Проте в романі Речі "Екстази" ("Rushes"), опублікованому 1979 р., через два роки після "Сексуального злочинця", садомазохізм зображено як наділений тим самим спасенним потенціалом, що його доти автор відкидав. Більша частина дії роману відбувається в клубах, серед тих лаштунків, де зазнає страждань чистота душі, яка корчиться в муках недостатньої реалізації серед оргій визволеного бажання. Бажання водночас і посилює, і невпевнено трансцендує ці муки та

брак реалізації. Речі, дарма що романтизує страждання, прагне показати, як гейська культура виражає неромантичні істини про бажання та людську природу, що їх згнічує нормальна культура (с. 186).

Відмова від чистого джерела революційності

Часи змінюються, а з ними й сексуальність. Я знову повертаюся до того місця в "Історії сексуальності" Фуко, де він твердить, що немає єдиного локуса бунту, немає чистого джерела революційності. Історичне значення радикальної, сутнісної трансгресивної сексуальності полягає в тому, що вона стала досвідом (або є ідентичністю), який править за основу утопічного бачення майбутнього; бажання успадкувало революційне завзяття, яке колись відкидало сексуальне бажання задля своєї власної духовної трансцендентності, і тому те, що було відкинуте, повернулося і привласнило саме джерело відкидання. Сексуальність стала спасенною, набула сили, потрібної і для *відриву* від теперішності, і для утвердження радикально іншого майбутнього. Нині така інтерпретація може видатися хибною, сприйматися як наслідок і джерело ілюзій. Проте, коли ми бачимо, як її відкидають, і то користуючись словами, які свідчать про незнання її історії, варто замислитись, чи таке відкидання не є, своєю чергою, ще одним доказом сповзання до консерватизму, фаталізму та інерції, що їх намагалася повалити така інтерпретація.

Навіть якщо й так, чимало людей — неохоче, з полегкістю, а може, із гнівом на ілюзію, якій сприяла така інтерпретація, — нині б погодилися, що поліморфно збочене нарешті виснажилось як чисте джерело революційності й лишається тільки оповідним утвердженням розмаїття, водночас і ностальгійним, і утопічним, поглядом, що дивиться водночас і вперед, і назад. Таким, можливо, воно було для Фрейда, коли взяти до уваги, що регресивність поліморфно збоченого правила за основу деяких його найпрогресивніших

думок. Одного разу він писав, що єдиний успіх, якого він досяг, “усунувши генітальну інверсію, або гомосексуалізм”, був пов’язаний із тим, що доступ до протилежної статі став відкритим для того, хто доти був цілковитим гомосексуалістом, “отже, відновилося його *повна* бісексуальність... Слід пам’ятати, що нормальна сексуальність теж залежить від обмежень у виборі об’єкта” (IX, 375–376; курсив мій. — Дж. Д.). Намагаючись перетворити збочене бажання, Фройд виявляє його впертість, навіть чи надто в тій неповноті, яку воно поділяє з нормальним бажанням, — неповноті, яка в обох випадках — і збоченого бажання, і нормального — свідчить про їхню історію. Є багато причин, чому, за словами Фредрика Джеймсона, історія — це те, що ранило, і одна з них полягає в тому, що якраз минуле почасти й витворило теперішню неповноту. Але, крім того, це неповнота, яка, збільшуючи можливість “повної бісексуальності”, утверджує майбутній потенціал за межами нормально-го, охоплюючи й це нормальне в самому акті його касування. Саме таким способом мова поліморфно збоченого може, як я казав, бути водночас і ностальгією, й утопічною, як-от у тому формулюванні Фрейда, на яке звернув увагу Маркузе: “Подальша реалізація доісторичного бажання” (див. вище).

Перше ніж остаточно відступити від поліморфно збоченого, відшукаймо в ньому ще один історичний слід. Одним із нині вже застарілих значень слова “розмаїття” є збоченість. Збоченість колись була пов’язана з розмаїттям. Такий стан, можливо, відповідає тісним історичним зв’язкам між ерессю і сексуальним відступом; зрештою, розмаїття по-своєму не менш небезпечне, ніж ересь. Відхилитися чи бути збитим на манівці, покинувши прямий і вузький шлях, може означати зіткнення з чимось підіривним як різновидом розмаїття; відхилитись у цьому напрямі саме по собі означало збочувати, запроваджуючи розмаїття там, де раніше був тільки один шлях. Ось чому Джон Дон застерігав від “відступу, відхилення, відходу, відмежування від цієї прямої, від цієї праведності” (Проповідь на тему псалма 64,

10). Саме в цьому контексті Дон говорить про “tentations”, тепер уже застарілу форму слова “temptations” (спокуси), “яке конкретно означає експериментальне випробування, на відміну від заманювання до зла” (Оксф. сл.). Отже, поліморфно збочене в багатьох різних аспектах сповнене відлунь історії, якої воно відцуралося — і яку воно, можливо, обмежує⁶.

Нормативний психоаналіз ніколи не затирав цілковито зв'язок збоченого з розмаїттям, і сліди цього зв'язку ми бачимо не тільки в надмірній увазі психоаналітиків-радикалів до поліморфно збоченого. Цей зв'язок зберігся й за межами психоаналізу, і ось чому Жид міг писати 1932 р. про визволення і в сексуальність, і від сексуальності: “Ті, хто відмовляється розуміти, завжди уявляють, ніби індивід прагне (тільки) задоволень. Ні, він прагне радше визволення; можливості вийти за межі, дозволу думати про щось інше... “Коридон”, аж ніяк не будучи свідченням нав'язливості (як думає про нього [Рене] Швоб), — це символ звільнення. І хто може назвати число тих, кого ця невеличка книжка теж звільнила?” (Journals, 27 грудня 1932 р.).

Примітки

¹ Див.: Altman. Homosexual Oppression. — С. 75; Weeks. Sexuality and its Discontents. — С. 161–170.

² Пор. у Вікса: “Психоаналіз репрезентує як відкриття механізмів бажання, так і засоби його рекодифікації та контролю. Секс — це таємниця, яку слід і розкрити, й контролювати. Аналітична праця Фрейда, на відміну від його теоретичних конструкцій, подає деякі свідчення такої рекодифікації навіть як момент відкриття” (Weeks. Sexuality and its Discontents. — С. 144–145).

³ Про те, як Фрейд тлумачив параною, див. вище, розділ 11.

⁴ Інші дослідники пропонували подібні до вже названих або пов'язані з ними реінтерпретації Едипового сценарію, засновані на погляді, що, хоча властиве дівчинці ототожнення з матір'ю посилює її гендерну ідентичність, хлопчик “може досягти чоловічої гендерної ідентичності лиш у процесі втрати ототожнення з матір'ю й формування контротожнення з батьком, яке пов'язане з

відкиданням первісного ототожнення з матір'ю" (*Fletcher. Psychoanalysis and Gay Theory*. — С. 106). Але, оскільки чоловік ніколи не може позбутися свого початкового первісного ототожнення з матір'ю, чоловічість лишається внутрішньо нестабільною, оборонною структурою. В такому разі гомосексуальне ототожнення з матір'ю можна розуміти як гандж пошкодженої психічної структури чоловічості (або намагання виправити його). Оскар Вайлд дійшов до цієї самої думки навіть без складного психоаналітичного апарату, тож Флетчер, аби посилити ефект, цитує його: "Всі жінки стають такими, як їхні матері. В цьому й полягає їхня трагедія. Натомість жоден чоловік не стає таким, як його мати. В цьому й полягає його трагедія" (с. 103).

⁵ Про збереження індивідуалістичних припущень у межах радикальної гомосексуальної політики див., зокрема: *Shiers. Two Steps Forward, One Step Back*.

⁶ Пор. слова Вікса про мовну пов'язаність слів "розмаїття" (*diversity*) і "збоченість" (*perversity*): "Оскільки всі терміни, пов'язані зі словом "збоченість", зумовлюють ієрархію сексуальних вартостей, згідно з якою "збочення" містяться на самому споді шкали, слово "розмаїття" вказує на континуум типів поведінки, де якийсь один елемент має не більшу фундаментальну вартість, ніж будь-який інший" (*Weeks. Sexuality*. — С. 69). Цікаво те, що в сексологів, які передували Фройдові, а ще більшою мірою в його власному доробку збоченість зберігає зв'язок із розмаїттям, і то цілком узгоджуючись із тим, як Вікс характеризує розмаїття. Звісно, правда, що класифікація та пояснення збочень зумовили зміцнення гетеросексуальної норми, з якою вони контрастували, але ця сама процедура неминуче збільшила сферу сексуального, і тут, доводить Вікс, "містилися зародки сучасного погляду на безмежне сексуальне розмаїття" (с. 71). Це розмаїття підтверджують і нещодавні антропологічні дослідження гомосексуалізму, — нещодавні, бо і в самій антропології донедавна панувало упередження проти гомосексуалізму як царини досліджень (*Blackwood* (ред.). *Anthropology*. — С. IX–XII).

Розділ 14

Збоченість, влада і соціальний контроль

БОЛДВІН. Люди винаходять категорії, щоб почуватися в безпеці.

Білі люди вигадують негрів, щоб дати білим ідентичність.

ДЖОВАННІ. Це безумство.

БОЛДВІН. Нормальні хлопці вигадують педиків і тому можуть спати з ними, самі не стаючи педиками.

ДЖОВАННІ. Хоч як-небудь.

БОЛДВІН. Як-небудь!

Джеймс Болдвін. Діалог. — С. 88—89.

Піднесення збоченця

Вище я зазначав, що найважливішу недавню теорію збочень створили не послідовники Фрейда, а один з їхніх найвпливовіших критиків — Мішель Фуко. Невдовзі я розгляну пояснення Фуко, коротко зупинившись перед тим на теоріях збоченості, що пов'язані з теорією Фуко (і в деяких аспектах провіщають її), — теоріях, які спираються на антропологію, феноменологію, соціологію збочень, радикальну кримінологію і марксистську теорію субкультури¹.

Між цими теоріями існують і важливі відмінності, але всі вони відкидали давніші концепції збоченості, як щось: 1) чуже соціальному порядку; 2) побічний продукт цього порядку; 3) притаманне, властиве збоченню. Неадекватність таких пояснень стала очевидною принаймні після усвідомлення, що “погана” соціалізація сприяє утворенню збочень. Результатом такого усвідомлення стала певна ліберальна толерантність: збоченці — це жертви обставин, і, навіть якщо не виправдовувати їх, до них треба ставитися “з розумінням”. На наступному етапі обережної реабілітації

збоченості їхнє поведження почали вважати за своєрідний протест проти відчужувального соціального порядку; згідно з таким поглядом, збоченець, зостаючись і жертвою, почасти стає ще й героєм або антигероєм екзистенційного пошуку автентичності, що її пригнічує суспільство².

Протягом подальшого розвитку збоченець був, так би мовити, *знову вписаний* у соціальний порядок: саму категорію збоченості стали вважати за сконструйовану, за щось створене в процесі соціального приписування. Ранні уявлення про погану соціалізацію часто спиралися на твердження про хибне формування індивіда; цьому подальшому розвитку не конче було властиве припущення про сутнісного індивіда, якого можна відокремити від його соціальної ідентичності; простежити процес його "створення" у зворотному порядку — це дедалі менше дізнаватися про збоченого суб'єкта *per se* і дедалі більше дізнаватися про нього як носія соціального процесу та про панівні соціальні формації, що визначають його. Трохи спростивши й увиразнивши аж ніяк не безперечну функціоналістську основу значної частини досліджень, проведених у цьому напрямі, можна було б сказати, що суспільство потребує збоченців задля свого відтворення.

Дотримуючись такого погляду, Роберт А. Скот стверджує: мовляв, збоченість має таке велике значення, що "сам соціальний порядок був би неможливий без неї" (*Scott. Framework*. — С. 28). В цьому аспекті дуже плідним виявилось дослідження Кая Ериксона про пуритан Нової Англії, в якому він обстоював соціальну необхідність збоченості не тільки тому, що її функції полягали у визначенні меж суспільства, а й тому, що ці межі треба було раз у раз підтверджувати. Отож, наприклад, "принаймні в образному розумінні моральність і аморальність зіткнулися на публічному ешафоті, і саме протягом цього зіткнення була визначена межа між ними" (*Erikson. Wayward Puritans*. — С. 12). Отже, таку межу постійно визначали у процесі, насильство якого стало досить очевидним у цьому прикладі з ешафо-

том. Скот, процитувавши рядки про ешафот із книжки Еріксона, зауважує:

“Збоченість — це ще й відроджувальна сила... Обмежувати й контролювати збоченість, а отже, й опанувати її, означає дати новий і різючий доказ величезних сил, які стоять позаду соціального порядку. Видимий контроль збоченості — один з найефективніших механізмів, завдяки яким соціальний порядок може відчутно засвідчити свою силу. Приборкування того, що небезпечне, стимулює систему, доводячи тим, хто живе в її межах, якими страшними є насправді її можливості” (Framework. — С. 28–29).

Чи це спроба антропологічної нейтральності, яка створює хибне враження, чи тут справді є ототожнення з соціальним порядком, що демонструє свою могутність?

У такій теорії ми бачимо те, що можна було б охарактеризувати (з погляду філософії) як ідеалістичну концепцію збоченості, а суспільство інтерпретоване як тотальність або органічна єдність із цілісною динамічною структурою, яку потрібно “стимулювати” (слова Скота). У зв’язку з цим і соціальну структуру концептуалізовано антропоморфічними та психічними термінами, прагнення порядку і страх перед хаосом постульовано як її найголовніші порядкодаїні принципи. Отож, на думку Пітера Л. Бергера і Томаса Лакмана,

“легітимація інституційного порядку зіткнулася і з дедалі нагальнішою необхідністю уникати хаосу. Вся соціальна реальність непевна. *Всі* суспільства — це утворення, що стоять перед лицем хаосу. Постійна можливість неупорядкованого страху щоразу реалізується там, де легітимація, яка приховує ту непевність, опиняється під загрозою або зазнає краху” (Berger, Luckmann. *The Social Construction of Reality*. — С. 121; пор.: с. 115–116).

“Порядок” починають характеризувати майже загадковими термінами. “Туга за суворістю властива всім нам, — пише Мері Дуглас у своєму класичному дослідженні “Чистота і небезпека” (Douglas. *Purity and Danger*), додаючи: — Од-

ним з елементів нашого людського стану є прагнення чітких ліній і ясних концепцій" (с. 191). Існує небезпека, що можна знехтувати або недооцінити не тільки несправедливість, експлуатацію, насильство й боротьбу, властиві протиставленню порядок/нелад (та відносинам панівне/збочене, в яких воно здебільшого виявляється), а й те, що ці начебто атрибути соціального психе не є доконечними передумовами соціального існування *per se*; фактично "порядок" і "хаос" — це здебільшого притаманні певній культурі ідеології, які легітимують випадкові відносини влади. Отож, коли Барбара Беккок характеризує символічні соціальні інверсії, з якими часто пов'язують збоченість, як "творчі заперечення" (Babcock. *The Reversible World*. — С. 32; пор.: с. 21, 29, 31), можна зауважити, що вони можуть бути не так творчими, як відчайдушними намаганнями вивільнитись від певних форм насильного панування або ж підточити їх.

Одне слово, символічне "приборкування" збоченого рідко буває творчим, відроджувальним чи благословенним; воно пов'язане з насильством, доступним будь-якій владі, яка прагне влаштувати полювання на відьом або знайти цапа-відбувайла, — чи то з параноїдних міркувань (влада відчуває загрозу, якої насправді немає), чи то з раціональних (відчуває загрозу, яка справді існує), чи то з цинічних міркувань (нове утвердження соціального порядку завжди сприятливе для бізнесу, надто для можновладців). Принаймні ми повинні визнати, що охарактеризований процес здебільшого радше деструктивний, ніж відроджувальний. Ба ще складніше: як ми бачили у відносинах зі збоченим, проблема з уявленням про цапа-відбувайла полягає в тому, що воно означає складну соціальну реальність, і то способом, який водночас перешкоджає її аналізу. Повторюю: те, що ми називаємо соціальним порядком, — це не просто система, яка здебільшого надає привілеї одній, чи більше, групі або класові коштом інших груп; не просто система, яка легітимується, вдаючись до демонізації інших, — а майже постійна причина заворушень, безпосередньо породжених її власними суперечностями або ж логікою. Ці заворушення

(хаос) зазвичай зсувають, подають ідеологічно як наслідок дій ворогів суспільства, і зовнішніх, і внутрішніх, захист від яких (порядок) становить раціональну причину існування суспільства.

Що ж, із погляду етнографії Ганс Петер Дюр правильно писав про творчий потенціал перетину “межі між дикістю і цивілізацією”. Дослідник стверджує: розум, який він називає “архаїчним”, уже усвідомлював такий стан, і то так гостро, що “ми, люди нинішньої доби, знаємо себе і знаємо про свої обмеження набагато менше, ніж наші попередники” (*Duerr. Dreamtime.* — С. 75). В минулому “тим, хто хотів дізнатися про сутність культури, треба було податись у дику природу”; так само й “архаїчна ментальність... характеризувалася вірою, що люди можуть виразно усвідомити себе, зіткнувшись із тим, чим індивід є й водночас не є. Набагато ясніше, ніж ми, сучасні, давні люди впізнавали себе в тому, чим вони не були” (с. 65, 74). Критикуючи сучасну думку; мовляв, найкращим поглядом на світ є той, “що дає змогу організмові якомога зменшити невизначеність”, Дюр стверджує: ті, хто дотримується її, не спромагаються усвідомити — те, “що є чужим і невизначеним, може стимулювати й визволяти” (с. 313).

Звичайно, як зазначав Дюр в іншому місці свого дослідження, не все так просто. Чимало людей, дарма що вони не мають змоги перевірити Дюрів аналіз “архаїчних” культур, можуть експериментально підтвердити визвольний потенціал, властивий тому, що видається чужим і дивним. Але тут знову-таки слід додати, що сучасні культури (а в межах цих культур конкретні класи та інші групи) й справді визначають себе на основі того, чим вони не є, і то часто з украй згубними наслідками. Саме цією мірою “дикість” уже становить уявлення про “цивілізованого”. Нам не конче треба й романтизувати чужого. Адже чимало колонізаторів починали саме з цього. Доброта чужих не завжди словнена зичливості.

Мішель Фуко: збоченець як конструкція

В окремих важливих аспектах належний Фуко аналіз сексуальної збоченості (в якнайширшому розумінні) начебто відповідає на деякі з цих заперечень, принаймні тією мірою, якою розкриває не відроджувальний чи багатий на прозоріння потенціал збоченості, а підступні, маніпулятивні, складні механізми влади й парадоксальні відносини збоченців з ними. За схемою Фуко, збоченці підтримують промовисті, небезпечні подвійні відносини із владою, водночас маргінальні з погляду культури і центральні з погляду дискурсу. Навіть якщо сексуального збоченця вигнано на межі суспільства, він однаково лишається його складовою частиною, і то не всупереч цій маргінальності, а внаслідок її.

Завдяки неохитній, проте здебільшого прихованій критиці психоаналізу Фуко сформулював впливову теорію, що є водночас історичною, антитеологічною і антинормативною. Він починає з визначального твердження, що сексуальність не є (як у Фрейда) непіддатливим потягом чи природною силою, що її намагається сублімувати, погамувати або контролювати якимось іншим способом цивілізація; це радше "історична конструкція", яка дає змогу функціонувати владним відносинам; це "результат та інструмент намірів влади". Влада, яка контролює сексуальність, не вдається передусім до заборон, законів чи табу, визначаючи таким чином межі допущеного. Насправді "ми повинні... відкинути гіпотезу, ніби сучасні індустріальні суспільства вступили в добу дедалі більших сексуальних репресій". Навпаки, ми стали свідками "очевидного вибуху неортодоксальних видів сексуальності" (*Foucault. History.* — С. 105, 152, 49).

А втім, Фуко не заперечує, що заборона існувала як один з аспектів тієї влади, хоча вплив влади виявляється передусім у тому, що вона витворює, помножує, поширює, збуджує та інтенсифікує види сексуальності. Він говорить про "поліморфні механізми" влади, таким чином приписуючи владі те, що Фрейд приписував у своїй схемі збоченому бажанню; і справді, те, що Фрейд вважав за елемент бажання,

який загрожує владі, Фуко приписує самій владі (History. — С. 47, 37, 11). Фуко зображує дивну діалектику відносин влади і насолоди, або ж те, що нам годилося б радше назвати *“вічними спіралями влади й насолоди”*. Він розповідає про історичний розвиток, під час якого *“влада діяла як механізм приваблення; вона сприяла розвиткові тих особливостей, за якими мала пильнувати. Насолода поширилась на владу, яка проганяла її; влада зафіксувала насолоду, яку вона відкрила”* (с. 45; курсив автора).

Отож чому ми завжди уявляли собі, ніби бажання неминуче було притлумленим? Однією очевидною відповіддю була б суто консервативна: ми гадали, що бажання — небезпечна анархічна сила, яку треба притлумити або принаймні приборкати. Проте Фуко знаходить інше раціональне пояснення, набагато романтичніше й радикальніше за своїми намірами, проте не менш хибне:

“Нашу готовність говорити про секс на основі репресій, безперечно, живить нагода висловлюватися проти влади, тобто проголошувати істини та обіцяти благословення, об'єднувати в одне ціле просвітництво, визволення й різноманітні насолоди; утверджувати дискурс, що поєднує пізнавальне завзяття, рішучий намір змінити закони й тугу за садом земних насолод” (с. 7).

Сексуальність перетворилася на відкинуту релігію: *“Ліризм та релігійність, що так довго супроводили революційний проект, у західних індустріальних суспільствах перейшли здебільшого на секс”* (с. 8). Зокрема, буржуазія підпорядкувала свою душу сексу як тому, що становить найпотаємнішу й найвизначальнішу частину душі (с. 124). Ми вимагаємо від сексу, щоб *“він сповістив нам істину, чи радше глибоко приховану істину про ту істину щодо нас самих, якою, як нам здається, ми володіємо у своїй безпосередній свідомості”* (с. 69); в нашій культурі ми повинні пройти через секс, щоб досягнути до своєї власної збагненності та ідентичності (с. 155–156). Істина та суверенність, які ми приписали сексові, зробили його таким, що за нього варто й за-

гинути, проте не у Фройдовому розумінні: "Саме в цьому (суто історичному) розумінні секс і справді пронизаний інстинктом смерті" (с. 156).

Фуко зображує владу, що винаходить сексуальність і діє через неї, як всюдисутню й активну, проте невловну. Інколи вона набуває й атрибутів панівної формації, невіддільних від її ідеологічної легітимації: "Владу можна терпіти тільки за умови, що вона маскує свій істотний елемент" (с. 86). Внаслідок цієї прихованості, що є майже подвійністю, влада лишається в цій суперечності своєрідним агентством, повсюдним та влізливим, а водночас підступним і таким, що годі визначити його місце: скрізь відчувається його невизначена присутність, і ніде воно не має якогось певного пристановища. Це сила, яка створює і запроваджує нагляд, контролює, і водночас їй бракує визначеного буття. Вона натякає на щось метафізичне і змовницьке, — і це таки справді дивне поєднання.

На думку Фуко, сексуальні збочення — один з провідних виявів викладеної вище теорії, особливо того, як влада створює й контролює. Протягом останніх двох сторіч ми стали свідками "множинної імплантації збочень", прискореної в другій половині XIX ст. формуванням нової "технології сексу", до великих новацій якої належали "медицина збочень і програми з еugenіки" (с. 37, 118). Отож, скажімо, хоча мастурбацію не позначали як зло, яке треба ліквідувати, вона фактично стала своєрідною опорою влади, посприяла радше її поширенню, ніж зникненню; завдяки такій підтримці "влада розвинула й помножила свої шаблі та впливи, а її мета збільшилася, зазнала поділів і розгалузилася, водночас іще глибше проникнувши в реальність" (с. 42). Фройд трактував дитинство як битву між інстинктами (або потягами) і вимогами цивілізації; Фуко трактував його як просто одну зі сфер, де діє влада.

Імплантацію збочень супроводить нове визначення індивідів. Тут Фуко пропонує широко цитовану, проте дедалі частіше критиковану розповідь про появу гомосексуаліста.

Якщо содомія належала колись до категорії заборонених дій, гомосексуаліст нині постає в бутті як тип особистості:

“Усе, що входить до складу всієї його особистості, зазнало впливу його сексуальності. Вона всюди була присутня в ньому, лежала в основі всіх його дій, становлячи їхній прихований і невизначено активний принцип... Содоміт був тимчасовим відступом, гомосексуаліст став тепер видом” (с. 43).

Арнолд Девідсон підтримує цей аргумент, нагадуючи нам, що збоченість як назва посідала концептуально похідне місце в моральній теології, тоді як у медичному дискурсі XIX ст. вона стала концептуально центральною. З погляду теології, індивіда характеризували як збоченця відповідно до його етичного вибору, а не до його ідентичності (*Davidson. Sex and the Emergence of Sexuality*. — С. 45–48).

Отже, на думку Фуко, збоченці з'являються не тому, що, як міг би сказати Фройд, “намагаючись спорудити надто несхитний або надто загальний бар'єр від сексуальності, суспільство тільки спромоглося призвести до загального вибуху збоченості й тривалої патології сексуального інстинкту” (с. 47), а тому, що вони були потрібні як “реальний наслідок зазіхань влади такого типу на людські тіла та їхні насолоди” (с. 48).

Основна думка гіпотези Фуко — мовляв, сексуальність та сексуальні збочення в певному вирішальному розумінні є *створеними*, — переконлива, надто коли подумати, що вона доповнює і суттєво змінює, та аж ніяк не відкидає репресивну гіпотезу. Проте, дарма що відрізняючись від попередніх соціологічних та антропологічних пояснень, теорія Фуко лишається вразливою до звинувачень у функціоналізмі³. Крім того, на перший погляд, пояснення Фуко лишають дуже невелику можливість появи справжнього опору, вже не кажучи про бунт. А втім, Фуко обговорює, хоч і стисло, наслідки, які може мати його теорія для форм опору: “Там, де є влада, виникає й опір, а проте, чи радше через те, цей опір ніколи не займає зовнішніх позицій у своїх відносинах

із владою”; немає єдиного джерела опору, а є множина видів опору, “вписаних [у владу], як незнищенна протилежність” (с. 95–96). Цю протилежність між владою та опором слід розуміти як “складний і нестабільний процес, завдяки якому дискурс може бути як інструментом, так і наслідком влади, а крім того, й перешкодою, каменем спотикання, осередком опору і вихідною точкою протилежної стратегії. Дискурс передає і створює владу; він зміцнює її, а водночас підточує та викриває, робить її вразливою, уможлиблює її повалення” (с. 101). Скажімо, немає жодних сумнівів, стверджує Фуко, що властивий ХІХ ст. дискурс про збоченість уможливив нові форми соціального контролю. З другого боку, він уможливив і те, що Фуко називає “«зворотним» дискурсом”, завдяки якому “гомосексуалізм почав промовляти від свого власного імені, вимагати, щоб була визнана його легітимність або ж «природність», і то часто послугувуючись тією самою мовою, використовуючи ті самі категорії, за допомогою яких він був відкинутий із погляду медицини” (с. 101).

Ми знаємо, що центр лишається вразливим до маргіальності, бо його ідентичність почасти створена й почасти визначена через протилежність — а отже, на маргінесах, на периферії. Проте концепція зворотного дискурсу припускає інше діалектичне розуміння, в якому про аутсайдера можна сказати, що він завжди вже перебуває всередині: повернення через обмеження від демонізованого іншого до виключної присутності, і то пов’язаної з одночасним суперечливим, проте не менш необхідним засвоєнням і запереченням тих панівних уявлень про сексуальну ідентичність і людську природу, за допомогою яких вона була попервах відкинута й визначена⁴. Є ті способи переступу, які я простежив, говорячи про Жида, Вайлда, Редкліфа Гола, а є інші способи, внаслідок яких сексуальний збоченець відходить від приниження, засвоюючи і переймаючи саме ті терміни (або здійснюючи їхню інверсію та зсув), які передусім прирікали його на таке становище. Але, почавши відкривати цю “складну й соціально важливу історію опору й самовизна-

чення, якою історики досі надто легко нехтували”⁵, ми довідуємося про існування розмаїтих стратегій та неадекватність “зворотного дискурсу” як загального терміна. Пригадаймо, наприклад, як у відносинах із бінарними протиставленнями, які організували та визначили збочення, — надто із протиставленням природного й неприродного, — цей зворотний дискурс виявлявся у вигляді принаймні чотирьох стратегій (див. вище, частини 1, 3):

1. Дехто, скажімо, Жид, намагався ототожнювати себе радше з панівним, ніж з підпорядкованим елементом (“ми теж природні”); ці намагання були пов’язані з боротьбою за вхід до складу тих самих концепцій, які відкидали підпорядкований елемент, — боротьбою, що була водночас за-своєнням і зміною тих концепцій.
2. У творі Редкліфа Гола “Криниця самотності” стратегія полягала в переоцінці негативної ідентичності через (скажімо) уподібнення до інших, набагато позитивніших ідентичностей — медичних, культурних, релігійних та літературних.
3. У творі “Гранатові джунглі” результат полягав у тому, щоб поміняти місцями елементи бінарного протиставлення панівного й підпорядкованого (“ми природні/вищі, а ви неприродні/нижчі”).
4. Зовсім інша стратегія полягає в тому, щоб дестабілізувати, підточити, зсунути бінарне протиставлення через інверсію панівного (або ж вивертання його навиворіт, трансгресивне переписування в його межах), щоб знищити самі підвалини категорій, на основі яких відкидають індивіда, і прикладом такої стратегії є, скажімо, трансгресивна естетика Вайлда.

Належна Фуко теорія сексуальної збоченості суперечить теорії Фрейда, особливо там, де Фуко наполягає, що збоченість — це не природжене бажання, яке є соціально згніченим, а ідентичність і категорія, соціально створені, щоб дати змогу владі здобути точку опори в межах сфери психосе-

ксуального і завдяки цій сфері. Проте висновок — те, що опір завжди локалізується в межах влади як її незнищенна протилежність, — виявляється, хоч як дивно, вкрай близьким до висновків, яких дійшов я сам, почитавши Фройда, а саме: опір діє відповідно до збоченої динаміки — гомосексуалізм повертається у зворотний дискурс і як зворотний дискурс, рухаючись від периферії до центру, від конструкції до присутності, але присутності, що існує або діє на основі первісної конструкції; ця присутність спершу несмільва, непевна, але зрештою починає становити виклик, і то саме тому, що “влада” створила її, стала залежною від неї, охопила її. Збочена динаміка припускає зв’язок між теоріями, що за інших обставин є фундаментально протилежними.

Фуко подає антипсихоаналітичне пояснення сексуальності, яке відновлює, згідно з історичним розвитком, і сексуальність, і збочену динаміку. Але нині, почасти внаслідок появи психоаналітичної перспективи, сексуальність і збочена динаміка нерозривно пов’язані. Цей факт теж дає змогу зробити висновок, що заявка на легітимацію на основі сутнісної концепції бажання (Жид, Редкліф Гол) у деяких важливих аспектах була хибно охарактеризована як *тільки* сутнісна: повернення гомосексуаліста як категоризованої сутнісної ідентичності певною мірою було ще й зворотним, а отже, і збоченим процесом — знеосутнювальним прослідкуванням у систему сексуальної відмінності, яка створила його (тобто й порушенням її); це прослідкування стисло охарактеризоване таким визвольним гаслом, як “Ми ваш наймоторожніший страх і ваші найрожевіші мрії”. Міркування про історію на основі збоченої динаміки починають підточувати бінарне протиставлення сутнісного й антисутнісного, що, хоч як дивно, зберігається в межах теорії літератури та культури, дарма що ця теорія критикує бінарність. Крім того, вони підтверджують думку Діани Фас, що кінець кінцем “сутнісність (есенціалізм) підтримує теорії конструктивізму, і... конструктивізм діє як набагато розвиненіша форма сутнісності” (*Fuss. Essentially Speaking*. — С. 119).

Примітки

¹ Див., напр.: *Hall et al. Policing the Crisis; Downes, Rock. Understanding Deviance; Hebdige. Subculture.*

² Див.: *Pearson. The Deviant Imagination*, особливо с. 11, 24; про гомосексуаліста як збоченця у повоєнній літературі див. мою статтю "The Challenge of Sexuality".

³ Про це див.: *Weeks. Sex, Politics and Society.* — С. 9; див. також: *Ignatieff. State, Civil Society and Total Institutions.*

⁴ До речі, література знову й знову свідчить про те, як аутсайдер повертається до місця свого соціального/психічного створення, буквально або в уяві, і це одна з причин, чому "можна з певністю стверджувати, що неспроможність трансформувати, приборкати, наблизити чи одомашнити двозначну присутність «ізовні» (іншу територію, інший світ або просто інший будинок) — це одна з постійних плідних тем західної літератури" (*Tanner. Adultery.* — С. 26).

⁵ *Weeks. Sex, Politics and Society.* — С. 117; також див. не менш важливі праці: *Weeks. Coming Out; Plummer (ред.). The Making of the Modern Homosexual; Greenberg. The Construction of Homosexuality* (цей автор заперечує аргумент Фуко про історичне виникнення гомосексуалізму).

Розділ 15

Розважання про збочену динаміку

Проміжний ризик

У попередніх семи розділах (частини V і VI) я намагався відшукати й розвинути концепцію збоченості. Виявилось, що, починаючи з ранніх семантичних полів слова “збоченість”, формальні визначення відігравали важливу роль — почасти завдяки тому, що вони виражали безпосередньо, а почасти завдяки культурній динаміці, яку, використовуючи їх, намагалися контролювати, притлумити й відкинути. Намагаючись розкрити те, що було притлумленим і відкинутим, — неприйнятні історії збоченості, — я був змушений вийти за межі формальних визначень і перейти до концептуального розвитку, який, своєю чергою, полегшив відновлення історії.

Цю чотириетапну процедуру: 1) увага до формальних визначень, яка породжує 2) історичний пошук, що й собі веде до 3) концептуального розвитку, який полегшує 4) дальший історичний пошук, — я вважаю за матеріалістичний проект, хоч і такий, що в процесі реалізації неминуче ризикує зіткнутися з психоаналізом.

Цей ризик є або має бути взаємним: Фройд усвідомлював парадоксальну природу бажання, не останньою чергою внаслідок його фундаментальної збоченості. Проте психоаналіз, розкриваючи цю збоченість, потребує і звернення до збоченої динаміки, яка нерозривно пов'язана з бажанням, проте не зводиться до нього, хоч як його визначати. Розкрити історію збоченості — це обмірковувати по-новому деякі з найголовніших класифікаційних категорій, які організували і в певному розумінні витворили сексуальність. Крім того, це означає й розкрити збочену динаміку соціального;

перейти від патології до політики, від теорії психосексуального розвитку до потужної діалектики соціального процесу. І, нарешті, — визнати, що збудлива концепція збоченого полягає вже не в поліморфно збоченому, а в парадоксально збоченому, або у збоченій динаміці. Збоченість підточує, але не в процесі пошуку досоціального лібідо чи якоїсь первісної повноти, а як динаміка, притаманна соціальному процесові. А інколи — як бунтівничі бажання, що зароджуються в межах тих самих конформістських порядків, які забороняють їх.

Розважання про збочену динаміку: окремі думки

Збочена динаміка — це не ідентичність, не логіка й не економіка, так само як і не антитеологічна діалектика, що витворює знання, на відміну від долі.

Іншого можна боятися, бо воно структуроване в межах економіки тотожного: гомофобне занепокоєне тотожністю у своєму естві, або, як її визначальною рисою, іншим, тож гомосексуальну згоду в межах *однієї* статі зображують як таку, що загрожує *іншому*, тобто гетеросексуальності.

Тотожність — це не традиційна єдність сутнісного (індивіда) або загального (людини, людської природи), а така радикальна взаємопов'язаність, що більшість суспільств, які вірять в індивіда, людину чи людську природу, повинні зректись її. Висновок звідси полягає в тому, що дискримінація може діяти не всупереч тотожності, а внаслідок її; тотожність, аж ніяк не будучи тим, чого (наприклад) расисти та гомофоби просто неспроможні побачити, тобто тим, що, ставши визнаним, незброїть індивіда ("Хіба ви не бачите, що всі ми насправді такі самі, під сподом такі самі?"), може стати осереддям расизму та гомофобії. Тотожне може стати несумірністю іншого.

Отже, збочена динаміка переоцінює тотожність, покидаючи самототожність задля нестабільного найближчого;

вона розкриває не тільки єдність, яка лежить в основі та в ім'я якої можна трансцендувати соціальний поділ, а й радикальну взаємопов'язаність, що була й лишається нестабільною основою і репресій, і визволення, — основою, на якій і витворюють, і заперечують поділ та дискримінацію.

Отже, ми не тотожні. Ми відмінності, що є радикально наближеними.

Елементи бінарного протиставлення взаємопов'язані і взаємозалежні. Проте різною мірою: в одному типі взаємозалежності один елемент припускає значення другого; в другому, набагато радикальнішому виді взаємозалежності абсолютно інше певною мірою є складовим елементом тотожного. В цьому другому типі відсутність або відкидання стає водночас присутністю. Це те, що його впродовж історії як визнавала, так і відкидала концепція збоченості, те, що його розкривають парадоксально збочене і збочена динаміка. Коли інверсія бінарного протиставлення розкриває найближчого, це завжди щось більше, ніж просто поворот, навіть більше, ніж утопічна єдність зруйнованого чи зсунутого бінарного протиставлення. Інверсія бінарного протиставлення спричиняє не просто поворот, а близькість там, де була відмінність.

Бути проти (опиратися чомусь) — це ще й бути навпроти (поряд, у безпосередній близькості), або ж, іншими словами, стояти віч-на-віч.

Збочена динаміка кидає виклик, не тільки руйнуючи порядок, а й переупорядковуючи менш стерпне й тривожніше, ніж хаос. Її відмінність ніколи не є абсолютно незнайомою, бо це переупорядкування вже відомого, розкриття радикальної взаємопов'язаності, що є соціальною, дарма що нинішні культури дуже рідко дозволяють собі визнати її і повинні натомість відкидати її.

Збочена динаміка реідентифікує та використовує нерозривні зв'язки між збоченістю, близькістю, парадоксом і бажанням. Як сказав Оскар Вайлд, "те, чим був для мене парадокс у сфері мислення, тим для мене стала збоченість у сфері пристрасі". Але він писав це у в'язниці, і то було

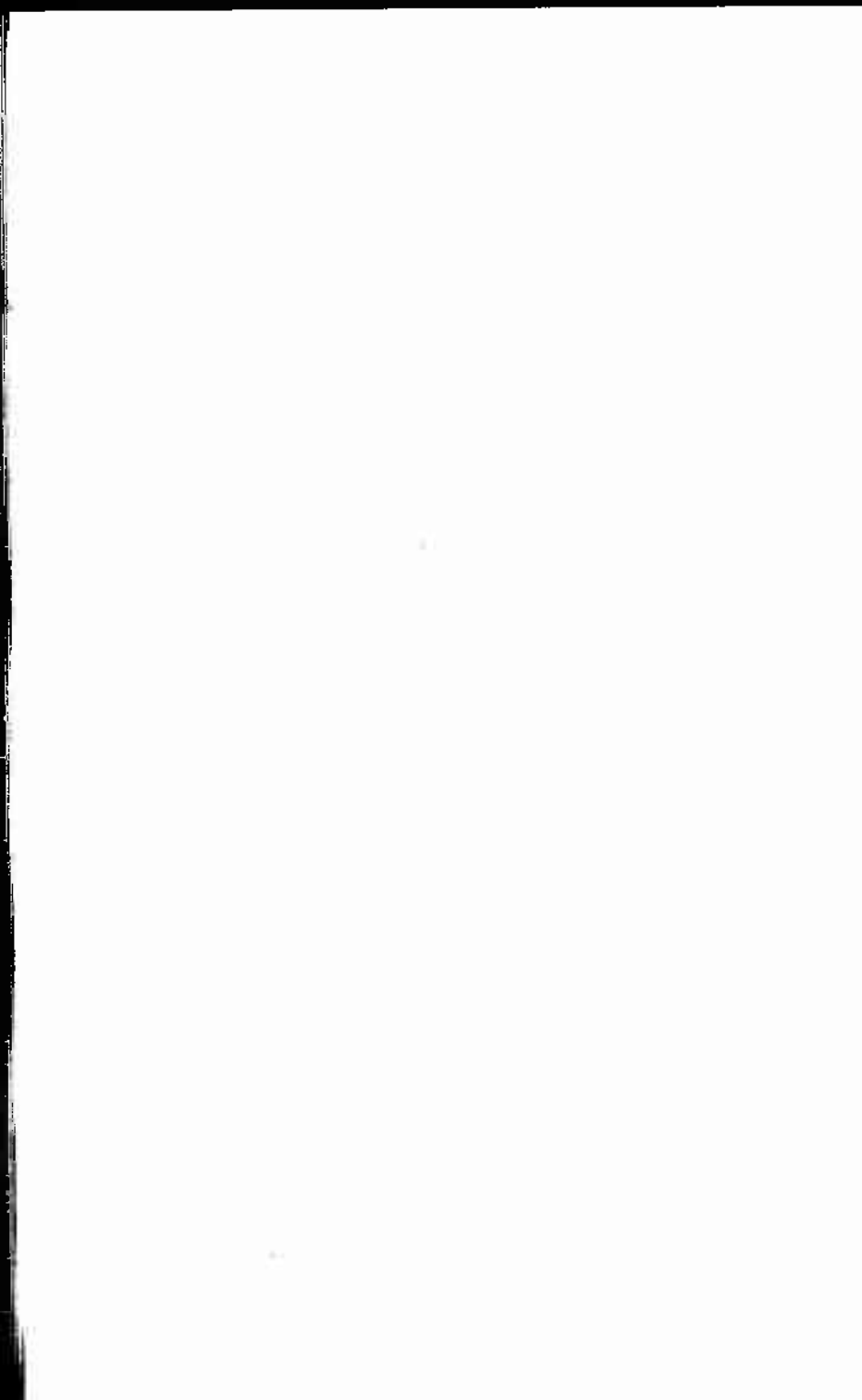
знання, за яке він заплатив своїм життям. Отож, створюючи політику збоченого, ми ніколи не повинні забувати про ціну: смерть, каліцтво та ув'язнення були й лишаються долею тих, хто приречений мати збочену природу.

Ця думка аж ніяк не може бути останньою: збочуючи природу, ми ототожнюємось з іншими, зокрема: по-перше, з еротикою близькості, —

“ця близькість виражена так, що унеможлиблює будь-яку дискримінацію ідентичності, а отже, і всі форми власності. Жінка насолоджується тим, що таке близьке до неї, що вона не може мати і таки не має його. Сама вона вступає в неперервний самообмін з іншим, не маючи ніякої змоги ідентифікуватися” (*Irigaray. This Sex. — С. 31*);

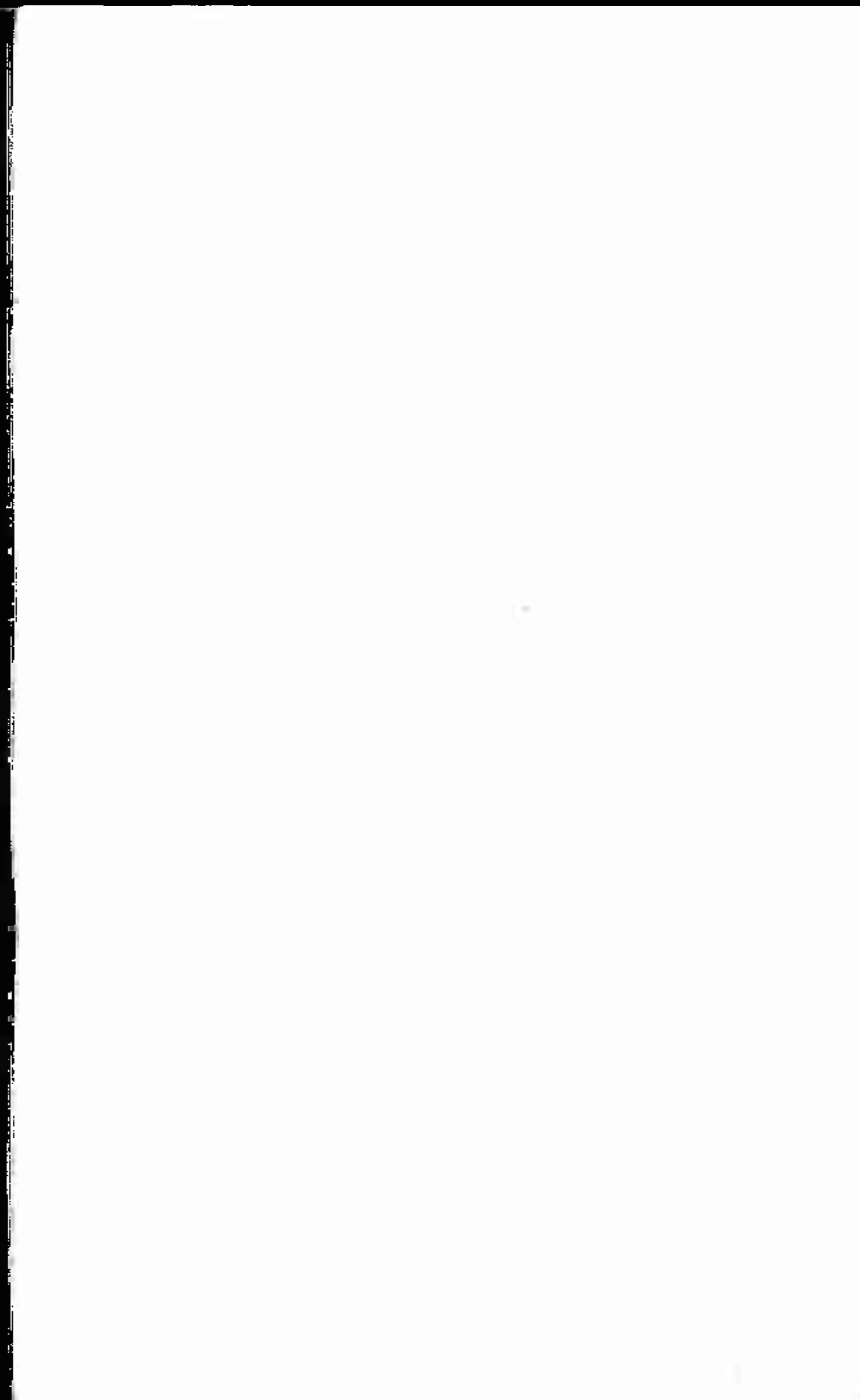
по-друге, з політикою близькості, —

“мова критики ефективна не тому, що вона назавжди відокремлює елементи пана й раба... а тією мірою, якою вона долає дані основи протиставлення й відкриває простір “перекладу”: сферу, коли висловитись образно, гібридності, де конструкція нового політичного об'єкта, що не є ні одним, ні Іншим, відчужує, як і слід, наші політичні сподівання, і змінює, як і годиться, самі форми нашого визнання «моменту» політики... Це має засвідчувати, що історія — це несподівана пригода серед нерухомих сторінок теорії” (*Bhabha. The Commitment to Theory. — С. 10–11*).



Частина VII

НОРМИ В ОБЛОЗІ І ЗБОЧЕНА ДИНАМІКА



Розділ 16

Гомофобія (1):

сексуальний/політичний відступ

У частині V були розглянуті дві конкурентні теорії збоченості й гомосексуалізму, одна спиралася на психоаналіз, друга — на антропологічну, соціологічну та історичну перспективи, де “Історія сексуальності” Фуко була й кульмінацією, і новим підходом. Віднині, передусім задля зручності посилок (а отже, тимчасово), я називатиму цю другу теорію матеріалістичною. Ця пост-Фройдова, матеріалістична реінтерпретація сексуальної збоченості такою великою мірою відходить від сексологічної/психоаналітичної традиції, що збоченість починає означати щось зовсім інше. Цей відхід стає ще очевиднішим, коли розглядати збоченість у світлі до-Фройдової, досексологічної історії збоченості. Отже, варто наголосити на двох пунктах, уже згадуваних раніше: по-перше, значення збоченості величезною мірою залежить від контексту; по-друге, мета цієї книжки — відновити в концепції збоченості виміри, які були затемнені в межах сексологічних/психоаналітичних традицій, хоч і лишалися вписаними в них, особливо у працях Фрейда.

Таке повторення потрібне почасти тому, що виявляється: традиційні сексологічні та психоаналітичні припущення дуже важко відкинути. У відповідь на мої спроби історизувати збоченість мені сказали: “Гаразд, ми розуміємо, що ви, певне, хотіли врятувати гомосексуалізм, вивівши його з пейоративної категорії збочень, проте, мабуть, аж ніяк не інцест та зоофілію?” Така відповідь недобачає суті в кількох аспектах. По-перше, тому, що відновлення історії збоченості якраз і руйнує сексологічні та психоаналітичні класифікації, які зводять до купи як збочення гомосексуалізм, інцест, зоофілію тощо. По-друге, тому, що ця історія вреш-

ті-решт полегшує своєрідний переворот, зміну об'єкта аналізу: на певній стадії потребують пояснення вже не гомосексуалізм і не збочення, як їх звичайно розуміють, а (серед інших речей) класифікація гетеросексуальності як норми разом із гомосексуалізмом як її збоченим іншим, а також розкол, зсуви і параною, що супроводять цей поділ.

Цей переворот пощастило здійснити тільки завдяки недавно розробленій концепції гомофобії. І справді, звинувачення в гомофобії самі по собі є своєрідним зворотним дискурсом, якому посприяла динаміка самої збоченості. Як зауважує Кен Пламер, якщо колись за хворого вважали гомосексуаліста, то тепер у патології можна звинуватити гетеросексуала: "Якщо колись гомосексуаліста ідентифікували за допомогою довгої низки характерних рис, нині є змога визначити риси гомофоба: авторитарність, когнітивна обмеженість, гендерна занепокоєність" (*Plummer. Homosexual Categories.* — С. 62). Найпровокативніша знахідка полягає в тому, що, як з'ясувалося, ця гендерна занепокоєність приховує згнічений гомосексуалізм. Як побачимо згодом, цей переворот лишається неадекватним, бо гомофобію розуміють здебільшого на основі психосексуальності, а водночас у зв'язку з фобіями. А втім, я не пропоную, щоб ми притьмом проблематизували цю концепцію, вивівши її з ужитку, бо окремі питання, які вона, навіть у їхній неадекватній формі, лишає без уваги, є саме тими, що годилося б поставити¹. Широке розуміння, в якому я вживатиму термін "гомофобія", досить розлого характеризує очевидний феномен: ненависть, страх і переслідування, що несамовито накладаються на гомосексуалізм і гомосексуалів.

"Дірка для чоловіка"

1983 р. у Сполученому Королівстві відбувалися довибори в окрузі Бермондсі, Лондон. Виборчу кампанію супроводив гомофобний напад на одного з кандидатів — Пітера Тетчела, чий політичний "екстремізм" вважали за невіддільний від його сексуальної "збоченості". Активну участь у тій ка-

мпанії взяли деякі періодичні видання, і то в безпрецедентних на той час масштабах, які звітували початок інтенсивної гомофобії, що відтоді була властива Британії².

Якщо розглянути тільки той період, протягом якого тривала праця над цією книжкою, і географічно обмежитися Британією, ми бачимо й інші численні спровоковані пресою скандали, коли виявляли, що гомосексуаліст крутиться там, де він не повинен бути, надто в різних "респектабельних" осередках: у британській розвідці MI-5, у палатах парламенту, або ж має статус парламентського кандидата, шкільного вчителя, муніципального службовця, тюремного капелана, священика, охоронця королеви-матері, кінозірки, окружного судді, — і це тільки окремі приклади (які стосуються людей, життя яких було зруйноване гомофобним цькуванням у засобах масової інформації). Та сама преса зображує гомосексуалістів як людей, які занапащають громадську мораль, дітей, родину й навіть збройні сили; або ж як збоченців, що передають іншим чужинцям (своїм зовнішнім відповідникам) найбільші державні таємниці. Як зазначив Саймон Ватні у своєму творі "Поліційний нагляд за бажанням" (*Watney. Policing Desire*), істерія з приводу СНІДу підживлювала кампанії ненависті у пресі, що були фактично фашистськими за своєю мстивістю. Одним з кінцевих результатів стало збільшення кількості випадків, коли геї та лесбіянки зазнавали фізичного насильства, зокрема були жертвами вбивств та каліцтва³.

У багатьох випадках гомофобія примітивна, але внаслідок цього аж ніяк не менш ефективна, тож було б хибно вважати її, як вважають деякі ліберали, забобонним залишком відмерлої минувшини. Сучасна гомофобія, навіть чи надто у своїх найпримітивніших формах, — це аж ніяк не збережений забобон, і в слушності цього твердження можна пересвідчитись на прикладі нападів на Тетчела. Згідно з психоаналітичною моделлю, гомофобія цілком може спиратися на згнічений гомосексуалізм. І справді, Тетчел у своїй книжці про події тих місяців робить огляд надісланих йому ненависних листів і доходить цього самого висновку (Wat-

tle. — С. 72). Хоча набагато більшу роль відігравали зсув на гомосексуаліста, конденсація в ньому цілої низки політичних страхів та занепокоєностей, і цей процес уможливили наявні й давно утверджені зображення гомосексуалізму:

“Дорогий містере Тетчел!

Коли я жив у Бермондсі, аж поки німецькі бомби вигнали звідти мою родину, й коли я воював, боронячи країну від зовнішніх загроз, ми казали собі, що Бермондсі — це місце, де чоловіки були чоловіками, жінок вважали за “дірку для чоловіка”, а представників “середньої статі” ніхто б не терпів. Отож чому б вам не вернутися туди, звідки ви прийшли, й дати спокій пристойним людям цього колись величного округу? Наша країна має чимало клопоту й без того, що такі, як ви, Тарик Алі та інші, збурюють її. Хай там як, що вам не сподобалось у сонячній Австралії, що ви надумали покинути її, — може, те, що там вам доводилося заробляти на шматок хліба?” (Цит. за вид.: *Tatchell. Battle.* — С. 72).

У цьому листі чоловічість — “коли чоловіки були чоловіками” — стоїть на сторожі супроти “зовнішніх загроз”, надто расової інфільтрації та гомосексуалізму, а гомосексуалізм розуміють як сексуальну двозначність (“середня стать”). Усе це породжує страх перед суспільним занепадом, який, своєю чергою, нагадує про занепад імперії: “цей колись величний округ”, де чоловіки були чоловіками, жінки — “діркою для чоловіка”, а з педерастами якнайшвидше розправлялися.

Цей лист характеризує гомофобію в кількох аспектах, і три з них найважливіші. По-перше, і, мабуть, найочевидніше, він доводить, що гомофобія часто є складовим елементом традиційного типу чоловічої ідентичності. Але й тут уже криється набагато більше, ніж видається на перший погляд. Я вже не раз зазначав, що бінарні протиставлення є, за словами Дериди, насильно утвердженими ієрархіями. З цього листа можна побачити, що бінарне протиставлення чоловіче/гомосексуальне є поєднанням двох інших класичних бінарних протиставлень: чоловіче/жіноче; гетеросексуальне/гомосексуальне. Не раз спостережено, що жінконена-

висть і гомофобія йдуть рука в руку. Одна з причин полягає в тому, що поєднання бінарних протиставлень дає змогу поєднатися й жінконенависті та гомофобії, і тоді кожен з цих станів потенційно виражає насильство іншого. По-друге, гомофобія часто переплітається з іншими різновидами фобій та ненависті; в даному випадку, і то радше з економічних причин, не тільки з жінконенавистю, а й з расизмом та ксенофобією. Навіть якщо різні види дискримінації ніколи не об'єднуються, я вважаю, що на прикладі гомофобії можна дізнатися щось і про інші види дискримінації. По-третє, аналіз гомофобії вимагає і психоаналітичних та матеріалістичних перспектив, не останньою чергою й тому, що, як підтверджує цей лист, гомофобія вочевидь становить неподільний і психічний, і соціальний феномен. Я вже згадував про свій інтерес до критики культури — критики, що зосереджується в точці, де дві перспективи збігаються, ніколи не стаючи сумісними: там, де вони сходяться й навіть накладаються одна на одну, водночас є і прогалини. Це ніде не проступає з такою необхідністю, як в аналізі гомофобії. Крім того, я думаю, що цей аналіз слід провадити з погляду історії, і саме тому я підступаю до нього через нині вже знайомий історичний екскурс.

Уже існує звичай будувати історію гомосексуалізму, покликаючись на дискусії між сутнісниками та конструктивістами (коли гомосексуалізм трактують і як сутність, дану людині, і як соціально-історичну конструкцію). Проте, хоч яким важливим є цей елемент, він має тенденцію нехтувати іншими аспектами історії. Далі я зосереджусь на генеалогії двох аспектів дискримінації, вже згаданих у цьому дослідженні, а саме: зсуву між політичним і сексуальним та уявлення про збоченість як ворожу відсутність.

Політичне й сексуальне підточування

Міфологія, що, як-от у випадку Тетчела, пов'язує сексуальне збочення й політичну підривність, дуже давня. Здебіль-

шого на неї чинять вплив інші різновиди страхів, особливо релігійні та расові. Доречним прикладом тут будуть ті форми націоналізму, які здійснюють політичний нагляд не тільки за справжніми географічними кордонами і буквально чи законно визначеними чужинцями, а й за символічними та ідеологічними кордонами (як внутрішніми, так і зовнішніми) між нормальним і ненормальним, здоровим і хворим, конформістським і дисидентським. Гітлер почав війну проти гомо/сексуалів на тій підставі, що вони, як і євреї, брали участь у змові з метою розхитати єдність німецької нації⁴. Таке поєднання сексуального дисидентства і політичної загрози має довгу історію, відображену в нашій мові та культурі. Скажімо, термін "*buggery*" ("педерастія") походить від як сексуального, так і нерелігійного нонконформізму болгарської (*bulgar*) секти XI ст., що визнавала маніхейську єресь і відмовлялася продовжувати людський рід; Оксф. сл. сповіщає нам, що згодом цей термін застосовували й до інших еретиків, яким теж приписували такі огидні звичаї.

Артур Н. Гілберт писав про конкретний приклад того, як соціально-політична криза знову породжує нагальну потребу здійснювати поліційний нагляд за сексуальною збоченістю. Під час Наполеонових війн число переслідувань за содомію збільшилося. Аби зрозуміти чому, доводить Гілберт, ми повинні зрозуміти конструювання образу содоміта, його пов'язування в ті часи зі злом, повстанням і бунтами, а також віру, що толерантне ставлення до його гріха може накласти можливість божественної помсти (як-от у випадку Содома і Гомори). Така міфологія знайшла собі безпосередній об'єкт: содоміта вважали за внутрішнього дисидента, що уособлював чужоземну загрозу, в даному разі з боку французів. Гілберт згадує про дисертацію Ричарда Алена Соловея, що показав, як розвіялися страхи сучасного християнства перед атеїстичним, розбещеним і аморальним чужинцем (*Soloway. Sexual Deviance and Disaster*. — С. 98, 99, 100–101, 110–111). Содоміт став вірулентним образом цієї загрози, що втілював чужоземну заразу, яка, своєю чергою, була пов'язана з соціальним неладом та економічним кра-

хом у рідній країні. Отже, довелося вдихнути нове життя у сповнену насильства давню й чіпку міфологію, щоб надати сенсу безпосередній соціально-політичній кризі та страхів.

Такий аналіз припускає твердження, що в періоди інтенсифікації конфліктів кризу зсувають на дисидентів, і цей процес досягає успіху тільки внаслідок параноїдної нестабільності в серці панівної культурної ідентичності. Крім того, такі зсуви несексуальних страхів на сексуального дисидента, нехай він буде справжнім, уявним чи створеним у цьому зсуві й завдяки цьому зсувові, стали можливими тому, що інші види переступу — політичні, релігійні — не тільки вільно пов'язані з сексуальним дисидентом, а й “сконденсовані” в самому визначенні збоченості. Цей процес став надто очевидним в Англії на початку новітнього періоду, і не останньою чергою внаслідок відмінностей між тодішніми категоріями сексуальної збоченості й категоріями нашої доби.

За тих часів содомію пов'язували з цілою низкою лих, зокрема повстаннями та ерессю; всі ці лиха могли бути й часто були “уявленими” у формі содоміта або принаймні у зв'язку з ним. Нещодавні дослідження наголошують на відмінних способах концептуалізації гомо/сексуалізму в Англії на початку новітньої доби, і ця відмінність була фактично такою значною, що саме слово “гомосексуалізм” стає анахронізмом, бо тоді не було ані концепції гомосексуалізму, ані, власне, й ідентичності, яку вона позначала.

Одне слово, аргумент постає в такій формі: гомосексуаліст — це витвір сучасного дискурсу, медичного, сексологічного і психологічного; таке твердження засвідчене фактом, що слово “гомосексуаліст” створене лише 1869 р.; і саме це слово, і сексуальне значення слова “збоченість” з'являються лише в додатку 1933 р. до Оксф. сл. Найближчими до нього концепціями в Англії на початку новітньої доби були, напевне, слова “содомія” і “педерастія” (*buggery*). Як ми бачили в розділі 14, Мішель Фуко стверджував, що до ХІХ ст. содоміт був тим, хто здійснював певні *вчинки*; содомітові не приписували ніякої окремої ідентичності, та й

він сам не вважав, що має її. Саме визнання цієї ідентичності і свідчить про появу гомосексуаліста.

Ален Брей і Джефрі Вікс дали історичне обґрунтування цього погляду, проте не без певних обмежень⁵; у першій частині я звертав увагу ще на деякі перестороги. Крім того, нам слід пам'ятати, що до XIX ст. значення таких термінів, як содомія і педерастія, могло бути навіть іще ширшим, ніж в аргументі, який висуває Фуко. Сodomія була пов'язана з відьмами, демонами, вовкулаками, василісками, чужинцями і, звичайно, папістами й вочевидь охоплювала широкий діапазон практик, зокрема проституцію, секс із неповнолітніми, *coitus interruptus*, і жіночий трансвестизм. В соціальному аспекті содомію раз по раз прирівнювали до ересі та політичної зради; в метафізичному аспекті її розуміли як "сексуальне збурення в будь-якій формі", "силу анархічного неладу, що повстала проти божественного створіння", не як частину створеного порядку, а як один з виявів його розпаду. Як така, содомія потенційно функціонувала як збочена динаміка — ані елемент створеної природи, ані сексуальність сама по собі, а радше "потенціал збурень і неладу в єдиній неподільній сексуальності"⁶.

Зображений на основі таких уявлень содоміт і справді ставав найяскравішим прикладом демонізованого іншого. Але конструювання содоміта набирало *таких* крайніх форм, що більшість із тих, хто справді не цурався "гомо/сексуалізму", не ідентифікували себе з ним; вони не тільки не мали наших сучасних категорій, але навіть панівні на той час категорії були такими далекими від того, як вони бачили себе, що аналогій ніхто й не проводив. Не робила цього і влада, хіба що за часів соціально-політичних криз, спалахів класової ненависті, релігійних і політичних переслідувань⁷.

Безперечно, в Англії на початку новітнього періоду способи концептуалізації сексуальності і сексуальної збоченості фундаментально відрізнялися від наших, так само як і спостережені відносини між сексуальністю та індивідуальністю. Індивіди, переслідувані за содомію, не конче ототожнювали себе з демонізованим содомітом офіційного дис-

курсу, і це теж додає вірогідності відмінності, яку визначає Фуко, між содомією як певною поведінкою і гомосексуалізмом як сучасною ідентичністю. Але нам не слід дуже покладатися на цю відмінність, бо все ж зберігаються деякі сталі, неперервні риси, які спонукають нас замислитися.

Лаура Левін вказала на цікавий зв'язок, який існував в Англії на початку новітньої доби, між страхом перед содомією і страхом перед театром. Вона зауважила, що часті звинувачення театру в заохоченні до содомії є свідченням антитеатрального страху, мовляв, гендерна ідентичність завжди перебуває під загрозою розпаду, і, якщо брати загалом, страху, що "під костюмом насправді нічого немає, або ж навпаки, там є щось чуже, щось страхотливе та інше за своєю сутністю" (*Levine. Men in Woman's Clothing.* — С. 135; див. також нижче, розділ 17). Такі аргументи засвідчують, що сприйняття содоміта вже було пов'язане з конструюванням гендерної і статевої відмінності, а вже через них — ідентичності, індивідуальності, а загалом і соціального порядку й тривоги, пов'язаних з усім цим.

Крім того, неправда, що до XIX ст. (чи до XVIII, залежно від того, коли, як сказано, відбулася зміна) сексуальна збоченість була концептуалізована тільки як форма поведінки. Я вважаю, що в Англії на початку новітньої доби содоміт, хоч він і не був ідентичністю в сучасному розумінні, міг позначати і справді позначав суб'єктивні позиції чи типи; слово "він" точно *характеризувало* позиції збоченого суб'єкта, а також позначало поведінку індивідів⁸. Тоді не вважали, ніби содомію породжує патологічна індивідуальність (сучасний збоченець), а радше думали, що сексуальний відступник був виявом збурення, яке ніколи не було тільки сексуальним, а сексуальним було зовсім по-іншому, ніж відповідно до теперішніх сексологічних і психологічних пояснень. Відступник як такий був місцем проникнення в цивілізацію неприродного, аберантного, жажливого, дикості неладу, що обступав облогою кожну цивілізацію, — неладу, який тільки почасти (й дуже рідко винятково) був сексуальним. І якщо содомія означала різні види зла, то й зло могло

проникати в цивілізацію через різні типи індивідів. Обидві форми розмаїття підлягали або зсуву, або згущенню. Зсув міг бути пов'язаний із зіслизанням уздовж означального ланцюга, що пов'язує різні вияви зла і різні типи індивідів, поєднуючи два або більше з них; отже, сексуальний відступник міг "бути" ще й відьмою, бунтівником, папістом. Згущення могло призвести до того, що один тип індивіда і/або вияву заступав усю царину зла і, набираючи значення цього зла, отримував у тому процесі тягар відповідальності за нього. Отже, згущення і зсув були пов'язані й досі пов'язані зі способами *ідентифікації* відступника. Саме за таких обставин ми й бачимо, як проникає содомія у визначену культурою історію уявлення про сексуального відступника на початку новітньої доби в Англії, і то способом, що проливає світло на збереження ще й донині зв'язку між політичною і сексуальною підіривністю та на згущення/зсув соціальної кризи до сексуальності.

Вайлд: згубна відсутність

Як ми бачили, розглядаючи досексологічні теорії збоченості, згущення і зсув, хоч як дивно, стали можливими внаслідок погляду на збоченість як на ворожу, загрозливу відсутність. Проте не дуже часто визнають міру, якою таке теологічне розуміння збоченості як негативного чинника в серцевині позбавленості, а отже, інвертована позитивність, зберігається в "сучасному" розумінні збоченості/гомосексуалізму як глибоко ворожого, згубного браку (нормальності, істини).

Долю Оскара Вайлда нині почали дедалі більшою мірою аналізувати у зв'язку з конструкцією сучасного гомосексуаліста згідно з принципами, які визначив Мішель Фуко. Звичайно, ці дослідження важливі та доречні, але не втрачає своєї ваги й давня історія даного питання. Коли Вайлда визнали винним у гомосексуальних злочинах і засудили до двох років ув'язнення і тяжкої праці, преса люто нападала-

ся на нього. Як ми бачили в розділі 4, лондонська газета "Evening News" звинуватила його в тому, що він намагався підточити "здорові, чоловічі, прості ідеали англійського життя", і пов'язувала його сексуальну збоченість з інтелектуальною і моральною підривною діяльністю. Вайлд, як визнала газета "Daily Telegraph" 27 травня 1895 р., мав "значні інтелектуальні сили". Газета обстоювала "потяг до простих ідей... внаслідок страху перед національною згубою і занепадом". Квінсбері в листі, опублікованому в газеті "Star" 25 квітня 1895 р., сформулював цей зв'язок досить чітко, коли охарактеризував Вайлда як "сексуального збоченця з у край хворою психікою" (*Goodman. The Oscar Wilde File.* — С. 133–134, 99).

Читаючи ці повідомлення преси про Вайлда, ми бачимо той самий страх перед переходом сексуальної збоченості в інтелектуальне та моральне підточування. Натомість світ нормальності й конформізму мав галасливе утвердження й підтримку. Його змальовували різними барвами: як "здоровий і праведний розум", "сприятливий", "здоровий та незіпсутий" — і приписували йому "незмінні критерії праведного й хибного" (*Goodman. The Oscar Wilde File.* — С. 78, 133, 134). Натомість Вайлда і його мистецтво характеризували як "фальшиве", "дешеве", "плитке й облудне", "безживне й ожіночене", позначене "нереальністю" та "незнищеною пустотою і фривольністю" (с. 75, 78, 133, 134). Протиставлення, на які покликаються ці описи, — істотне й неістотне, глибина і плиткість, — є саме тими, що їх вивертав навиворіт та підточував Вайлд. У газетах на них покликалися, щоб дискредитувати Вайлда, але при цьому однаково сприймали його як загрозу. А чому? Адже на основі отих бінарних протиставлень і відновленого правильного порядку його б мали сприймати *тільки* як плиткого, облудного, безплідного. Натомість ні: ті редакційні статті ідентифікували Вайлда як саме зло. Його фальш і пустота — не просто протилежність істині та здоровій повноті, а загрожують підточити їх. Він не тільки облудний, а "хворий", і ці дві якості стають невіддільні.

Такі характеристики Вайлда та його творчості підживлював страх перед виродженням, як його розуміли тодішні автори⁹. Суть не просто в тому, що представників виродження вважали за розумних та обдарованих: адже їхній розум засвідчував один з найтривожніших парадоксів збоченого — згубний регрес до примітивного зі сфери високого розвитку культури. На думку тих коментаторів, Вайлд репрезентував водночас і культурний “занепад”, і відродження “поганського нечестя”, “первісних помилок” (с. 98, 134). Пригадаймо, що для Роберта Бертоні 1621 р. найнебезпечнішими були не наші тваринні риси, а цивілізовані, проте збочені риси (див. вище, розділ 8); а тепер цивілізоване у збоченій формі стало *ще й* примітивним і тваринним. Ось знову стаття з газети “Telegraph”:

“...такі думки і принципи [як Вайлдові] від часу до часу з’являлися протягом усієї історії, здебільшого в презрілих цивілізаціях, що заточувалися на грані занепаду. Крім того, їх часто супроводив блиск інтелекту... зовнішня пишнота приховувала внутрішню порожнечу” (Goodman. The Oscar Wilde File. — С. 134).

Занепад, блиск, порожнеча — отакі речі, по суті, пусті самі по собі, якраз і підточують націю. І тут знову в сексуальній збоченості вчувається відлуння атрибутів Августинової позбавленості: злу бракує самого справжнього буття (“внутрішня порожнеча”), тож радше тому, а не всупереч цьому, цей брак украй ворожий справжньому буттю. До того ж водночас і визнано, й заперечено те, що “здорова повнота” не так зазнала нападу ззовні, як зіпсута зсередини. Її власна сила повернулася проти неї. Ось чому Вайлд — просто “паразит, виродок, аберация” (с. 78), натомість ті, хто начебто найсприйнятливіший до його збоченості, цілком інші: родина взагалі, університетська молодь, інколи навіть її викладачі, учні приватних шкіл, служниці й романісти (с. 133).

Такі погляди можна було б відкинути, як “вікторіанську тупість”, якби не те, що у Британії в 1988 р. їх фактично утверджено в законі. Тут знову-таки наголошено на вразливо-

сті "невинності" перед лицем облуди; стаття 28 Закону 1987—1988 рр. про місцеве самоврядування проголошує, що місцева влада не повинна

- а) зумисне сприяти гомосексуалізові або публікувати матеріали з наміром сприяти гомосексуалізові;
- б) сприяти поширенню в будь-якій підтримуваній державою школі думок про прийнятність гомосексуалізму як *нібито родинних відносин* (курсив мій. — Дж. Д.)¹⁰.

Як може те, що начебто завжди було безперечно нижчим від того, що вважають за істину, мати такий величезний (страхотливий) потенціал успіху, що парламент "розвиненої західної демократії" повинен ухвалювати закони проти нього? Бо й 1988 р., під тиском соціальної нестабільності та політичних криз, гомосексуалізм і далі можна було вважати за своєрідну позбавленість, за помилку, за "інвертовану позитивність", щось вороже, згубне, несправжнє, яке завжди загрожує вирватися зі сфери справжнього й автентичного.

Повернення гомосексуалізму

Якщо проблема з матеріалістичним поглядом на збоченість полягає в його тенденції до функціоналістської редукції (див. вище, розділ 14), Фройдова теорія зіткнулася з не менш нерозв'язними проблемами, хоча й іншого роду. Коли дивитися з матеріалістичних позицій, вона має принаймні три згубні обмеження: по-перше, намагається конструювати сексуальність на основі первісної досоціальної повноти, початково неструктурованої природної енергії; по-друге (і внаслідок першого обмеження), сексуальність у деяких головних працях Фрейда витлумачено як потяг із гідравлічними характеристиками; по-третє, такий феномен, як гомофобія, якщо його не просто брутально знехтувано, великою мірою пояснено на основі індивідуального психічного згнічення, властивого її носіям. Наслідки цього третього пунк-

ту можуть бути згубними, фактично спонукаючи думати, що агресор, сповнений гомофобного насильства, певною мірою тотожний зі своєю жертвою: обоє гомосексуальні, тільки в агресора гомосексуальність згнічена, а в його жертви виявлена відкрито. Або ж, як інколи перекидують у гомофобному (чи просто недбалому) мисленні, жертва певною мірою тотожна з агресором, а отже, в певному невизначеному розумінні є співником агресора.

Проте було б хибним вважати психоаналіз цілком відповідальним за такий неуспіх. Він породжений ще й внутрішнім насильством сексуального підпорядкування та хибною репрезентацією, яка відтворює це насильство, надто в категорії (і завдяки їй) сексуального збочення. В розділі 7 ми бачили, що ворога "гомосексуалізовано", і результатом стало те, що навіть тоді, коли гомосексуалістів ув'язнювали та катували нацисти, можна було б стверджувати, ніби знищити гомосексуалізм означало б позбутися фашизму. Наступне згубне перекидання такої репрезентації (його знову-таки зауважив Річард Планта у своїй книжці "Рожевий трикутник". — *Plant. The Pink Triangle*) полягало в тому, що в нацистських концентраційних таборах в'язні-негомосексуалісти вважали в'язнів-гомосексуалістів відповідальними за злочини, які коїли охоронці-гомосексуалісти: "В'язні-негомосексуалісти вважали охоронців-гомосексуалістів, хоч і як ворожих, належними до нижчого гомосексуального підкласу. Отож в'язнів-гомосексуалістів часто звинувачували у злочинах гомосексуальної варти, дарма що вони й самі час-то ставали жертвами" (с. 166–167).

Ще одна, споріднена з попередньою проблема, пов'язана з психоаналітичним поясненням, полягає в тому, що, мовляв, дуже багато різних типів тісних взаємин між гетеросексуально ідентифікованими чоловіками, — байдуже, прості чи складні ті взаємини, визначені конфліктом чи взаємодією, позначені брутальною мстивістю чи очевидною ніжністю, — *насправді* мають своє коріння у згніченому гомосексуалізмі. Таке твердження — це один з тих глухих кутів, у які нас заводять психоаналіз. Звідси й впливає важ-

ливість категорії гомосоціального, яку запропонував Ів Седжвік: ми повинні наголошувати, що існують різні види чоловічого гетеросексуального союзу, які не конче є (хоч і можуть бути) гомосексуальними, згніченими чи відкритими, проте наголошувати слід так, щоб не надавати привілейованого статусу відмінності між сексуальним і несексуальним, бо це означатиме відновлення пріоритету сексуального й почасти пояснюватиме первісну хибну репрезентацію. Якщо ми вже знаємо це все, то Фройдова модель править за необхідний вихідний пункт для ідентифікації певних видів гомофобії, а саме: того поєднання ненависті, параної й бажання (згніченого, амбівалентного чи відвертого), яке характерне для тих самих гетеросексуально ідентифікованих чоловіків у їхніх відносинах із лесбійками та геями. Тож уявлення про згніченого гомосексуаліста, хоч як часто воно є хибним, досить точно характеризує певних людей.

Ще промовистішими, ніж очевидні відмінності між матеріалістичним і психоаналітичним поглядами, є ті пункти, де вони мають між собою щось спільне. По-перше, обидві теорії припускають можливе повернення гомосексуалізму: в психоаналітичній теорії це психічне повернення згніченого зсередини, а в матеріалістичній — соціально-культурне повернення ззовні; це або внутрішнє відродження бажання завдяки розриву психічного згнічення, або протилежний підхід через наближення демонізованого іншого ззовні, з соціальної периферії, де його (чи її) відкривали, характеризували, заперечували. Хай там як, інший повертається й розхищує гетеросексуальну норму, надто в її чоловічій формі, й чинить це відповідно до психічної і/або соціальної динаміки, що є внутрішньо збоченою: збоченість постає на основі свого відкидання, зрештою підточуючи те, наслідком чого вона була спершу і що залежало від її відкидання. Ми вже бачили, що психічне повернення гомосексуалізму посідає центральне місце у Фройдівій теорії неврозів, можливо, стаючи, за словами Гокенгема, "вбивцею цивілізованих Я", бо такі Я мають своє коріння у згніченні й зумовлені згні-

ченням того самого гомосексуального бажання, що повертається. Тим часом соціально-культурне повернення гомосексуалізму досліджували в літературі Вайлд, Жид та інші письменники, а також прихильники теорії зворотного дискурсу, одним із прикладів якої є сама концепція гомофобії. Саме це, напевне, пояснює, що ми живемо за доби, коли культурне повернення гомосексуалізму поглиблює, ба навіть посилює психічне повернення згніченого гомосексуалізму.

Така ситуація припускає друге й пов'язане з першим розуміння, в якому психоаналітичний і матеріалістичний погляди збігаються: обидва припускають, що ідентичність — індивідуальна й культурна — пов'язана з процесом зречення, відкидання й заперечення. По-перше, це заперечення бажання, по-друге, визначеної з позицій культури іншого культурної відмінності. Наступна заувага Деніса Альтмана, навіть якщо вона й не зовсім слушна з історичного погляду, справедливо доводить, що заперечення бажання і заперечення відмінності часто практично невіддільні: "Первісною метою категоризації гомосексуалістів як окремої групи людей була проекція гомосексуальності кожного на певну меншину як спосіб екстеріоризації заборонених бажань і запевнення більшості, що гомосексуалізм — це те, що трапляється з іншими людьми" (*Altman. Homosexualization. — С. 72*).

А проте ще один, сповнений інтриги збочений аспект цього збігу пов'язаний із феноменом, завдяки якому заперечений із позицій культури інший стає центром того самого бажання, що зазнавало поліційного нагляду в межах панівної культури: інший у самому процесі своєї ідентифікації, відкидання й заперечення стає об'єктом — а фактично, може і збуджувати його — бажання. Таке бажання іншого може бути не так результатом десублімації згніченого бажання, як наслідком самого бажання, сформованого загалом соціальним згніченням; отже, інший може бути енергетично насажений як ін(ак)ший і за межами згнічення. Романтики знають, що це.

Розбіжність

Але ці обидві царини збігу спрямовують нас і до головної царини розбіжності та причини, чому психічне й культурне повернення гомосексуалізму, хоча насправді вони нерозривно пов'язані, й далі треба розрізняти. За Фройдовою моделлю, саме згнічення та сублимація гомосексуального бажання допомагає забезпечити ідентичність та соціальну організацію. Натомість, за матеріалістичною моделлю, радше сама гомофобія, будучи аспектом витворення гомосексуалізму, і то незалежно від питання про реальне суб'єктивне згнічення бажання, допомагає забезпечити примусову ідентичність і соціальну організацію; гомофобія підтримує гетеросексуальну норму, провадячи поліційний нагляд за її кордонами: "Гомофобія тільки випадково спрямована проти гомосексуалістів, — найчастіше її звертають проти 49% населення, які становлять чоловіки... Глузливе запитання: «Ти що, педик?» — часто використовують для заохочення певних типів чоловічої поведінки й визначення меж «прийнятної» чоловічості»¹¹.

Тож якщо в психоаналітичній теорії гомофобія цілком могла бути сигналом непевності та нестабільності ідентичності, навіть самої сексуальної відмінності, в матеріалістичній соціально-політичній теорії гомофобія здебільшого править за протилежний сигнал, а саме: сексуальна відмінність забезпечена, а гомофобія — це "механізм регуляції поведінки багатьох із допомогою специфічних утисків небагатьох" (*Sedgwick. Between Men.* — С. 88).

Навіть у першому випадку, коли гомофобія є виявом згніченого бажання, нам не слід ані переоцінювати його дестабілізаційних впливів, ані вважати, що його гомофобна проекція — це неодмінно абсолютно марне намагання уникнути калічних ефектів згнічення і/або неврозів. І справді, навіть коли гомофобія прямо пов'язана з тривожним згніченням і/або неврозами, реальний психічний розлад, який відбувається при цьому, можна дуже ефективно надолужити політичними й культурними вигодами гомофобного зсу-

ву. Такий зсув *може* бути симптомом всякчас деструктивного напівзгнічення, але може бути ще й ефективним способом мінімізації в самому собі чи в межах групи руйнівних ускладнень у самій ідентичності. Крім того, навіть якщо індивід ніколи не є безпосередньо або цілковито “визво-леним” від згнічення внаслідок його зсуву, він (вона) може набути сили іншим способом, скажімо, завдяки тому, що його вважатимуть за гомофобного в лоні гомофобної культури. У зв’язку з цим гомофобія — як засіб забезпечити сексуальну відмінність — може бути ще й зсувом гомосоціального гніву, обуренням, спрямованим проти примусової ідентифікації та постійного залякування, аби схилити до конформізму. Якщо так, то в певному розумінні гомофобія може жити сама себе, забезпечуючи структуру (сексуальну відмінність), яка сприяє її зсувові (й посилює її) у вигляді гніву.

Тож якщо гомофобія може інколи зароджуватись у згніченому бажанні та, існуючи в суспільстві, може знову пов’язуватися з ним, згнічене бажання не може бути неодмінною умовою гомофобії, бо вона часто існує без нього, і то в соціально-політичній формі, що є набагато швидшою, набагато поширенішою, набагато економічнішою і, можливо, набагато руйнівнішою. Замість утверджувати психічно згнічений гомосексуалізм як неодмінну і/або достатню причину гомофобії, нам слід краще вважати соціально заборонений гомосексуалізм за одну з кількох взаємопов’язаних сприятливих умов, жодна з яких поодинож не є ані необхідною, ані достатньою. З цієї причини і в ретроспективі, й за сучасних умов часто важко з’ясувати ту роль, яку психічне згнічення відіграє в будь-якому випадку гомофобії. Але з тієї самої причини нам навряд чи необхідно з’ясовувати цю роль.

Та навіть ця важлива відмінність між психоаналітичною і матеріалістичною теоріями ускладнена ще одним, не менш важливим збігом: оскільки, коли стояти на ґрунті культури, бажання нормального невіддільне від небажання ненормального й зумовлене ним, згнічення й далі відіграє головну

роль у визначенні ідентичності, як індивідуальної, так і культурної, навіть — а фактично особливо — для матеріалістичного погляду на гомофобію як стратегію соціального контролю. Попервах ситуація такою не видається: якщо Фройдова модель утверджує згнічення в самому індивіді, матеріалістична модель утверджує згнічення за межами індивіда у формі його іншого. Проте ця друга модель теж пов'язана з психічним згніченням: ідентичність нормального невіддільна від того, чим воно не є, невіддільна від соціально відкинутого, закорінена в ньому. У принципі, звичайно, те, чи згнічена складова частина ідентичності перебуває за межами індивіда, чи в самому індивіді, становить певну відмінність. Але як можна точно визначити цю відмінність на практиці? В обох випадках згнічене /відкинуте лишається суб'єктивно/соціально центральним. Чи, радше, відмінності між згніченим і відкинутим, індивідуальним і соціальним руйнуються, надто коли пригадати, що іншого часто створено через найближчого або на основі найближчого. Тож, наприклад, якщо в певних конкретних випадках цілком може бути, що гомофобну паніку провокують згнічені гомосексуалісти (у Фройдовому розумінні), паніка може "поширюватись" тільки соціально, внаслідок іншого різновиду згнічення — виняткового формування ідентичності, — яке вражає набагато більшу кількість людей.

Бажання і огида

У своєму чудовому дослідженні Стелібрас і Вайт доводять, що "буржуазний індивід неперервно визначає й перевизначає себе через відкидання того, що позначене як «нище» — як брудне, огидне, набридливе, заразливе. Проте сам акт відкидання був складовою частиною ідентичності цього індивіда. Нище було засвоєне під знаком заперечення й огиди". Але, додають вони, "огида завжди має на собі відбиток бажання. Ниці сфери, начебто відкинуті як «Інше», повертаються як об'єкт ностальгії, туги й зачарування"

(*Stallybrass, White. Politics and Poetics.* — С. 191; курсив мій. — Дж. Д.). І навпаки, бажання має на собі відбиток огиди: навіть якщо нище інше стає об'єктом туги, воно водночас є тим, на що зсувається самоогиди, притаманна головному осередню буржуазного бажання, тобто й іншим формам бажання. Відмінність іншого стає зсунутою та посиленою гранню тотожного, об'єктом бажання й огиди. Огида, притаманна бажанню, не є, як міг би припускати Фройд у своєму аналізі, неодмінно породженою згніченим складником Я або ж зосередженою на ньому; вона може бути такою, але я наголошую тут на додатковій структурній взаємозалежності бажання та огиди. Тож навіть коли гомофобія не є очевидною проекцією згніченого бажання, будучи радше неприязною реакцією на нестерпно відмінного, — навіть тоді гомосексуаліст, унаслідок згущеного пов'язування, може бути тим, на кого спроектована згнічена огида, властива бажанню.

Збіг, який я досліджую, аж ніяк не припускає, що ми повинні брутально поєднати матеріалізм і психоаналіз. Навпаки, суперечність між теоріями засвідчує, що нам потрібно плюралізувати уявлення про згнічення, так само як нам треба плюралізувати уявлення про гомофобію, ба навіть уявлення про саме бажання. Є різні види згнічення, й вони мають вирішальні відмінності, що допомагають визначати не розрізняване за інших обставин взаємоперекривання в історичній реальності, а також вирішальні відмінності, породжені історичними чинниками. Повернімося нарешті знову до листа, написаного Пітерові Тетчелу 1983 р. Образ жінки як "дірки для чоловіка" нагадує нам про чимало взаємопов'язаних страхів і фобій. До них належать, можливо, анальна фобія, або страх сексуального поглинання, а може, й сама кастрація. Хай там як, у такій чоловічій уяві вагіна означає найтривожніший брак, діру, яка є ще й позбавленістю, відсутністю, нестачею, негативністю, що поглинає й нападає те, що повне. "Хай там як": може, в цій уяві, або принаймні в її неусвідомленому, гомосексуаліст — теж вагіна. Але хіба ця "дірка для чоловіка" не є ще й сконденсо-

ваним образом, що, як загалом і лист, боязливо провіщає здійснене у відповідь поглинання з боку тих реальних інших ("зовнішніх загроз"), підпорядкування, переслідування та відкидання яких (жінок, гомосексуалістів, чужинців) доти, здається, гарантувало сексуальну, расову й національну чистоту? Я нагадую собі, що буквальну діру — скажімо, яму на вулиці — справді можна безпечно обминати. Але хіба ми не знаємо, хоча й, може, тільки зі сновидінь, що, навіть обминаючи, ми, безперечно, коли-небудь таки впадемо в неї?

Примітки

¹ Ті, хто вважає концепцію гомофобії за надто психологічну, щоб її можна було використати для соціально-політичної критики, могли б із користю придивитись, як Франц Фенон переконливо застосовує досить близьку концепцію — негрофобію, — як вияв расизму (*Fanon. Black Skin, White Masks*, особливо ч. 5, "Негри і психопатологія"). Про історію та обмеженість концепції гомофобії див.: *Plummer* (ред.). *The Making of the Modern Homosexual*, *ibid.*, а також ч. 3 і 6; *Altman. The Homosexualization of America*; *Sedgwick. Between Men*; *Watney. Policing Desire*, особливо с. 44–56; *Kitzinger. The Social Construction of Lesbianism*, особливо с. 57–62; *Pharr. Homophobia*; *Bristow. "Homophobia/Mysogyny"*.

² Про ці довибори див.: *Tatchell. Battle for Bermondsey*; про недавню історію гомофобії у Британії див.: *Watney. Policing Desire*.

³ Усі випадки тих цькувань з боку преси із властивою їм корисливою, а інколи й фашистською мстивістю протягом кількох років докладно задокументував Тері Сандерсон у колонії "Огляд преси" в щомісячному британському журналі "Gay Times". Ті колонки — мабуть, найдокладніший реєстр гомофобії, що існувала в британській пресі протягом 1980-х років.

⁴ Див.: *Plant. The Pink Triangle*, особливо ч. 3, а також: *Mosse. Nationalism and Sexuality*, особливо с. 168.

⁵ Зокрема див.: *Weeks. Sex, Politics and Society*. — С. 1–11; *Bray. Homosexuality in Renaissance England*; *Greenberg. The Construction of Homosexuality*. Грінберг, хоч і обстоюючи погляд, що в різні історичні періоди гомо/сексуалізм визначали по-різному, дотримується крайнього "конструктивістського" погляду, який

звичайно висновують від Фуко, а саме: думки, що гомо/сексуаліст як відмінний вид зародився всього близько ста років тому (с. 485).

⁶ *Bray. Homosexuality in Renaissance England.* — С. 14, 25, 19, 68, 103, 112; *Greenberg. The Construction of Homosexuality*, особливо с. 20, 275, 279; див. також: *Weeks. Coming Out.* — С. 11–14; *Goldberg. Sodomy and Society.*

⁷ *Greenberg. The Construction of Homosexuality.* — С. 298, 323; *Bray. Homosexuality in Renaissance England.* — С. 71.

⁸ І навпаки, як я зазначав, говорячи про Жида (див. вище, розділ 3), критерій поведінки зберігається перед лицем “сучасної” гомо/сексуальної ідентичності.

⁹ Пишучи 2 липня 1896 р. з в'язниці міністру внутрішніх справ і просячи про помилування, Вайлд і сам покликався на теорію виродження, пояснюючи свою поведінку. Вайлд згадував викладене у праці Макса Нордау “Виродження” (*Nordau. Degeneration*) пояснення “тісного зв'язку між божевільям і літературною та художньою вдачею” і в завуальованій формі визнав, що Нордау, присвятивши розділ і Вайлдові, мав слушність, репрезентуючи його як “суто типовий приклад цього фатального ганджу” (*Letters.* — С. 401–402).

¹⁰ Про повний аналіз цього закону та його значення в сучасній Британії див.: *Anna Marie Smith. A Symptomology of an Authoritarian Discourse.* Хоча цей закон міг мати щось спільне зі спробою відновити “вікторіанську” мораль у Британії в 1980-х роках, це аж ніяк не пояснює появи 1981 р. у США законопроект з дуже близьким формулюванням: “Жодні федеральні фонди не можуть бути доступними ... для обстоювання, поширення та утвердження гомосексуалізму, і чоловічого, й жіночого, як способу життя” (із запропонованого Закону про захист сім'ї, поданого до американського Конгресу 1981 р. Цит. за вид.: *Clarke. The Failure to Transform.* — С. 197).

¹¹ G. K. Lehne, цит. за вид.: *John Marshall. Pansies, Perverts and Macho Men // Plummer (ред.). The Making of the Modern Homosexual.* — С. 153–154.

Розділ 17

Гомофобія (2): теорії статевої відмінності

Злочинні класи такі близькі до нас, що навіть полісмени можуть бачити їх. Але вони такі далекі від нас, що тільки поет може зрозуміти їх.

Wilde. Maxims.

Те, як ми бачимо іншого, пов'язано з тим, як ми бачимо себе. Інший — це ми як чужинець.

*Бен Окрі, говорячи про п'єсу
"Отелло" і расу (Okri. Leaping Out).*

"Відмінність" — модна концепція. Модна й концепція "іншого", цього вкрай навантаженого втілення відмінності. Я пропоную не довіряти обом концепціям. У сучасній теорії культури загально визнаними є кілька видів відмінності, особливо дві з них: статеві відмінності (яка здебільшого, хоч і не завжди, походить зі сфери психоаналізу) та культурна відмінність, і кожна з цих відмінностей ускладнена третім видом відмінності, що формує значення та ідентичність на основі відмінності, або, точніше, диференційних відносин¹. Цей третій вид я назву "семіотичною відмінністю".

Гомосексуаліст великою мірою пов'язаний і зі статевою, і з культурною відмінностями, і то з двох головних причин. По-перше, тому, що гомосексуаліста (його чи її) вважають (надто у психоаналітичній теорії) за того, хто боїться відмінності "іншого", або ж протилежної статі, і втікає від неї, натомість нарцисично вітаючи тотожну стать. Відмінність і гетерогенність освячені, однорідності не довіряють. Ганна Сигел, видатний психоаналітик, представниця школи Мелані Кляйн, нещодавно заявила, що доросла гомосексуальна структура внутрішньо патологічна, дефективна та збочена, і

все це внаслідок природженого нарцисичного бажання, спрямованого на тотожне: "Гомосексуалізм неодмінно є нарцисичним станом, про що, власне, й свідчить його назва. Любити гомо — тотожного зі мною, не гетеро — іншого, відмінного... Гетеросексуальність може бути більш-менш нарцисичною, може бути дуже дефективною, а то й ні. А в гомосексуалізмі нарцисизм природжений" (Segal. Interviewed. — С. 212). В деяких випадках "тотожність" починає означати тиранію західної патріархальної метафізики, а гомосексуалізм — це її практичний вияв, чи, коли висловитись туманніше, її метафора. Люсі Айригерей пише, що панівний філософський логос має "силу зводити всіх інших до економіки Тотожного [і] стирати відмінність між статями". Він виявляється як "панівна фалічна економіка", що її визначено як гомосексуальну (інколи гомо/сексуальну), й має своє коріння в сингулярності: "Одному форми індивіда, (чоловічого) статевого органа, власного імені і власного значення..." — а характеризує його цензура і згнічення. І навпаки, жіноча насолода "розмаїтіша, численніша у своїх відмінностях". Метафорична тотожність пов'язана зі збоченістю майже в Августиновому розумінні: "хитрощі тотожності" пов'язані з процесом "відвертання, відступу і редукації". Айригерей іде далі, підносячи метафору гомосексуалізму як своєрідну антивідмінність до статусу, не нижчого ніж статус певної далекосяжної теорії патріархального суспільства. Вона стверджує, що "обмін, на який спирається патріархальне суспільство, відбувається лише між чоловіками", а "це означає, що сама можливість певного соціально-культурного порядку вимагає гомосексуалізму як свого органічного принципу... Вся економічна організація гомосексуальна". Але такий гомосексуалізм у певному розумінні має бути згніченим; відвертий "чоловічий" гомосексуалізм має підривною силу, каже Айригерей, бо відверто інтерпретує закон, згідно з яким функціонує суспільство, і, чинячи так, загрожує йому: "Тільки-но пеніс сам по собі стає засобом насолоди, — насолоди серед чоловіків, — фа-

лос утрачає свою силу" (Irigaray. *This Sex.* — С. 74, 24–28, 128, 171, 192–193; курсив автора).

Друга причина, чому гомосексуаліст пов'язаний із відмінністю, ось яка: всупереч твердженню попередньої теорії, гомосексуалістові (йому або їй) в історичній реальності властиві й культурна, і расова відмінності. Відносини з цими іншими видами відмінності становлять для деяких гомосексуалістів вирішальний вимір їхньої культури. Сексуально вигнані з репресивності рідної культури (розвитку тієї репресивності не малою мірою посприяла і психоаналітична теорія, а також теорії на кшталт щойно згаданої), гомосексуалісти шукали натомість реалізації в царині чужої культури. І то не конче як найкращої з того, що можна вибрати: в культурі гомосексуалізму расові та класові відмінності знову й знову набувають інтенсивного наснаження. Те, що таке сталося і в експлуататорських, і в сентиментальних, і/або в расистських формах культури, не зменшує значення цього процесу, навпаки: коли його щось і збільшує, то тільки це. Ті, хто квалиться надто швидко зректись (як по суті чи винятково експлуататорського, сентиментального чи расистського) гомосексуалізму, що долає расові та класові межі, виказують своє власне гомофобне невігластво. Таке додання меж становить складну, важку історію, з якої можна багато чого навчитися. Я доводитиму важливість цієї історії для всіх трьох видів відмінності — статевої, культурної та семіотичної, — як вони постають у нинішній теорії. Хоча в цьому розділі я зосереджуюсь на статевій відмінності, а на культурній та расовій відмінностях — в останньому розділі, слід пам'ятати, що в деяких контекстах вони можуть бути взаємопов'язані.

Але спершу здійснімо вже знайомий нам екскурс до початку новітньої доби, де ми побачимо досить відмінні концепції тотожності і статевої відмінності.

Перетворення в жінку

Хіба після злягання не настає втома внаслідок кількості втраченого сімені? "Адже людина формується й виривається з людини".

Погляньмо, скільки шкоди нароблено.

Коли під час злягання втрачається сім'я, виривається вся людина.

Климент Александрійський.

Христос-просвітител. — С. 172-173.

В одній важливій і суперечливій статті Томас Лакер висловив думку, що відносно недавно в нашій історії відбулася радикальна реінтерпретація жіночого тіла. Давня і тривка модель статевої відмінності, яку найбільшою мірою сформував Гален у II ст. н. е., наголошувала на гомологічності природи чоловічих і жіночих репродуктивних органів; він стверджував, що жінки мають ті самі геніталії, що й чоловіки, проте не ззовні, а всередині. Звичайно, існували й важливі відмінності: чоловік розвинений набагато краще, ніж жінка, бо палкіший, але це були відмінності, витлумачені відповідно до ієрархічної, телеологічної моделі статевого розвитку. У XVIII ст. ця модель поступилася іншій, що ґрунтувалася на абсолютних природних відмінностях:

"Біологія ієрархії, що спиралася на метафізично пріоритетний «великий ланцюг буття», поступилася біології несумірності, за якої відносини чоловіків і жінок, як і відносини яблук і помаранчів, були дані не як відносини рівності чи нерівності, а радше як *відмінність*, значення якої вимагало інтерпретації й боротьби".

У політичних, культурних та економічних перетвореннях XVIII ст. Лакер добачив контекст, у якому "вияв радикальних відмінностей між статями стає культурним імперативом". Крім того, у світі, де науку

"дедалі більшою мірою почали вважати за джерело фундаментальних істин про створення, де природу, виражену в неспростов-

ній реальності плоти і крові, вважали за єдину основу морального порядку, біологія несумірності стала засобом, за допомогою якого ті відмінності можна було авторитетно репрезентувати" (Laqueur. "Orgasm". — С. 24, 35).

У давній теорії² чоловік був відокремлений від жінки, то були немов різні стадії певного телеологічного розвитку. Таке відокремлення становить найяскравіший приклад того, як телеологічно витворена відмінність у межах тотожного може становити найістотніший елемент відмінності: фактично відмінність у ступені може бути не менш реальною, ніж істотна, видова відмінність: менше є нижчим, а отже, ворожим, і то так, як не може бути протилежне, й тому тотожне стає відміннішим, ніж сама відмінність. Але ніколи не стає вкрай відмінним, тобто безперечно *іншим*.

Можливо, це допоможе пояснити те, на що звернула увагу Лаура Левін: численним трактатам, що нападали на театр доби королеви Єлизавети та короля Якова і властиві тому театрові костюмні й гендерні переступи, був притаманний страх, що чоловіки, вдягаючись як жінки, призведуть до руйнування самої чоловічості. Левін обстоює, що ці трактати, навіть якщо вони впевнено проповідували фіксовану природу ідентичності, надто гендерної ідентичності, яку приписав Господь і яка має виявлятися у різному вбранні, свідчать про глибоку стурбованість, що ідентичність насправді не фіксована; тобто внизу, на споді, Я є, власне, нічим (Levine. *Men in Women's Clothing*. — С. 126, 128). Крім того, їхні автори боялися, що чоловіки, "роблячи" те, що роблять жінки (на сцені і в жіночому одязі), спричиняться до того, що й "стануть" такими, як жінки, а найнестерпніша тривога полягала в тому, що немає певної чоловічої сутності, чоловічого Я (с. 136), а перевдягання в жіноче вбрання може призвести до того, що чоловіки "обернуться" в жінок. Стівен Оргел додає в театрі тієї доби страх, що вищий розвиток чоловіка може піти в протилежному напрямі, що "чоловіки можуть обернутися — або ж їх можна обернути — в жінок; або, можливо, їх можна знов обернути в жі-

нок, і вони втратять силу, яка передусім давала змогу реалізувати чоловічий потенціал”³.

Напевне, тут виявлявся страх перед іншим як тотожним, що трохи скидається на зачарований страх перед примітивним, виражений в уявленні про “ставання тубільцем”: метаморфозу в радикально іншого, яка є не чим іншим, як надто легко уявлюваною регресією у власну “примітивну” минувшину. Тож ми починаємо розуміти, що в Англії на початку новітньої доби чоловічий страх полягав у тому, що чоловіки ожіночаються, але не так, як це могло б бути нині, внаслідок еротичного контакту з іншими чоловіками, а внаслідок надміру інтенсивних контактів із жінками. Цей страх, здається, теж був пов’язаний зі страхом перед регресією; в соціальному аспекті нижчий, стоячи у світі навпроти індивіда й підтверджуючи таким чином вищість того індивіда, *стоїть, крім того, ще й позаду нього*. Чоловік регресує до свого іншого (тотожного), що каже: слабка, недолуга істота, твоє ім’я — чоловік, твоя тотожність — жінка.

Дивним і невизнаним способом ця застаріла псевдонаукова теорія чоловічої та жіночої сексуальності з певною користю може нагадати нам про те, на що недавно звернув увагу Гейл Рубін, а саме: сучасна теорія статевої відмінності, аж ніяк не будучи виявом природних відмінностей, пов’язана насправді з нехтуванням природних схожих рис (*Rubin. Traffic in Women. — С. 179–180*). Проте я не маю наміру реабілітувати цю теорію або припускати, що в алегоричному розумінні їй слід віддавати перевагу перед нинішніми теоріями статевої відмінності. У своїй аргументації я навіть не припускаю, що в ранні періоди такий спосіб мислення був панівним. Я радше згадую цю теорію як давній історичний факт, саме незвичайність якого застерігає нас із приводу кількох фактів, пов’язаних з наступними міркуваннями: по-перше, і найочевидніше, статева відмінність — це не так біологічна даність, як складна ідеологічна історія; по-друге, нинішні теорії статевої відмінності мають відносно недавнє походження, і, цілком можливо, їх досі пронизують давні

погляди, зокрема й той, про який ми говорили; по-третє, звідси випливає, що "до" появи статевої відмінності жінок колись боялися (а може, й досі бояться) так, як тепер бояться гомосексуалістів, і то бояться не так (чи не тільки) внаслідок радикальної іншості, як унаслідок схожості, що перебуває на нижчому рівні, проте однаково припускає певну близькість; жінку тоді, як і гомосексуаліста в сучасному психоаналітичному дискурсі, характеризували уявленнями про нижчий або загальмований розвиток.

1981

Статева відмінність, гомосексуалізм і психоаналіз

Як зазначив Менді Мерк на початку свого прозрілого та інформативного огляду, за недавніх часів теорія статевої відмінності справила глибокий вплив на натхнений психоаналізмом аналіз культури (*Merck. Difference and its Discontents.* — С. 2). А нещодавно теоретична хвиля повернулася проти цього впливу. Колін Макейб пояснив той поворот такими словами:

"Справді проблематичним є твердження, ніби психоаналіз створив теорію ідентичності [тобто статевої відмінності], яка не припускає справжньої гетерогенності та суперечності між нашими різними ідентифікаціями. Він не тільки проголошує, що одна відмінність важливіша за всі інші, а й формулює всі дальші ідентифікації на основі первісної статевої ідентифікації" (*MacCabe. Theoretical Essays.* — С. 10).

Якщо, крім того, звернути увагу, що в психоаналізі статево-відмінність часто трактують як неминуче насичену стражданням, і то такою великою мірою в окремих випадках, що це дає змогу говорити про якусь трагічну онтологію⁴, виникає спокуса відкинути цю відмінність, як вияв екзистенційного *Angst*, страху, вишукано вбраного у претензійну інтелектуальну суворість та елегантну абстрактність, і як (може де-хто додати) втілення самого психоаналізу. Але фактично те-

орію статевої відмінності живить не тільки психоаналіз, і вона спирається не тільки на нього; вона має точки дотику і з іншими уявленнями, визначальними для психоаналітичного проекту. Такі уявлення надають теорії статевої відмінності її характерного інтелектуального й екзистенційного забарвлення. Зокрема, я маю на увазі два уявлення: перше пов'язане з тим, що можна було б назвати неможливістю справдити бажання, друге — це уявлення про бажання та/або ідентичність, що призводять до неминучого розколу.

Як і решта провідних уявлень психоаналізу, розуміння бажання як прагнення знайти завжди неможливе самодоповнення в іншому або через іншого має довгу, хоча часто й невизнану історію. В даному випадку Кая Сілвермен слушно зауважила про важливість — у тому варіанті цього аргументу, який запропонував Жак Лакан, — Аристофанової концепції індивіда як первісної гермафродитної цілості (згаданої в “Бенкеті” Платона). Людський індивід розуміють на основі істотної, внутрішньо притаманної недостатності; це фрагмент чогось більшого й первіснішого, чие існування опановане бажанням знайти той додаток, якого бракує (*Silverman. The Subject of Semiotics. — С. 152*)⁵. Проте цей додаток назавжди лишається недосяжним, і тому бажання стає, на думку Лакана, своєрідним “розладом”, за якого індивід “потрапляє на рейки — що довіку тягнуться вперед до бажання чогось іншого — метонімії” (*Lacan. Ecrits. — С. 167*). Проте індивід розколюється не тільки в тому розумінні, що потребує іншого, аби доповнити себе, а й тому, що його ідентичність, по суті, визначена іншим, тим, чим вона не є:

“Якщо неусвідомлене взагалі щось означає, то це те, що відносини Я та інших, внутрішнього й зовнішнього, не можна розуміти як інтервал між полярними протилежностями, бо їх треба розуміти як незнищенну дислокацію суб'єкта, за якої інший притаманний Я як умова його можливості” (*Weber. The Legend of Freud. — С. 32–33; курсив автора*).

На думку Лакана, саме бажання стає розколом у суб'єкті: "Бажання — це ані прагнення задоволення, ані вимога любові, а відмінність, що є наслідком віднімання першого від другого, сам феномен їхнього розколу" (*Lacan. Feminine Sexuality.* — С. 81). Пригадаймо, що Лакан вважає гомосексуалізм за остаточний вияв цієї трагічної онтології (див. вище, розділ 12).

Як можна зробити висновок з Лаканового посилання на метонімію, такі формулювання, вочевидь перебуваючи під впливом певної семіотичної моделі, яку іноді називають лінгвістичною або, згодом, деконструктивістською, повертають нас до відмінності. Згідно з ними, значення завжди є фундаментально неповним, будучи залежним від потенційно необмежених відносин із тим, що відмінне або відсутнє; отже, внаслідок цього повнота значення неодмінно відсувається. Звідси й походить важлива концепція "différance" Жака Дериди (англійською мовою цей термін перекладають і як "відмінність" [difference], і як "відсування" [deferral]), — концепція, що дає змогу "переглянути всі пари протиставлень, на яких вибудовано філософію і на які спирається наш дискурс, і то не затим, щоб побачити, як протиставлення знищує себе, а щоб з'ясувати, що вказує на те, що кожен з тих членів повинен поставати як *différance* іншого, як інше, відмінне та відсунуте, в економіці тотожного". На основі "всіх протиставлень, які вкривають брижами Фройдове мислення", можна сказати, що "індивід — це інший, проте відмінний і відсунутий; це індивід, що надає відмінності іншому й відсуває його" (*Derrida. Margins of Philosophy.* — С. 17–18). Потенційне значення цієї концептуальної теорії для психоаналітичної теорії бажання дуже добре охарактеризувала Гаятрі Співак: бажання, казала вона, — деконструктивна структура, що "довіку є відмінна, відрізняється від нас (ми бажаємо тільки того, що не є нами) й відсуває (бажання ніколи не справджується)" (*Spivak. Grammatology.* — С. LXXVIII)⁶.

Вплив семіотичної моделі в межах психоаналізу дуже важливий, але, як побачимо згодом, він часто поєднаний з те-

орією статевої відмінності у формі, яка спромагається відкинути те, до чого ця модель надто чутлива, а саме: протиставлення, які становлять значення, за своєю суттю бінарні, проте врешті-решт їх годі обмежити бінарною замкненістю і з допомогою цієї замкненості, навіть якщо на практиці бінарність лишається фундаментальним принципом соціального та психічного впорядкування.

На думку Джульєт Мітчел, статеву відмінність стає архетипним розколом, і її символ — кастрація:

“Адже людська індивідуальність, зрештою, не може існувати за межами поділу на дві статі, і тоді саме кастрація кінець кінцем починає символізувати цей розкол... Травма, відображена в розколі, полягає в тому, що індивід уже не тут, а та сама травма, яку починає символізувати кастрація, — в тому, що індивід неповний; це травма, яку можна переживати знову й знову на безкінечних манівцях життєвих невдач і недосконалостей” (*Mitchell. Revolution. — С. 307*).

Трохи далі Мітчел додає: “Двостатевість — це рух через межу, це *не* гермафродитизм” (с. 308; курсив автора). Можливо, цей принцип психоаналітичного мислення породжений тим, що, на думку Фрейда, “бісексуальність — це збіг двох гетеросексуальних бажань у межах єдиного психе... У Фрейдівій тезі про пріоритет бісексуальності немає гомосексуалізму, тож притягуються тільки протилежності” (*Butler. Gender Trouble. — С. 61*; курсив автора). Хай там що, заувага Мітчел пояснює, як, навіть будучи визнаною радше як факт культури, ніж біології, статеву відмінність лишається досить абсолютною в межах психоаналітичної теорії. Як і в розповіді про гріхопадіння, на яку теорія статевої відмінності схожа не в одному аспекті, тут, здається, немає шляху назад; нашу первісну невинність, цілість початкової двостатевості вже ніколи не можна відновити. Сексуальність — це гріхопадіння в бажання як брак чогось. Такий погляд спонукає деяких прихильників психоаналізу, надто тих, хто близький до думок Лакана, вважати статеву відмін-

ність — чи радше гетеро/сексуальну відмінність, як її годиться називати насправді, — водночас і за трагічну, і за героїчну. І тут у психоаналітичних поясненнях знову-таки відчувається відлуння теологічних. Унаслідок цього, як гадає Джудит Батлер, погляди Лакана стають “ідеологічно підозрілими”, бо й далі мають своє коріння в “романтизації чи навіть релігійній ідеалізації «невдачі», смирення та обмеженості перед законом” (*Butler. Gender Trouble.* — С. 56). Цей аспект теорії Лакана має свій прецедент і у Фрейда: “Програму ставання щасливим, яку накидає нам принцип насолоди, не можна реалізувати, проте ми не повинні — дійсно, не можемо — відмовлятися від своїх зусиль тим чи тим способом наблизити її до реалізації” (XII, 271).

Отже, взаємопов’язані уявлення, згідно з якими бажання як недостатність (як брак), неможливість справдити бажання та індивід, що бажає, становлять неминучий розкол, мають у західному мисленні історію, давнішу за історію психоаналізу. Як я доводив у попередніх розділах, перегляд цієї історії допомагає нам переглянути психоаналіз, особливо те, як він охоплює, але водночас і затемнює збочену динаміку. Пост-Фрейдіві форми теорії статевої відмінності не тільки здебільшого не знають про цю досексологічну, допсихоаналітичну історію, а навіть мають тенденцію затемнювати вагу й силу наголосу самого Фрейда на значенні збоченості у статевій відмінності. Отож Лакан, говорячи про неможливість справдити бажання, часто цитує таке місце з Фрейдової статті “Про загальну тенденцію до принижень у сфері кохання”: “Хоч яким дивним це може видаватися, на мою думку, ми повинні зважати ось на яку можливість: щось у природі самого сексуального інстинкту не сприяє реалізації повного задоволення” (VII, 258).

Та хоча критики Лаканової школи часто посиляються на цей уступ, вони набагато рідше звертають увагу на надзвичайні й чудові зауваги Фрейда в цій самій статті про те, чому, на його думку, бажання й задоволення стали несумірні. Фрейд подає дві можливі причини, і вони обидві пов’язані зі згніченням збочень. Унаслідок бар’єру перед інцестом

остаточна мета сексуального інстинкту "вже ніколи не становить первісного об'єкта, будучи лише його сурогатом... Коли первісний об'єкт пожадливого потягу став утраченим унаслідок згнічення, його часто репрезентує безкінечна низка об'єктів-заступників, жоден з яких, проте, не дає повного задоволення" (VII, 258). З-поміж інстинктивних компонентів, неминуче згнічених та сублімованих задля служіння культурі, копрофілія, каже Фройд, посідає одне з найголовніших місць: "Екскрементальне надто близько й надто невіддільно пов'язане з сексуальним; позиція геніталій — *inter urinas et faeces* [між сечею і калом] — становить вирішальний і незмінний чинник" (VII, 258–259).

Тож, на думку Фройда, брак, недостатність притаманні нормалізованому бажанню й неможливості задовольнити його, становлять частину структури статевої відмінності і є прямим наслідком згнічення збоченого бажання. А якщо збоченість є, як ми доводили (і за словами самого Фройда), тим, що потенційно підточує статево відмінність (див. розділ 11), мовчання на цю тему психоаналітиків — оборонців теорії статевої відмінності — вкрай промовисте й водночас шкодить їхньому проєктові.

Два щойно окреслені взаємопов'язані психоаналітичні принципи свідчать про радикальну нестабільність як ідентичності, так і бажання. В статті, яка обстоює важливість психоаналізу для фемінізму, Жаклін Роуз застерігає від використання психоаналізу для політичних цілей, яке б знехтувало деякі з його найразючіших відкриттів, надто відкриття руйнівної сили неусвідомленого перед лицем ідентичності й статевої відмінності. Ось як сама Роуз узагальнила погляди, які вона переконливо обстоювала в усій своїй праці:

"Неусвідомлене постійно розкриває «неспроможність» ідентичності. Оскільки немає неперервності психічного життя, немає і стабільності статевої ідентичності, жодної позиції для жінок (чи для чоловіків), якої можна було б коли-небудь просто досягнути. Та й психоаналіз не вважає таку «неспроможність» за якусь особливу невдачу чи за індивідуальний відступ від норми. «Неспроможність» — це не той момент, про який треба шкодувати у про-

цесі адаптації чи розвитку до нормальності, що в ідеалі стає на свій шлях... Натомість «неспроможність» — це те, що безкінечно повторюється та відроджується кожної миті протягом нашого індивідуального життя... Я стверджую, що спорідненість фемінізму з психоаналізом спирається передусім на визнання, що існує опір ідентичності в самому осередді психічного життя” (*Rose. Sexuality in the Field of Vision. — С. 90–91*).

І знову, в таких поясненнях неусвідомленого, навіть якщо на нього покликаються як на головний дестабілізатор, часто не звертають уваги на значення збочень якраз у цьому аспекті, тоді як сам Фройд наполягав: те, що діє з глибин неусвідомленого, витворюючи цю нестабільність, — це згничене збочення.

Вирішальну роль відіграє те, що психоаналітична раціоналізація статевої відмінності як трагічного розколу, що, своєю чергою, зумовлює неспроможність ідентичності, часто йде поряд з оповіддю про начебто нарцисичну обмеженість та неспроможність гомосексуалізму. Це повертає нас до пов’язування гомосексуалізму з тотожністю, про яке ми згадали на початку розділу. Як ми бачили, Сигел та Айригерей сформулювали цей погляд нещодавно, але походить він вочевидь від Фрейда, бо в його ранніх дослідженнях історій хвороб, як зауважує Мітчел, є ідея, що “гомосексуаліст обирає не іншого тотожної з ним статі, а самого себе в подібі іншого” (*Mitchell. Psychoanalysis and Feminism. — С. 34; див., напр.: Freud, IX, 198*).

Дослідження Айригерей багаті на нюанси, що їх часто нехтують не тільки її критики, а й ті, хто засвоює їх, надто ті, хто вважає, ніби вона довела, що гомосексуалізм репрезентує справжню природу патріархального устрою; хто гадає, ніби, як сексуальні відносини між тотожним, гомосексуалізм стає свідченням фундаментального краху патріархального устрою або страху перед відмінністю. За словами Джейн Гелоп,

“Айригерей з’ясувала, що фалічна сексуальна теорія, тобто чоловіча сексуальна наука, є гомосексуальною, сексуальністю тотож-

ностей, ідентичностей, що відкидають іншість. Гетеросексуальність, тільки-но її викрито як обмін жінками між чоловіками, виявляється опосередкованою формою гомосексуалізму. Всяке проникнення... уявляють відповідно до моделі анального проникнення. Сухий анус зазнає болю; той, у кого проникли, — принижений чоловік”.

Одне слово, Айригерей начебто відкрила “закритий гомосексуальний контур... що лежить в основі нашої начебто гетеросексуальної культури” (*Gallop. Feminism and Psychoanalysis*. — С. 84–85). Один напрям дослідження спонукає Гелоп відкинути цю “гомосексуальну економіку” і вдатися до таких міркувань: “Я хочу говорити про радикальну гетеросексуальність, про справжню відкритість і кохання до *heteros*, іншого, до статевих відносин між двома модальностями... І тоді будь-який зв'язок між представниками однієї статі, що припускати відмінність між ними, а не уподібнюватиме обох до однієї фантазії, був би гетеросексуальним”. Проте Гелоп має сумніви, чи, радше, признається в амбівалентності: “Проте ми не можемо бути впевнені, що це радикальне уявлення про «гетеросексуальність» не є просто алібі для заспокоєння норми” (с. 127–128). А зовсім недавно Гелоп говорила про свою підозру до бажання заперечити статеву відмінність, бо це “міг би бути просто ще один спосіб заперечення жінок”, і додала: “Я не довіряю чоловікам-гомосексуалістам, бо вони віддають перевагу чоловікам, а не жінкам, точнісінько так само, як чинять наші соціально-політичні інституції, проте вони теж беруть участь у боротьбі з двополярними гендерними обмеженнями, з примусовим вибором чоловічого чи жіночого” (*Gallop. Thinking through the Body*. — С. 113).

Свідченням загальнопоширеності й невмирущості гомофобних тенденцій психоаналітичної традиції є те, що, незважаючи на гостре усвідомлення з боку феміністок (які засвоюють і Фрейда, і Лакана), що працям обох цих теоретиків властиві антифеміністичні тенденції, їхні гомофобні тенденції інколи мають досить активну підтримку у фемініс-

тичних поглядах на теорію статевої відмінності⁷. Ця ситуація стає гостро іронічною у світлі недавнього аргументу Кенета Луїса, мовляв, психоаналітична упередженість супроти чоловіків-гомосексуалістів походить від початкової гінекофобної позиції у психоаналізі, внаслідок якої "страх перед жінками й паплюження жінок, що ширяться на периферії аналітичного дискурсу, зсунулися на теорію чоловічого гомосексуалізму". Луїс стверджує: хоча ці гінекофобні тенденції з самого початку отримали відкоша з боку жінок-аналітиків, такої самої реакції могло не бути у зв'язку з гомофобією, властивою психоаналізові, бо гомосексуалістів послідовно не допускали до психоаналізу, і результатом стало те, що "психоаналітичний дискурс гомосексуалізму формували й досі формують негомосексуалісти про гомосексуалістів" (*Lewes. The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*. — С. 21, 237–238). Водночас, як ми вже бачили, гомофобія — неадекватний термін для характеристики всього цього, бо ж ідеться не так про індивідуальну фобію, як про повторення у зміненій формі структур, що є складовими частинами культурної ідентичності та соціального формування. Це великою мірою стає очевидним з іще одного, й останнього, прикладу негативного зображення гомосексуалізму в межах ґрунтованого на психоаналізі пояснення статевої відмінності. Я маю на увазі трохи туманні міркування Юлії Кристєвої про "роль, яку збоченець та його непереможна віра в материнський фалос і його *вперта відмова визнавати існування другої статі* могли відігравати в антисемітизмі й тоталітарних рухах, що дотримувалися його". Кого, власне, має на увазі Кристєва, стає ще менш зрозумілим після того, як вона додає: "Пригадаймо фашистську та соціал-фашистську гомосексуальну спільноту (й усі гомосексуальні спільноти, для яких немає «іншої раси») і те, що поряд з нею неодмінно існувала спільнота амазонок, які забули про війну між статями й ототожнюються з батьківським світом або його змієм". Хоч якою проблематичною може бути статева відмінність, тут немає альтернативи; ми повинні, каже потім Кристєва, "й далі провадити не-

перервну війну між двома расами без збоченого заперечення прірви, що позначає статеву відмінність або позбавлену ілюзій принизливості поділу”⁸. Джудит Батлер, набагато докладніше читаючи та інтерпретуючи Кристеву, з’ясовує, що лесбійству буває непереливки: певні висновки з теорії Кристевой “характеризують жіночий гомосексуалізм як незрозумілу з погляду культури практику, внутрішньо психотичну”. Те, що каже Батлер із цього приводу, а саме: “Це більше сповіщає нас про фантазії, що їх витворює сповнена страху гетеросексуальна культура, захищаючись від своїх власних гомосексуальних можливостей, ніж про сам лесбійський досвід” (*Gender Trouble*. — С. 86–87), — можна загалом сказати й про те, як концептуалізовано гомосексуалізм у теорії статевої відмінності.

Але якщо, як я вже припускав, структури формування ідентичності, які діють тут, мають фундаментальне значення для наших наявних культурних форм, не можна вважати, ніби вони походять тільки від психоаналітичної традиції. Концепції відмінності та іншості, а також думка, що сексуальний відступ призводить до недиференціації, мають філософську й теологічну історію, і кожна з цих історій передувала психоаналізові та впливала на нього.

Іншість мовою філософії:

Роджер Скратон

З відверто філософської позиції Роберт Скратон заявив, що “найголовніша структурна риса збоченості” — це “звичка шукати сексуальний вияв, який уникає або скасовує *іншого*, руйнуючи його втілення непристойним сприйняттям його тіла”; як такий, гадає Скратон, збоченості властивий нарцисизм і часто соліпсизм (*Scruton. Sexual Desire*. — С. 289, 343).

Скратон намагається побудувати вочевидь консервативну сексуальну етику на основі Гегелевого твердження, що “остаточна мета всякої розумної істоти — це побудова Я, впізнаної індивідуальної сутності, що процвітає відповід-

но до своєї власної незалежної природи" (с. 299). Цей процес пов'язаний із визнанням іншого як мети в собі (с. 301). Мовою гендерних відносин це означає, що "саме тоді, коли більшість примусила вас вважати себе за чоловіка чи за жінку, ви постаєте перед таємницею іншої [статі], що дивиться вам у лице, долаючи поглядом непрохідний моральний поділ" (с. 306). У цій конфронтації вздовж лінії гендерного поділу індивід змушений поставити під ризик усе своє буття (с. 307). Бажання, спрямоване впоперек лінії поділу, до протилежної статі, виявляє не тільки свою подобу (як у гомосексуалізмі), а й свій додаток: "Чоловіче бажання пробуджує вірність, яка нейтралізує його пориви до блукань, жіноче бажання пробуджує переможний стимул, який долає його вагання" (с. 309).

Гомосексуалізм зараховано до збочень, бо йому відмовлено в тому "фундаментальному досвіді" іншості за лінією поділу на статі. Гомосексуаліст "знає, зрештою, в собі ту загальність, яку виявляє в іншому": "під час гомосексуального акту я лишаюся замкненим у своєму тілі, нарцисично споглядаючи в іншому збудження, що є віддзеркаленням мого власного" (с. 307, 310). У нормальній, або правильній сексуальності, доводить Скратон, ми не тільки визнаємо іншого індивіда у своєму спрямованому на нього (на неї) бажанні й завдяки цьому бажанню, а ще й приписуємо йому відповідальність і турботу.

Серед багатьох можливих заперечень я побіжно згадаю тут тільки три, обрані тому, що кожне з них вказує на обмеження, які Скратон поділяє разом з іншими оборонцями теорії статевої відмінності. Іронія криється в тому, що Скратон, надаючи привілейованого статусу статевої відмінності, розкривається як жертва саме того сучасного посилення сексуальності, яке в інших аспектах він міг вважати за чинник, що сприяє легітимації збочень, які він відкидає. Ця ситуація стає ще очевиднішою, коли широкі соціальні та етичні виміри людських відносин (відповідальність і турботу) він проголошує *необхідною* умовою нормальної, або правильної сексуальності. Фактично немає ніяких причин, чому, скажімо, гомосексуалісти не повинні виявляти відповідаль-

ності й турботи у ставленні до своїх партнерів протягом чи то довгого періоду відносин, чи то дуже короткого. Адже відповідальність і турбота повинні бути абсолютною передумовою, завжди наявною живою етикою сексуальних стосунків, гомосексуальних чи інших, не більшою мірою, ніж будь-яких інших стосунків, окрім очевидного розуміння, що певна турбота становить передумову майже будь-якої спільної громадської діяльності. Те, що така турбота цілком може характеризувати ті види діяльності, про які Скратон каже, що вона не властива їм, підтверджує цілком побіжна заувага Ендрю Ламсдена про випадковий, анонімний сексуальний контакт: "Адже тепер я можу тільки узагальнювати: як я вже знаю, чоловіки ніколи не бувають такими мирними, такими далекими від насильства (фізичного чи емоційного), такими ласкавими один до одного (байдуже, як «грубо» вони діють), як тоді, коли вони — коли ми — задовольняються, беручи один одного без таких додатків, як імена, ліжка, квартири чи навіть будь-яке чітке враження про зовнішність свого партнера" (Gay News. — № 235. — 1982. — Березень. — С. 17).

По-друге, саме тим, що Скратон класифікує як збочення, — мастурбацією, зоофілією, некрофілією, педофілією, садомазохізмом, гомосексуалізмом, інцестом, фетишизмом, — він доводить, що некритично визнав сексологічну /фройдівську класифікацію збочень, сформовану в ХІХ ст.⁹. І знову: він переймає саме "сучасні" визначення і протиставлення — між нормальним і патологічним, між природним і неприродним і т. ін., — що, як доведено, водночас і плутані, й ідеологічні у вузькому значенні цього слова.

По-третє, Скратон відроджує глибинне Я як визначальний принцип нормальної сексуальності. У своїй аргументації він використовує давній жаргон автентичності, нині поєднаний із жаргоном іншості; незважаючи на гегелівську структуру своєї аргументації, Скратон вживає цей жаргон як піднесену метафору, яка лише надає сумнівної глибини нормативній сексуальній політиці, що за своєю суттю боягузлива, консервативна і вкрай неосвічена.

Мейлер про Лоуренса і статеву відмінність, або: "Вся суворість злягання"

Фемінізований чоловік завжди був підозрілим, байдуже, чи він обстоював зрівняння статей і нівелювання ролей чоловіків та жінок, гермафродитизм, чи, як тепер, вияви постмодернізму¹⁰. Чому так? Одна з причин може полягати в тому, що гермафродитизм здебільшого передбачає єдність вочевидь за межами статевої відмінності, але фактично невіддільно від неї; гермафродитизм занадто часто був безстатевим трансцендентним, що не зачіпало статевої відмінності¹¹. І навпаки, як зазначено вище, Джульєт Мітчел, наполягаючи, що "бісексуальність — це рух через межу, це не гермафродитизм", теж великою мірою не зачіпає статевої відмінності. І властиве гермафродитизму уникання статевої відмінності, і психоаналітичне наполягання на ній зрікаються гомоеротичного пізнання її *іншого боку* та збоченої динаміки, що так радикально пов'язує і чоловіче, й жіноче не тільки кожне з його іншим, а й, що набагато тривожніше, з тим, що кожне з них відкидає. Це пізнання чаїться за фемінізованим чоловіком, і це одна з причин, чому існує тенденція або надавати цьому чоловікові безпечної модності, або паплюжити його.

Фройд гадав, що, "по суті, згнічений елемент завжди є жіночим. А чоловіки, по суті, згнічують педерастичний елемент" (*Mitchell. Revolution. — С. 304*)¹². Все залежить, звичайно, від того, що розуміти під словом "жіноче". Безперечно, серед усіх концепцій саме цій, а надто в контексті гомоеротичного, не слід надавати значення сутності. Еротичу активного й пасивного, оскільки вона така поширена, а її підпорядковані елементи паплюжать із такою великою силою, не слід вважати за сумірну зі сферою чоловічого й жіночого, і не слід уявляти її тотожною по обидва боки поділу на гетеросексуалів і гомосексуалів. А втім, зв'язок між гомосексуалізмом і жіночістю не конче є образою чи то для гомосексуалістів, чи то для жінок; навпаки, як довела Кая Сілвермен, є ситуації, коли слухним може бути цілком

протилежне твердження, надто коли ми заперечуємо стереотипні уявлення і про гомосексуалістів, і про жінок. Саме до цього і вдається Сілвермен, вважаючи, що жіночість становить серцевину чоловічого гомосексуалізму, але при цьому наголошує, що "ми навряд чи почали розуміти всю складність «жіночості», байдуже, чи ми приписуємо це означення жінці, чи чоловіку-гомосексуалістові"¹³. Безперечно, сприйняття гомосексуаліста як фемінізованого дивним чином тривожить нас, і в очах таких людей, як Норман Мейлер, становить найвищий символ низки глибоких неспроможностей, зокрема відмови від чоловічості, зречення чоловічої сили, бажання самознищення і, крім того, втрати статевої відмінності.

Досліджуючи страх оборонців гетеросексуальної чистоти перед гомоеротичною пасивністю, Лео Берсані пише про деяку схожість між сучасною репрезентацією гомосексуалістів у зв'язку зі СНІДом і характерною для XIX ст. репрезентацією повій у зв'язку з венеричними хворобами. Обидва види репрезентації свідчать про страхи і фантазії з приводу сексуальної пасивності й сексуального проміскуїтету: і тоді, й нині поширювалось уявлення, ніби тоді жінки, а нині геї беруть участь у пасивному проміскуїтеті, що насправді є непогамовним прагненням знищення; СНІД "посилив гетеросексуальне пов'язування анального сексу із самознищенням, яке попервах і передусім ототожнювали з фантастичною таємницею невиситимості, нестримної жіночої сексуальності". Берсані добачає в такому пов'язуванні можливість спокусливого, проте нестерпного (тобто неусвідомленого) образу чоловіка, "не здатного зректися суїцидного екстазу бути жінкою". Далі він зауважує, як, навіть у культурах, які не вважають сексуальні стосунки між чоловіками за неприродні чи грішні, чоловічу сексуальну "пасивність" можуть пов'язувати з нижчістю, неадекватністю й навіть патологією. Підсумовуючи розповідь Фуко в другому томі "Історії сексуальності" про те, як у Стародавній Греції з підозрою ставилися до гомосексуальної пасивності, дарма що гомосексуалізм як такий визнавали й навіть уславлювали, Берса-

ні завершує: *“Коли проникають у тебе, це означає зректися влади”* (*“Is the Rectum a Grave?”* — С. 222, 211–212; курсив автора).

Попри всю блискучу риторику і зворушливо нечесну боротьбу за відновлення чоловічої цілості, Норман Мейлер, захищаючи Д. Г. Лоуренса в романі *“Полоненик сексу”* (*“The Prisoner of Sex”*), виявляє зрештою певну несамоовитість перед лицем страхів, подібних до тих, які досліджує Берсані. Але цю несамоовитість не слід стереотипізувати, бо це не так результат буття чоловіком, і навіть не буття *“справжнім”* чоловіком, а радше психічна й сексуальна замкненість серед фантазій і страхів перед статевою відмінністю. До Лоуренса я повернуся трохи згодом, а тут нас найдужче інтригує Мейлерова розповідь про нього. На думку Мейлера, велич Лоуренса полягає почасти в його героїчній боротьбі з долею, яка мала бути гомосексуальною: *“Він став чоловіком завдяки акту волі, він був плоттю і кров'ю класичного родинного матеріалу, з якого формуються гомосексуалісти, він піднісся над своєю природною долею, яка, напевне, полягала в тому, щоб мати сексуальне життя жінки”* (с. 154). Повторюю: зв'язок між гомосексуалізмом і сексуальним життям жінки не конче має бути образливим чи то для гомосексуаліста, чи то для жінки, і тільки Мейлерів паплюжний варіант цього зв'язку застерігає нас перед тупістю того варіанта статевої відмінності, який і сформував Мейлерове бачення, і визначив його обрій, і знову свідчить про великий страх перед лицем уявної чоловічої пасивності й про те, що її часто розуміють на основі спаплюженої і паплюжної жіночості, що водночас і вкрай чужа чоловікові, і, хоч як дивно, притаманна йому.

Мейлер вочевидь погоджується з думкою, яку він приписує Лоуренсові, що *“чоловіки й жінки можуть вижити тільки тоді, коли досягають глибин своєї статі у власних глибинах”* (с. 147). Гермафродитизм, або, як каже Мейлер, *“ліберальне припущення”*, що і чоловікам, і жінкам було б добре ставати дедалі подібнішими одні до одних, породжує в нього огиду, *“своєрідну естетичну нудоту”* (с. 134–135). У зв'я-

зку з цим, на його думку, про нещастя нашої доби свідчить те, що поліморфно збочене начебто стало переважати над відтворенням роду, контрацепція — над зачаттям, анус — над вагіною, “немов прикметою вмирущої цивілізації має бути величезний захват перед діркою, що головує над гідотою” (с. 162). Отже, визначальною рисою цього занепаду є втрата сексуальної відмінності як втіленої — нема чого дивуватися — в гомосексуалізмі:

“Там, де чоловік може стати ще більше чоловіком, а жінка — ще більше жінкою, зійшовшись разом в усій суворості злягання, гомосексуалісти, як можна припустити, мають тенденцію передавати свої риси одне одному, бо ж немає лона, щоб віддзеркалити й повернути те, що є найсильнішого чи найпривабливішого в кожному з них. Отож чоловік дедалі ожіночується, а один педераст поглинає чоловічість другого” (с. 171–172; пор. с. 162).

Якщо до 1954 р. чоловік-гомосексуаліст був для Мейлера доступним символом зла (див. вище, розділ 3), тепер він утілює набагато підступніше й реальніше зло: руйнування іншості, потяг до недиференціації, в якій відлунює біблійна “мішанина”.

Чоловіча дилема: прагнення бути тим, чим є інший

У праці “Чоловіча дилема” (Rochlin. The Masculine Dilemma, 1980), що має підназву “Психологія чоловічості”, Грегорі Рохлін запропонував інший варіант чоловіка-гомосексуаліста, який, проте, знову перебуває на службі захисту осучасненої гетеросексуальної чоловічості та її пріоритетності в метафізиці статевої відмінності. Спираючись на психоаналіз, Рохлін “переписує” чоловічість, і то так, що перетворює на чесноту те, що доти вважали за гандж або відчували як гандж: її непевність, на яку так часто звертали увагу. Аргументація автора така: чоловічість чоловіка й справді має непевний статус, бо це постійне випробування,

“невпевнено утримуване, безкінечно випробовуване, нестабільне становище” (с. 91). Через те вона майже трагічна: “Унікальна вразливість до нездійснених сподівань — фатальний гандж чоловічого Я... випробування чоловічості не знає меж... випробовувати себе — довічна необхідність... Це стає причиною багатьох тривог і невдач чоловіка, а також часто його надзвичайних досягнень” (с. X, XI). Критику чоловічості, мовляв, “попри всю твою впевненість, ти як чоловік невпевнений і боязкий”, не відкинуто, а приєднано; чоловічу невпевненість інтерпретовано як чинник, що збільшує вразливість. Рохлін привласнює для чоловічості, хоч і в такій вибірковій формі, що її навряд чи можна впізнати, те чуття внутрішньої нестабільності ідентичності, що його Лакан та інші запозичили у психоаналізу на користь фемінізму¹⁴.

Рохлін “фемінізує” чоловічість саме до того ступеня, який необхідний для її реабілітації як панівного елементу в бінарному протиставленні чоловічого/жіночого, і чинить це завдяки нині вже знайомому утвердженню гомосексуалізму як неадекватного, проте загрозливого третього елементу. Чоловічість можна проблематизувати, навіть фемінізувати, поки гомосексуалізм лишається її визначальним іншим. Отже, на думку Рохліна, гомосексуаліст — це сексуальний боягуз, що не ризикує стати конкурентом чоловікові. Рохлін схвально цитує анонімного “юнака”, який вважає, ніби геї зреклися боротьби між чоловіками: “Вони скорилися чоловікам... Вони не здатні задовольнити критерії чоловічості. Адже це вимагає надзвичайної працьовитості, конкурентоспроможності, перемоги в усьому. А буття «геєм» звільняє вас від конкуренції з чоловіками” (с. 84–85). Отож признання у вразливості не конче пов’язане з якимись набагато глибшими відносинами з гомосексуалізмом, радше навпаки. Фактично Рохлінова теорія гетеросексуальної чоловічості теж залежить від утвердження на безперечно ворожих позиціях гомосексуаліста супроти гетеросексуального чоловіка. І, на думку Рохліна, чоловік-гомосексуаліст — це той, хто відмовляється ризикувати собою у відносинах з іншим,

але ризик тепер пов'язаний не з протилежною статтю (як у Скратона й Мейлера), а з представником тієї самої статі як конкурентом. Тому гомосексуалісти — це, по суті, чоловіки-невдахи, і арбітрами, які визначають, що таке бути щасливим чоловіком, є, звичайно, не жінки, а інші чоловіки¹⁵.

Можна було б сказати, що Рохліна не слід трактувати серйозно, що це просто психолог-популяризатор. Але, на мою думку, саме з цієї причини до нього й слід поставитися серйозно, і не тільки через його начебто авторитетність¹⁶. Проте, якщо треба, його аргументацію легко простежити назад аж до Фрейда. У статті "Психогенез розвитку гомосексуалізму в однієї жінки" Фрейд заявив, що він недавно відкрив "причину" гомосексуалізму, й називає її "відмовою на користь когось іншого". Суть полягає в тому, що людина стає гомосексуалістом, щоб уникнути конкуренції, конфлікту або тертя з якимось значущим іншим. Фрейд пише про стосунки одного молодика зі своїм батьком, а також про стосунки другого молодика зі своїм близнюком, крім того, описує й головний випадок — стосунки однієї молодої жінки з матір'ю: "Отож, якщо дівчина стає гомосексуалісткою й полишає чоловіків своїй матері (іншими словами, «відмовляється на користь» своєї матері), вона перед тим усуває те, що доти було почасти відповідальним за її неприязнь до матері" (IX, 385; пор.: *Tripp. Homosexual Matrix*. — С. 78–79, цит. вище, див. розділ 12).

Можливо, очевидної внутрішньої плутаності, що впливає на поверхню в кожній зі згаданих вище теорій, досить, щоб просто відкинути їх і довести, що метафізика тотожного й відмінного — не що інше, як украй плутана й надзвичайно дискримінаційна туманна метафора. Але тут можна відкрити щось більше, ніж просто виявити плутаність і дискримінацію, й задля цього я розгляну ще одне "пояснення" гомосексуалізму, побудоване на тих самих принципах. Це пояснення подано в тексті дискусії, опублікованої в "Прихованих речах" Жирара (*Girard. Things Hidden*), і його запропоновано для підтримки загальної тези Жирара (хоча пропонував не він), що культура організована на основі мі-

мезису та бажання. До цієї тези належить твердження, що вся сексуальна конкуренція є “структурно гомосексуальною”. Ми читаємо про чоловіка (не визначеного, тож задля зручності я називатиму його Х), що, будучи “винятковим гетеросексуалом”, зацікавився іншим молодиком унаслідок того, що на одному врочистому обіді він опинився у трикутнику взаємин з тим молодиком і його нареченою. Коли молодик зрештою покинув свою наречену, лишивши її Х, той цілковито перестав цікавитися ним. І старший чоловік пояснює чому: “Повірте мені, гомосексуалізм — це прагнення бути тим, чим є інший” (с. 337). Певно, так, бо “винятково гетеросексуальний” Х гомосексуально не кориться іншому чоловікові, а конкурує з ним, усуває його. Думка “Я хочу бути на твоєму місці” тимчасово поступається думці “Я хочу тебе”; ототожнення зливається з бажанням, що, отже, є бажанням бути чоловіком як іншим (усунути його як іншого). Але тільки тимчасово: усунувши іншого від бажаного об’єкта, він перестає цікавитися цим іншим.

Отже, тут перед нами контраст: якщо, на думку Рохліна, гомосексуалізм — це вибір, щоб уникнути чоловічої конкуренції, для Х — це прямий вияв тієї конкуренції; або, коли висловитись точніше, гомосексуальне бажання невіддільне від міметичної конкуренції між чоловіками й залежне від неї. Але в цих обох пояснень є й промовисті схожі риси, і то цілком незалежно від факту, що в обох випадках “авторитетом” із питань гомосексуалізму є вочевидь гетеросексуальний чоловік та анонімний індивід, якого названо таким. Найважливіше те, що в кожному випадку головну роль відіграє конкуренція між чоловіками. На гомосексуалізм покликаються для “пояснення” або схвалення певних аспектів (радше ніж сумніватися в них) чоловічих гомосоціальних відносин. Сексуальністю Рохлінового юнака вочевидь керують — навіть, можна сказати, надміру визначають її — його стосунки з іншими чоловіками. А коли Х заявляє, що гомосексуалізм — це прагнення бути тим, чим є інший, інший тепер уже не інша (протилежна) стать, а та сама стать, і Х, як визнаний гетеросексуал, охарактеризував своє

бажання усунути чоловіка. Розглянути раціональну основу таких пояснень — це радше запідозрити не те, що гомосексуалізм є страхом перед іншим (іншою статтю), а те, що гетеросексуальна чоловічість пов'язана принаймні з великою стривоженістю, а можливо, і страхом перед тією самою статтю й конструює (пояснює) гомосексуалізм мовою, яка проектує та легітимує цю стривоженість і зрікається її. Цей страх перед тотожним, або близькістю тотожного, або перед загрозою тотожного формує не тільки гомосоціальне насильство, а й насильство, властиве самій статевій відмінності.

Типи ненависті

Я охарактеризував кілька теорій статевої відмінності, з якими пов'язаний гомосексуалізм або які він начебто виражає. Ось ці теорії: 1) істинна, негативна природа патріархального устрою; 2) заперечення того, що є справді важливим і творчим у (гетеросексуальному) бажанні; 3) антисемітизм, тоталітаризм і фашизм; 4) знищення незалежності іншого; 5) анальна негативність, соліпсизм, безплідність і розпад; 6) недиференційованість умирущої культури; 7) боягузлива відмова від гомосоціального суперництва; 8) остаточний вияв гомосоціального суперництва.

Ці теорії спираються на різноманітні поширені нині вчення, які не слід поєднувати: психоаналіз, філософію і те, що можна було б назвати метафізичним баченням критика культури й автора-творця. Проте саме це розмаїття ще дужче увиразнює спільну для цих теорій тенденцію демонізувати гомосексуалізм як страх перед відмінністю, або, в активній формі, як потяг до недиференціації та розпаду. І в усіх цих теоріях у гомосексуалізмі відчувається відлуння Августинові позбавленості, яка стає ще згубнішою внаслідок своєї глибинної, внутрішньої неадекватності, будучи своєрідним небуттям та неавтентичністю: ворожою відсутністю, яка провокує параною і на яку спроектований страх перед відмінністю, властивий статевій відмінності.

Д. Г. Лоуренс і його метафізика статевої відмінності

Усі невротики, а крім них, і чимало інших
людей заперечують факт,
що "*inter urinas et faeces nascimur*"
[ми народжуємось між сечею і калом].

Фройд, XII, 296.

І знову, вдавшись до трохи зворотної хронології, я лишив Лоуренсову теорію статевої відмінності наостанок. Цей дедалі більше нехтуваний і часто зневажений автор досить промовисто розкриває, як збочена динаміка підточує такі теорії статевої відмінності, як щойно розглянуті.

Принаймні в трьох аспектах ставлення Д. Г. Лоуренса до гомосексуалізму було типовим: по-перше, він, здається, був спроможний визнавати його тільки в якійсь ідеалізованій та духовній формі; як сказав Пол Делані, Лоуренс прагнув не коханця, а брата по духу¹⁷. По-друге, у своїх творах він має тенденцію зображувати реальних гомосексуалістів (скажімо, Лерке в романі "Жінки в коханні") як інших-декадентів, які відвертають увагу від того, що, на думку Лоуренса, перешкоджає ідеалові гомоеротичного братерства. По-третє, стривоженість гомосексуалізмом поєднувалась у Лоуренса з класовим антагонізмом. Його добре відома ворожість до Блумсберійської групи мала як одну з причин і гомофобну перейнятість сексуальністю деяких її членів; у листі до Бертрана Расела 12 лютого 1915 р. він писав: "Звичайний англієць освіченого класу тепер іде до жінки задля своєї майстербації [*sic*]. Адже він іде не за відкриттям або за новими зв'язками і прогресом, а тільки прагне повторити на собі вже відому реакцію. Тож, коли надходить такий стан, завжди стається содомія" (*Lawrence. Letters. — С. 285*)¹⁸. І тут теж гомосексуалізм визнано за нарцисичне відкидання статевої відмінності. Досліджуючи тодішні життя і творчість Лоуренса, Пол Делані робить висновок, що письменник мав "сильні гомосексуальні потяги, які, як йому здавалося, він

був морально зобов'язаний притлумити" (*Delany. Nightmare*. — С. 50). Цей самий лист засвідчує, крім того, як Лоуренс спроектував на гомосексуаліста певну гетеросексуальну стривоженість, структуровану у статевій відмінності і статевою відмінністю, — і саме цей перехід часто повторюють і критики Лоуренса, намагаючись урятувати його від ганьби гомосексуального бажання. Скажімо, Юджин Гудхарт пише про Лоуренсового героя Беркіна, що той страждає від гомосексуального страху перед жінками. Це місце цитує й підтверджує Меєрс (*Meyers. Homosexuality and Literature*. — С. 148), що далі характеризує роман Лоуренса "Скіпетр Аарона" як твір, якому властиво чимало компонентів "гомосексуального роману", зокрема "інтенсивна ненависть до жінок і страх перед жінками, яких на двох чоловічих збориськах названо загрозливими, страхітливими та огидними", і "символічно кастрований герой, що боїться вдатися до гетеросексуального кохання й утікає від своїх трьох жінок" (с. 154)¹⁹. Знову бачимо, що жіноненависть зародилася в самому гомосексуалізмі й здебільшого внаслідок гетеро/сексуальної відмінності, спроектованої на гомосексуалізм.

Але про Лоуренса слід сказати більше — набагато більше, ніж звичайно казали тоді, коли його уславляли як пророка відвертого визволення, і більше, ніж часто кажуть, критикуючи його з вигідної позиції сучасної сексуальної політики.

Лоуренс сміливо сексуалізує західну метафізику. Його теорії відомі досить добре, тож я тільки побіжно згадаю їх. Наголос раз у раз припадає на індивіда, на Я, що є законом для себе. По суті, "душа прагне зберегти свою чистоту й цілість. Найглибше прагнення душі — зберегти власну непорушність супроти психіки і всієї маси руйнівних сил" (*Studies in Classic American Literature*. — С. 185).

Лоуренс теж уславлює "іншого", але тільки як контрастне тло для цілості Я; утвердження чистого Я індивіда подано як передумову визнання іншого. Надто іншого статевої відмінності. Лоуренс дуже й дуже наголошує на дуалізмі

чоловічого та жіночого принципів і на протиставленні їх: "Тільки в безмежності все в житті є виразно чоловічим або жіночим" (Phoenix. — С. 443). В такому широкому розумінні статева відмінність була фундаментальним принципом усієї метафізики Лоуренса, становила умову реалізації її головних абсолютів — Я і цілості. Якщо "остаточна мета всякого живого створіння — повна самореалізація" (Phoenix. — С. 403), воно може досягти її тільки через іншого — здебільшого іншого статевої відмінності. В ідеальному випадку ця теорія містить і бажання зберегти цілість Я, і бажання інтеграції з іншим. Але, на думку Лоуренса, ці два бажання конфліктують, і то так, що тут відчувається відлуння психоаналітичної теорії бажання:

Чому ми приречені до сексу?

Чому ми не лишилися закінчені, завершені в собі,

Такими, як починали,

І яким, звичайно, почав він, такий досконало самотній?..

Хрест,

Колесо, на якому вперше зламано наше мовчання,

Секс, що розбиває нашу цілість,

Нашу єдину непорушність, нашу глибоку мовчанку,

Вириває з нас крик...

Те, що було цілим, розшматоване,

Те, що тепер частина, шукає свого цілого в усьому світі²⁰.

Один з розв'язків цієї проблеми полягав би в тому, що інший покориться індивіду, жінка — чоловікові, слабкий чоловік — сильному чоловікові. Для Лоуренса покора цілості (пануванню) іншого — це еротично заряджений розв'язок первісного метафізичного конфлікту, що завжди був чимось більшим, ніж просто сексуальним. Інтенсивність цього еротичного заряду лише трохи поступається його наснаженню — своєрідній зворотній сублимації, завдяки якій невроз сексуально офантазовано як могутню чистоту, що спонукає до покори: "Що мені до того, що він убиває людей?

Його вогонь молодий і чистий" (The Plumed Serpent. — С. 410). Але саме тому, що чистоту наснажено таким величезним еротичним зарядом, страх перед "нечистістю" зберігає свою невідчепність та руйнівність, перебуваючи у збоченій динамічній близькості, якої зреклися, відповідно до зауваг Фрейда, поданих на початку цього розділу та в одному уступі з його праці "Згнічення" (1915), що його знову буде доречним процитувати в цьому контексті:

"Об'єкти, яким чоловіки віддають найбільшу перевагу, їхні ідеали, породжені тими самими сприйняттями та відчуттями, що й об'єкти, які для них найогидніші, і... попервах вони відрізнялися одні від одних тільки незначними модифікаціями... І справді... первісний *представник* інстинкту може розколотися навпіл, одна частина зазнає згнічення, тоді як друга, *саме внаслідок цього тісного зв'язку*, зазнає ідеалізації" (XI, 150; курсив мій. — Дж. Д.).

У своїй статті "Порнографія і непристойність" Лоуренс покликається на це розмежування ідеалізації та огиди між статевими функціями і видільними функціями:

"Їхнє функціонування дуже тісно пов'язане, проте вони, так би мовити, вкрай різні за своєю спрямованістю. Секс — це творчий потік, а видільний потік спрямований до розпаду, руйнування... У справді здорової людини різниця між цими двома функціями безпосередня, наші найглибші інстинкти — це, можливо, інстинкти протиставлення цих обох потоків.

Проте в деградованої людини глибокі інстинкти відмирають, і два потоки стають тотожними" (с. 313–314).

Не менш шкідливою, ніж змішування потоків, є мастурбація. Саме мастурбація, породжуючи ганьбу, гнів і чуття марності, є, на думку Лоуренса, найзгубнішим униканням іншості, стаючи, "можливо, найглибшим і найнебезпечнішим раком нашої цивілізації" і, "безперечно, найнебезпечнішим сексуальним нечестям, що ним у далекій перспективі може бути вражене суспільство" (Pornography. — С. 317).

Мастурбація символізує поширену соціальну хворобу, що має своє коріння в соліпсичному егоїзмі. В одній оглядовій статті, написаній за два роки до статті "Порнографія і непристойність", Лоуренс критикує те, як ми начебто почали думати про себе за умов сучасної цивілізації. Він з'ясував, що маси охоплені страхітливою соціальною хворобою, одним з аспектів якої є тенденція індивіда вважати себе за "невеличкий абсолют над собою". Якщо "справжнє Я в сексі шукає зустрічі, прагне зустрітися з іншим", будучи, таким чином, "справжнім потоком", сексуальність нині просто пожадлива, сліпа та егоїстична, а "отже, оскільки те, чого шукають, — це те саме, тобто власне Я, спосіб пошуку не має великого значення. Гетеросексуальний, гомосексуальний, нарцисичний, нормальний, інцестуозний — усе однаковісіньке... Кожен чоловік, кожна жінка в сексуальному досвіді просто шукає своє власне Я". Такий егоїзм — поширене зло, і його втіленням є мастурбація. Розв'язок для людей полягає в тому, щоб знову повернутися до взаємних контактів, "ущент розбити нинішню величну картину нормального людства... і повернутися до справжньої взаємопов'язаності" (Review. — С. 470-472).

У статті "Порнографія і непристойність" Лоуренс не ставить абсолютного знаку рівності між гомосексуалізмом і такими спорідненими лихами, як мастурбація та видільний потік. Фактично він припускає, що "навіть у гомосексуальному зляганні" є такі уявлення, як "брати й віддаватися", яких цілковито бракує в реальному злі — мастурбації. Проте в інших дописах, скажімо, в критиці, яку Лоуренс спрямував проти Блумсберійської групи, гомосексуалізм, майже так само як мастурбація, стає симптомом культурної недуги. Лоуренс, зокрема, вважає, що спільним для гомосексуалізму й мастурбації є відмова від іншого на користь Я. А потім, через тепер уже явний зв'язок з анальністю і особливо содомією, гомосексуалізм стає взірцем безпліддя й соліпсизму, тоді як гетеросексуальність вважано за шлях назад, до динамічного, творчого зіткнення з іншим: у жінці чоловік обіймає "все, що не є ним самим", а ці обійми "пород-

жують кожну нову дію" (цит. за вид.: *Delany. Nightmare*. — С. 79). Тут надання вартості бінарному протиставленню відмінного й тотожного скидається на те, що ми вже бачили в Гелопі, Скратона, Мейлера та інших. У статтях Лоуренса воно відбувається паралельно з уже знайомою позицією тяжко здобутого припасування, внаслідок якого недуга — це завжди ще чиясь проблема: мас, сучасного світу, жінок, гомосексуалістів, кого завгодно. Скажімо, у своєму вступі до приватно опублікованого видання роману "Педерасті" Лоуренс таврує свого героя Свіфта за його "скажене безумство", його "безсоромний і хворий вередливий розум", за властиву йому думку, що "Силія гидить". Лоуренс немов повертається до неї й каже: "Усе гаразд, не зважай на цього божевільного" (с. 304), пропонуючи, таким чином, новий вигин еротичного трикутника: втручаючись між Свіфтом і Силією, Лоуренс зсуває свій власний анальний невроз на Свіфта, натомість пропонуючи своє здорове ідеальне Я Силії, чи радше намагається стати своїм ідеальним Я в її очах. У такі миті стає очевидним нарцисичний вимір пов'язування з іншістю. Але, щоб з'ясувати його повне значення й визначити його варіант, який пропонує найбільше визволення, нам слід пригадати чудову Вайлдову оповідку про Нарциса і річку, як її переказав Жид:

"Коли Нарцис помер, квіти польові попросили в річки кілька крапель води, щоб оплакати його. «Ох! — відповіла річка. — Якби всі мої краплини були сльозами, і то я б не досить оплакала Нарциса. Я кохала його!» — «Ох! — відказали польові квіти. — Хіба можна було не кохати Нарциса? Він був гарний». — «Гарний?» — перепитала річка. «А хто це може знати краще за тебе? Щодня, схилившись на березі, він милувався своєю красою у твоїх водах...»

Вайлд на хвилинку замовк...

«Якщо я кохала його, — відповіла річка, — то тільки тому, що, коли він нахилився наді мною, я бачила в його очах відображення своїх вод» (*Oscar Wilde*. — С. 2).

Лоуренсів маскарад припасування пов'язаний із проекцією його власних страхів, тривог і неврозу, що, як-от у випадку Свіфта й Силії, є надто промовистою, бо, не зводячи духу, Лоуренс усвідомлено відкидає процес пошуку цапа-відбувайла — процес, який почасти містить цю проекцію (с. 303–304). Проте Лоуренс драматизує щось інше: якщо в межах конструювання гомосексуалізму як страху перед іншістю або як відкидання іншості з боку чоловіка-гомосексуаліста може бути проекція властивого чоловіку-гетеросексуалові страху перед *жінкою як іншим* на гомосексуаліста, то може існувати ще й відкидання притаманного гетеросексуалові страху перед *гомосексуалістом як тотожним*, тобто страхом перед тими гендерними близькостями і взаємозв'язками, зокрема Лоуренсовими протиставленими “потокми” енергії, страхітлива взаємопов'язаність яких компрометує не тільки ідеологію статевої відмінності, а й культурні формації, що спираються на неї. Саме в цьому складному розумінні жінконенависть і гомофобія знову взаємопов'язуються, а про іншість можна сказати, що вона притаманна тотожному.

Лоуренс і далі надто переймається тим, що він проектував, чого зрікався і що усвідомлено відкидав у своєму припасованому розумі; особливо гомосексуалізм лишився вкрай привабливим і для його пильного погляду на психічне припасування, і для його банальних міркувань про статеvu відмінність як єдність у протиставленні, щоб не відчувати загрози з його боку. В листі до Генрі Севіджа 2 грудня 1913 р. Лоуренс писав: “Хотілося б мені знати, чому майже кожен чоловік, який наближається до величч, схиляється до гомосексуалізму, байдуже, признається він у цьому чи ні” (Letters. — С. 115). Така привабливість гомосексуального бажання і очевидна сприйнятливність до нього інколи спричинюються до появи блискучих збочених творів, у яких розкол на ідеалізацію та огиду, що про нього писав Фройд, спрямовано в інший бік, а метафізику абсолютної відмінності десублімовано до наснаженої діалектичної близькості збоченої динаміки.

Очевидний спосіб наближення до митей, коли відбуваються такі процеси, — це дивовижний Лоуренсів опис інтенсивного прихованого гомосексуального бажання в забороненому пролозі до роману “Жінки в коханні”:

“Саме до чоловіків він відчував гарячий, бурхливий, палкий потяг, що його чоловік повинен відчувати до іншої статі... чоловіче тіло зачаровувало його, а до жіночого він відчував тільки ніжність...”

На вулиці саме чоловіки збуджували його своєю плоттю і своїми чоловічими енергійними рухами...

Він кохав свого приятеля і аж тремтів з насолоди від краси його мужніх членів. Він прагнув пестити його.

А потім у його душі поселився немов відчай, бо той потяг до чоловіків раз у раз озивався в ньому. Потяг тепер став для нього тяжким нещастям. Йому здавалося, ніби він завжди любив чоловіків, завжди любив тільки їх, і ця думка була для нього найстрашнішою мукою.

Це була єдина таємниця, яку він беріг для себе, — таємниця його раптового й палкого, спазматичного потягу до чоловіків, яких він бачив. Він беріг цю таємницю навіть від самого себе. Він знав, що відчуває, але відганяв від себе це знання” (Phoenix. — Т. II. — С. 103–104, 107).

Лоуренс, крім того, був зачарований анальністю, і в романі “Жінки в коханні” (розділ 23, “Екскурс”) є таке уславлення сили гетеросексуального анального злягання, де бажання, здається, принаймні затерло відмінність, яку сам він і визначив, між анальністю і власне сексуальністю:

“Вона вивільнила з нього тьмянний потік електричної пристрасі, увібрала його в себе. Вона породила... новий потік палкої електричної енергії... То було незрівнянне вмирання для них обох і водночас найнестерпніше входження в буття, дивовижна повнота безпосереднього задоволення, яка приголомшувала й заповнювала їх, ідучи з джерела найглибшої життєвої сили, найтемнішого, найглибшого, найдивовижнішого джерела життя в людському тілі, внизу і позаду лона” (с. 353–354).

На думку Меерса, “прирівнювання ануса до джерела життя... безсоромна ідея, справжнісіньке неподобство” (*Homosexuality and Literature*. — С. 148), а далі він робить висновки, що Беркін використовує Урсулу як гомосексуальний сурогат, і в цьому криється ще більша збоченість, ніж у самому гомосексуалізмі, бо (як висловився Кліфорд Ален у книжці, лиховісно названій “Гомосексуалізм: його природа, етіологія та лікування” — *Allen. Homosexuality: Its Nature, Causation and Treatment*) анус у гомосексуальному коханні символізує вагіну, і “анальне злягання — це тільки неусвідомлена інцестуозна поведінка” (с. 50, цит. за вид.: *Meyers. Homosexuality and Literature*. — С. 178). Тією мірою, якою я розумію тут логіку, гетеросексуальна содомія — це сурогатний гомосексуалізм, а гомосексуальна содомія — сурогатна гетеросексуальність, або ж сурогатне гетеросексуальне інцестуозне генітальне злягання. Такі інтерпретації, можливо, інтригують не так через свою радше відчайдушну відданість метафізичному пріоритетові гетеросексуального генітального злягання, — це звичайна банальність, — а тому, що викривають штучність культурної і психічної логіки, яку зумовлює та відданість.

Анальне злягання в шістнадцятому розділі роману “Коханець леді Чатерлей”, хоч колись ним нехтували²¹, набуло ще лихішої слави, ніж такий самий акт у романі “Жінки в коханні”:

“Хоч і трохи злякано, вона піддалася його волі, і нерозсудлива, безсоромна чуттєвість потрясла її до самих глибин... Це, власне, не було кохання... Це була чуттєвість, гостра й печуча, немов полум’я, що спалює серце на попіл.

Спалює сором, найглибший, найдавніший сором у найпотемніших місцях. Не без зусилля вона піддалася його волі і його бажанню, їй належалося бути пасивною, покірною істотою, наче рабіня, фізична рабіня... Можна було подумати, що жінка має вмерти від сорому. Але натомість умер сором... Уже нема чого приховувати і нема чого соромитися... Та як важко дістатися до осердя фізичних джунглів, останнього і найглибшого сховку органіч-

ного сорому. Тільки фалосу під силу його дослідити. І як він на неї тиснув!" (С. 258–259)*.

Чи повинні такі уступи схилити нас до думки, що Лоуренс був гетеросексуальним содомітом або "згніченим гомосексуалістом"? Аж ніяк: скажімо радше, що найважливіше в тих сценах — це те, як вони були офантазовані з позиції жінки (зокрема, анальний екстаз і, як і в інших місцях, Лоуренсове майже сумнозвісне обоження фалоса), і то голосом, що є водночас *сліпучо гетеросексистським і відчайдушно гомоеротичним*. У такі хвилини Лоуренса можна вважати за *найтяжчого* злочинця, протиставивши його відповідальній сексуальній політиці (лесбійській, гейській та феміністичній), дарма що він найпромовистіше розкриває "природу" сексуального бажання. Крім того, якщо Лоуренсове уславлення гетеросексуальності залежить від згнічення та відкидання гомосексуалізму і зсуву на нього, то можна вважати, що такі уступи натхнені гомоеротичним бажанням, *усвідомлено і вправно сублімованим до гетеросексуальності*. Під сублімацією я розумію тут не перетворення сексуальності *per se*, самої по собі, в якусь вищу, несексуальну мету, а зсув одного виду сексуальності на інший, або, точніше (і це саме те розуміння, в якому я досі дотримуюсь Фройдового уявлення), занецищення якоїсь вищої (тобто соціально схваленої) сексуальності нижчою сексуальністю (тобто забороненою). Цей зсув і занецищення стали можливими завдяки тій найтіснішій взаємопов'язаності між обома видами сексуальності, яку визнає нижча сексуальність і якої зрікається вища. Одне слово, Лоуренс добачає екстаз не в гетеросексуальності *per se*, а в її радикальній збоченості, і досягає цього, реактивуючи збочену динаміку в осередді бажання. Можна було б сказати, що оповідач був витовчений тотожним у становищі іншого, — і це формулювання зумисно двозначне щодо того, хто саме був у становищі іншого, бо ж перебували обое: оповідач — у становищі жінки, яку товче інший жінки (чоловік)²².

* Переклад Соломії Павличко. — Прим. перекл.

Примітки

¹ У пригоді тут можуть стати такі сучасні варіанти вживання терміна "відмінність" (*Barett. "The Concept of «Difference»*): 1) емпіричне розмаїття; 2) позиційне значення; 3) статева (відмінність). Мої два головні види відмінності відповідають першому і третьому варіантам цієї авторки, але тільки почасти, бо я вважаю, що її другий варіант (який відповідає моїй семіотичній відмінності) невіддільний від першого та третього й водночас ускладнює їх.

² *MacClean. The Renaissance Notion of Woman*; тут описана довга історія цього погляду, що походить від Аристотеля. Див., зокрема, розд. 3. Також див.: *Laqueur. Making Sex*.

³ *Orgel. Nobody's Perfect*. — С. 14. Оргел, крім того, звертає увагу, що в певному розумінні діти тоді належали до однієї статі дитинства, бо і хлопчиків, і дівчаток десь до семирічного віку одягали в спіднички (с. 10—11). Інші оцінки статевої метафізики Аристотеля—Галена див. у вид.: *Greenblatt. Shakespearean Negotiations*. — Розд. 3; *Parker. Literary Fat Ladies*. — Розд. 9.

⁴ *Merck. Difference and its Discontents*. — С. 7. Крім того, критику теорії статевої відмінності див. також у вид.: *Scott. Gender: A Useful Category of Historical Analysis*. — С. 1086; *de Lauretis. Technologies of Gender*. — Розд. 1.

⁵ Цей міф насправді набагато складніший, ніж та форма, в якій його подають, і має сумнівне значення як алегорія теорії статевої відмінності, бо Аристофан говорить, що попервах були три статі, а не дві. Фройд, згадуючи цю "поетичну вигадку" в "Трьох розвідках", покликається на подвійний поділ (VII, 46), але в статті "По той бік принципу насолоди" характеризує цей поділ набагато точніше (XI, 331).

⁶ Я звертаю увагу на інше порівняння, яке знову має такий характер, що спонукає не до поєднання того, що було на початку новітньої доби, і сучасного, а до спроби обміркувати їх по-новому: "Люди завжди вдивляються в майбутнє... Ми ніколи не перебуваємо в собі, а виходимо назовні. Страх, бажання й надія завжди ведуть нас до того, що буде, й відвертають наш розум і думки від того, що є, аби розважити нас тим, чим ми будемо, і то навіть тоді, коли нас уже не буде. *Calamitosus est animus futuri anxius* (Sen., Epi., 98). Дух, що непокоїться майбутнім, занепащає себе" (*Montaigne. Essays*, перекл. Florio. — I. — С. 25).

⁷ Звичайно, є й інші причини тертя між гомосексуалізмом і фемінізмом, але й вони інколи теж пов'язані зі статусом гомосексуалізму як збоченості (в традиційному розумінні). Бронські сперечається з тими феміністками, які доводять, що "там, де є будь-яка спроба відокремити сексуальний досвід від усього індивіда, першим виявом такої об'єктивації є збоченість" (*Bronski. Culture-Clash.* — С. 164, цит. за вид.: *Barry. Female Sexual Slavery.* — С. 226).

Джейн Гелоп у цікавому обговоренні збоченості у зв'язку з Роланом Бартом і гомосексуалізмом розглядає її проблематичний статус у фемінізмі. Вона зазначає, що широкі сектори феміністичного руху стоять у "непримиренній опозиції до збоченості, яку розуміють як чоловічу прикмету. Збоченця — педофіла-вбивцю, гвалтівника, любителя порнографії, фетишиста, вуаериста, ексгібіціоніста, садиста, мазохіста й т. ін. — вважають за симптом агресивної чоловічої сексуальності, що є внутрішньо збоченою, будучи найпершим ворогом фемінізму". Чоловічим збоченням протиставлене феміністичне бачення "рівних відносин ніжності й пестощів, коли кожного партнера вважають за «всього індивіда», а не за певний об'єкт сексуальної фантазії" (*Gallop. Thinking through the Body.* — С. 107). Досить важливу інформацію про це тертя можна знайти у вид.: *Owens. "Outlaws"; Bristow. "Homophobia/Mysogyny"*.

⁸ *Kristeva Reader.* — С. 145; курсив мій. — Дж. Д. Хоча редакторка цього тому, подаючи вибрані місця, де були й наведені вище цитати, застерігає, що публікації Кристевой, з яких їх узято, зазнали критики за свій "етноцентризм", вона не звертає уваги на властиву їм гомофобію. Див. також: *Owens. Outlaws*, що порушує питання разом "із певною кількістю авторів-феміністок, які повідомили нам, що філософія, фашизм і навіть сам капіталізм є, по суті, гомоеротичними формаціями" (с. 223). Знову-таки, це вже згаданий у попередніх розділах аргумент, згідно з яким жертва виступає в ролі діяльного чинника; пор. стисле формулювання Джозефа Бристова на тлі висловлювань Айригерей та інших: "Такий аргумент створює враження, ніби геї винні в сексуальній нерівності, — між гомосексуалістами й гетеросексуалами, чоловіками й жінками, — з якою нам треба боротися. Кричуща суперечність — мовляв, гомосексуальне бажання призводить до утисків гомосексуалізму — знову і знову виринає в соціології, теорії літератури та різноманітній феміністичній критиці" (*Homophobia/Mysogyny.* — С. 64).

⁹ Незважаючи на те, що структура посилян у Скратона цілком філософська, і всупереч тому, що він гостро нападає на психоаналітичний погляд на сексуальність (особливо див. розд. 7), він у своєму захисті статевої відмінності завдячує цьому поглядом більше, ніж гадає.

¹⁰ Див.: Moore. Getting a Bit of the Other.

¹¹ Кайберд (*Declan Kiberd. Men and Feminism in Modern Literature*) вважає за “нещастя, що театральна вистава [Оскара Вайлда] гомосексуалізму затьмарила його набагато революційніше вчення про гермафродитизм усього індивіда” (с. 27). Принаймні, на думку Кайберда, Вайлд безперечно дотримується правильної лінії, а “ввесь індивід” — це щось за межами гетеро/сексуальної відмінності. Навіть якщо так, утвердження гермафродитизму має тенденцію радше уникати статевої відмінності, ніж поширюватися і на неї. Це стає ще очевиднішим у тому, що Джордж Стейнер віддає перевагу всеохопності Пруста, а не несамовитій частковості Жене: “Там, куди наша уява поринає найглибше, вона лине за межі сексуальності, яка неминуче є поділом, до еротичної цілості” (*Steiner. Eros and Idiom. — С. 121*).

¹² Фройд колись зауважив, що він почувався найбезпораднішим як аналітик тоді, коли намагався переконати жінку позбутися свого бажання мати пеніс, “або коли... намагався переконати чоловіка, що пасивне ставлення до чоловіків не завжди означає кастрацію і що воно необхідне в багатьох аспектах життя” (*Analysis Terminable and Interminable. — С. 252*).

¹³ *Silverman. A Woman's Soul Enclosed in a Man's Body // Male Subjectivity at the Margins*; незабаром вийде, цит. за рукописом.

¹⁴ Рохлін навіть намагається відродити для чоловічості примітивний варіант психоаналітичного аргументу про бажання, яке виникає на основі втрати і браку. В останньому розділі, названому “Розмаїття бажань”, автор пише, що чоловіки надто схильні відчувати бажання як своєрідну втрату (здається, ніби він говорить про імпотенцію, і в прямому, і в переносному значенні цього слова), а наприкінці нарікає, згадавши славетне Фройдове запитання про жінок, — “Чого хоче жінка?” — що такого запитання не сформульовано для чоловіка. Але додає: “Якщо ми й поставимо його, відповідь можна передбачити: «Вічності!»” (с. 288–289).

¹⁵ Не дивно, що Рохлін дотримується думки, буцімто гомосексуалізм спричинений браком належного відокремлення від матері (с. 6, 85).

¹⁶ Найлихіший знак, мабуть, полягає в тому, що він займає посаду голови "Інституту неперервного навчання в дитячій психіатрії" (добра суперобкладинка!).

¹⁷ *Delany, D. H. Lawrence's Nightmare*, особливо с. 53, 88–89, 224, 289, 313.

¹⁸ Пор.: *Lawrence. The Noble Englishman // Complete Poems*. — Т. 1. — С. 446–447: "...Ти знаєш, Роналд, як і більшість англійців, / За своїми інстинктами содоміт, / Але він боїться дізнатися про це, / Тож повертає цей інстинкт на жінок".

¹⁹ Пор. слова Діклена Кайберда, що Лоуренсові повторювані зречення гомосексуалізму не були "такими гучними, аби виправдати підозру, що його захист надмірний", а також зверніть увагу, що Джералд і Беркін у романі "Жінки в коханні" фліртують із гомосексуалізмом тільки побіжно, і то лише тому, що мають тимчасові труднощі з жінками (*Kiberd. Men and Feminism*. — С. 138, 151).

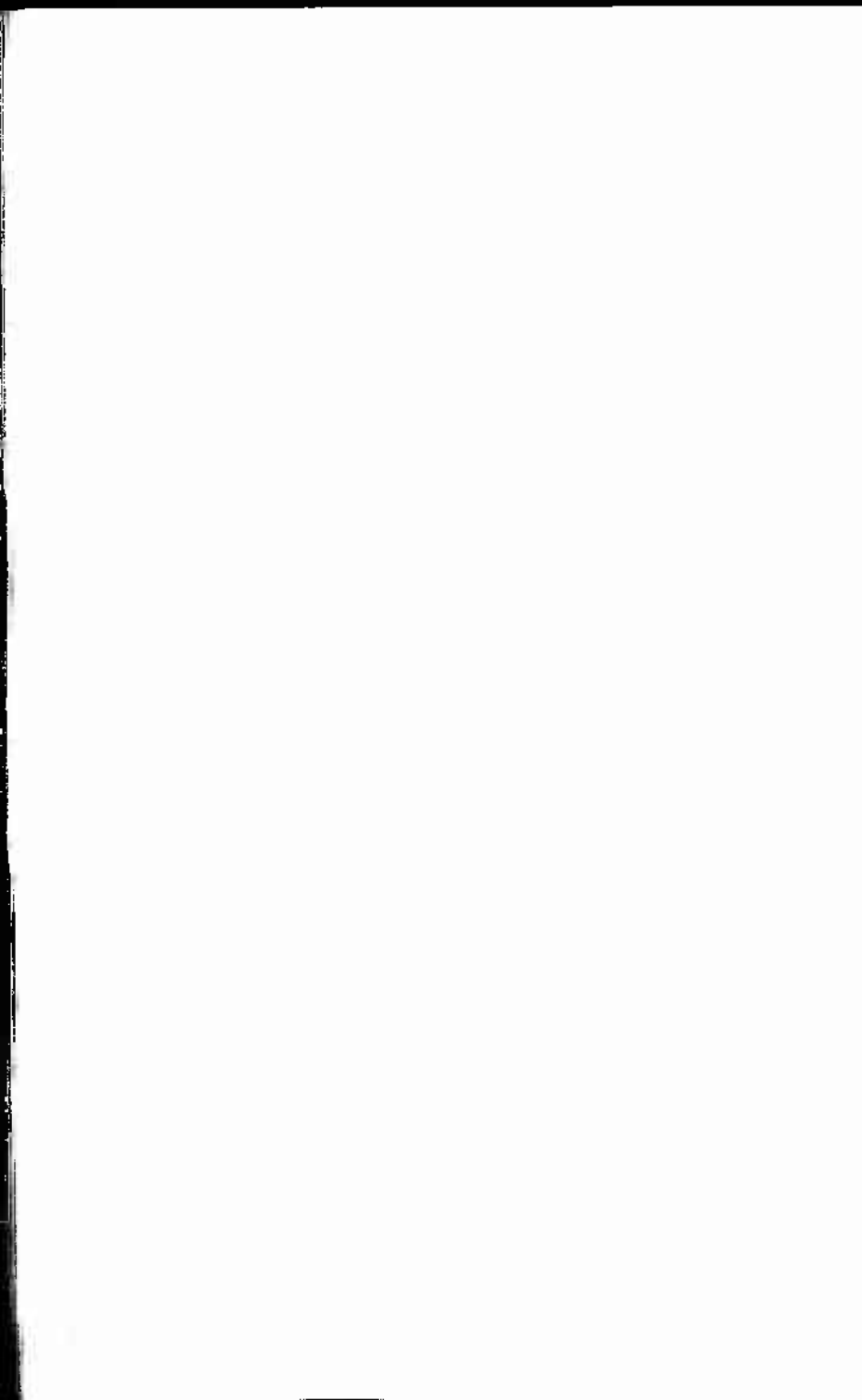
²⁰ *Lawrence. Tortoise Shout // Complete Poems*. — Т. 1. — С. 363–367.

²¹ Хоч як іронічно, але на процесі з приводу цього роману сторона звинувачення не згадала про цей епізод содомії; якби згадала, вона б могла виграти процес. Не згадували про нього, звичайно, й ті, хто захищав Лоуренса, бо ж про письменника говорили як про щиро, ба навіть побожно чеснотливу людину в питаннях бажання і сексуальності. Див.: *Rolph (ред.). The Trial of Lady Chatterley; Dollimore. The Challenge of Sexuality*.

²² Хоча я використовую слово "збоченість" у дуже відмінному значенні, воно все-таки пов'язане з Лоуренсовою творчою цікавістю до тих особливих сексуальних фантазій, про які з захватом писав Грегорі Вудс: "Хоча Лоуренс здебільшого характеризує жіночі геніталії як стиглий, тугий, переповнений соками плід, який треба висати, найсоковитіші вони тоді, коли політі сім'ям із виведеного члена. Чоловік мастурбує над розкритою вагіною жінки, і з тієї чаші він потім п'є своє власне сім'я. *Cunnilingus*, поцьколиз, — це Лоуренсів опосередкований образ фелацио" (*Woods. Articulate Flesh*. — С. 131).

Частина VIII

ТРАНСГРЕСИВНІ ПЕРЕЙМЕНУВАННЯ — ВІД ПОЧАТКУ НОВІТНЬОЇ ДОБИ ДО ПОСТМОДЕРНІЗМУ



Розділ 18

Індивідуальність і переступ

У частині I я досліджував нерозривну пов'язаність питань переступу та індивідуальності за доби постмодернізму. Така сама пов'язаність була властива і для давнішого періоду, проте існували й важливі відмінності, якими часто нехтують. У дослідженнях, присвячених Англії, надто часто хибно поєднують модернізм і початок новітньої доби. Зокрема, сутнісні концепції Я, що утвердилися по-справжньому тільки за доби Просвітництва, а згодом були розвинені, наприклад, у романтизмі та модернізмі, ретроспективно були приписані початку новітньої доби¹.

Nosce Teipsum

Розгляньмо величний імператив тієї доби — *nosce teipsum*, пізнай самого себе. Нині, для таких різних критичних теорій, як марксизм і постмодернізм, ця формула звучить так: пізнай своє дискурсивне формування:

“Формуючи власну концепцію світу, індивід завжди належить до конкретної групи, яка складається з усіх соціальних елементів, що дотримуються одного для всіх способу мислення та дій... Вихідним пунктом критичного дослідження є усвідомлення, чим насправді є індивід і його «самопізнання» як результат найновіших історичних процесів, що лишили у вас безліч слідів, не склавши їхнього списку” (*Gramsci. Cultural Writings.* — С. 423).

Але, безперечно, це твердження слухне і для початку новітньої доби: якщо не брати до уваги термінології, хіба *nosce teipsum* не означало завжди щось таке? Хіба це не

причина, чому Монтень казав: "Що більше й частіше я пізнаю себе... то менше розумію себе", — і чому він з'ясував, що: "Я нічого не можу сказати повністю, просто, з упевненістю в собі, не збентежившись, не заплутавшись, не змішавши, не створивши безладдя..."? (Essays, перекл. Флоріо. — III. — С. 282; II. — С. 12).

Хоча формулу *nosce teipsum* гуманістична критика загалом вважає за впізнаване джерело свого походження, проте ця формула може мати щось спільне з формулюваннями постструктуралізму, і це спільне дуже важливе. З кількох головних поглядів, що є спільними для різних видів постструктуралізму (і пов'язують їх із пост/модернізмом), найважливішим є такий: людську ідентичність вважають і за конституційовану, і за конститутивну; конституційовану (не визначену), скажімо, вже наявними мовними та ідеологічними структурами й матеріальними умовами людського існування. Отже, індивід згнічений, а індивідуальність розкрито як своєрідне підпорядкування — не як антитезу соціального процесу, а як фокус його зусиль.

Отож на початку новітньої доби індивіда вважали за конституційованого вже наявним порядком і у зв'язку з цим порядком, ба навіть за його наслідок. Пізнати себе означало пізнати той порядок. Розгляньмо заяву Ричарда Гукера: "Господь впливає на саму сутність усіх речей, і без такого впливу Божества, що підтримує речі, їхня остаточна руїна буде не те що можливим, а неминучим наслідком" (Hooker. Laws. — II. — С. 226). Або таку банальність, якою сер Джон Дейвіс почав свій твір "*Nosce Teipsum*": "Господь записав закон прямо в серці наших прабатьків". А Гукер не відстає: закон Розуму, загальний закон людства, "викарбувано" в людських душах і "записано в їхніх серцях" (I. — С. 166, 228). До біблійних авторитетів належить Єремія: "...каже Господь: дам закона свого [Тору] в середину їхню, і на їхньому серці його напишу" (31, 33). Серце [לב] тут означає осередок не емоцій, а мислення, тож воно ближче до "розуму", а звідси, коли трохи поширити цю аналогію, випливає, що закон вписано радше в ідентичність і свідомість,

ніж у серце в сучасному розумінні. Коли Монтень і Бекон наголошували на визначальній силі соціального звичаю, вони виробляли саму ідею порядку, що передує свідомості й визначає її, хоча нині, звичайно, вирішальна відмінність полягає в тому, що той порядок — не телеологічний, історичний радше ніж божественний, матеріальний радше ніж метафізичний².

Вочевидь існують далекосяжні відмінності між метафізикою на початку новітньої доби і постструктуралізмом. З одного боку, властивий початковій новітньої доби погляд на ідентичність як конституйовану (метафізично) був ще, і то зрозуміло, могутньою метафізикою соціальної інтеграції. Іншими словами, бути метафізично ідентифікованим означало водночас отримати певну соціальну позицію: підданого у відносинах з володарем, жінки у відносинах з чоловіком і т. ін. Метафізика тут лежить в основі дискурсивного формування індивіда, його поневолення. Цей зв'язок між індивідуальністю й поневоленням, що його для більшості (політичних) постмодерністів спершу годилося розкрити, щоб потім його можна було розірвати, за доби Ренесансу був, якщо порівняти, водночас і вигаданим, і вочевидь утвердженням. А ось ще одна відмінність: у ренесансній метафізиці певна конституйована ідентичність могла, проте, бути, по суті, фіксованою (скажімо, душа як божественне створіння), і то так, що постмодернізм напевне б відкинув цю фіксованість (ідентичність не тільки конструйована, а й випадкова).

Cogito: Августин, Декарт і Лакан

Чи відчув би Гамлет солодкий чар самогубства,
якби не мав аудиторії та ролі, яку йому треба грати?

Jean Genet. Prisoner of Love.

Традиційно, навіть якщо трохи спрощено, вважають, що Декартове *cogito* — *cogito ergo sum* (я мислю, отже, існую) позначає головний пункт у зародженні західного індивідуа-

лізму. А точніше, вважають, що цей вислів позначає точку в процесі переходу від ідеї Я як метафізично конституційованого до ідеї Я як індивідуалізованої незалежної сутності; конститутивним для індивідуальної ідентичності стає радше самоусвідомлення, ніж божественний або природний закон. Як ми бачили в розділі 9, Августин дав незабутній перший варіант картезіанського *cogito*: “Si enim fallor sum” — “якщо я ошуканий, я існую”. На відміну від Декартового наголосу на самоконститутивній незалежності, народженій упевненістю, Августин у своєму вислові звертає увагу на невпевненість людини, і то в найтіснішій залежності від якогось попереднього впорядкування Я.

Жак Лакан, працюючи над своїм проектом переписування психоаналізу мовою постструктуралізму, змінив і картезіанське *cogito*, і то так, що воно вже може видаватися ближчим до слів Августина, ніж до слів Декарта: “Я думаю там, де мене нема, отже, я там, де я не думаю”³. Августин, напевне, досить швидко збагнув би суть цього висловлювання, навіть якщо тільки завдяки тому, що спільне і для нього, і для Лакана: чуття ідентичності, радше конституційоване, ніж конститутивне, є наслідком того, що існувало давніше. Августин зрозумів би й Лаканове покликання на Рембо: “Je est un autre” (“Я інший”). Звичайно, відмінності знову-таки великі; зрештою, неусвідомлене, яке в психоаналізі підточує незалежність свідомості і в зв’язку з яким Лакан переписує *cogito*, — сучасне відкриття. Отже, Лакан — це широкий крок уперед від Декарта, але, можливо, і крок назад до Августина. Зрештою, якби ми запитали, що було метафізичнішим — божественний закон чи психоаналітичне неусвідомлене, — дехто міг би відповісти: “Неусвідомлене, але не набагато”. Хай там як, мене не дивує, що Лакан захоплювався Августином і вважав, ніби той провів психоаналіз (Écrits. — С. 20). Обговорюючи інше, хоч і пов’язане питання, Лакан зауважив, що “найновіші результати сучасного мислення про мову” — це тільки нове відкриття того, що вже було відоме Августинові, що “зорієнтував усю свою діалектику на ось які три полюси: гріх, помилку і двознач-

ність мови". Це стає надто значущим, якщо зважити, що, на думку Лакана, "кожне висловлювання певною мірою завжди перебуває під внутрішньою необхідністю помилитися" (Seminar. — II. — С. 249, 260, 264; курсив мій. — Дж. Д.). Або, як міг би сказати Августин, мова внаслідок своєї (гріховної) природи завжди є потенційно збоченою.

Безперечна річ, постмодернізм, руйнуючи і зсуваючи деякі ідеологічні формації Просвітництва, романтизму й модернізму, опинився в парадоксальних відносинах із тим, що існувало на початку новітньої доби, і ці відносини багато що з'ясовують. Це твердження можна було б сформулювати й по-іншому, сказавши, що, здійснивши деконструкцію цих проміжних культурних явищ, ми знову маємо змогу ясно бачити те, що було властиве початковій новітньої доби. Але, наголошую, я аж ніяк не висуваю тут такої претензії. З одного боку, ці проміжні явища та формулювання великою мірою визначили нашу культуру і свідомість, і цей вплив годі знищити; навіть зазнавши деконструкції, вони й далі здійснюють свій вплив. Тут не просто збереглися недеконструйовані залишки, скажімо, романтизму чи модернізму, і не можна й сказати, ніби конструйовані форми ще досі відлунюють у деконструйованих (хоча вони вочевидь зберігаються таким способом), бо вони ще здійснюють свій вплив і у своєму нещодавно деконструйованому стані, і як деконструйовані. Нещодавне минуле живить постмодернізм, навіть або надто коли взяти до уваги, що постмодернізм змінює наше розуміння минулого.

Я б радше сказав, що, незважаючи на очевидні та значні відмінності і внаслідок цих відмінностей, постмодернізм допомагає нам знову зрозуміти те, що було вже відоме на початку новітньої доби, дарма що в зовсім інакшій формі: ідентичність, *по суті*, визначена тим, чим вона не є. Він, крім того, дає нам змогу побачити, що коли (як було очевидним на початку XVII ст.) ідентичність явно конституйована структурами влади, становищем, відданістю і служінням, тоді будь-яке збурення в межах цієї ідентичності або спричинене цією ідентичністю могло бути не менш небез-

печним для наявного порядку, ніж для окремого індивіда. Гукер у нині відомому уступі запитував: "Хіба ми не бачимо ясно, що покора створінь законам природи — це опора всього світу?" (Laws. — I. — С. 157). Коли дотримуватися цього погляду, не менш ясно, що непокора в буквальному розумінні розхитує світ; переступити закон природи або відступити від нього, "не спромогтись або зійти на манівці" (I. — С. 185), збившись із призначеного курсу, — це збочення, яке загрожує не тільки самого переступника, а й будь-яку іншу залежну сутність. Метафізичне конструювання індивідуальності — це водночас і визнання та виробництво її руйнівного потенціалу, руїна в самому процесі побудови й на основі тієї побудови. Крім того, хоч як парадоксально, це конструювання припускає: що менш незалежною, згідно з задумом, індивідуальністю має бути індивід, то більший він може мати підривний потенціал. Але таке твердження було б уже натяком на сам аргумент, і поки що я хочу тільки зауважити, що концепція Я як соціально та/або метафізично конституйованого витворює і уявлення про переступ, і зовсім відмінне уявлення про Я як ідеально (якщо не реально) об'єднане й незалежне.

Примітки

¹ Ен Фері слушно нагадує нам, що, хоча загалом ми тлумачимо Гамлета як індивіда, який має те, що ми б назвали "внутрішнім життям" або "реальним Я", фактично майже жоден з цих термінів нині не використовують для характеристики Гамлета як постаті, що виявляє виразно новітню свідомість, яка існувала в XVI ст. Наші методи характеристики внутрішнього досвіду були б не менш незнайомі Шекспірові, ніж Вастові та його сучасникам" (Ferry. *The 'Inward' Language*. — С. 29–30). Огляд гендерних питань від початку новітньої доби, і то з позиції, пов'язаної з моїм проектом, див. у вид.: *Castle. Masquerade and Civilization*; *Nussbaum, Brown* (ред.). *The New Eighteenth Century*; *Maccubbin* (ред.). *'Tis Nature's Fault*; *Rousseau, Porter* (ред.). *Sexual Underworlds of the Enlightenment*.

² Докладний аналіз звичаю в цьому аспекті див. у моїй праці "Radical Tragedy", особливо с. 9–19.

³ Подаю ці слова в контексті: "Потрібно набагато більше, ніж ці слова, якими я на коротку мить спантеличив свою аудиторію: «Я думаю там, де мене нема, отже, я там, де я не думаю». Потрібні слова, які зроблять зрозумілими для як слід настроєного вуха ту невловну двозначність значення, що тікає від нашого розуміння разом із вервечкою слів. А сказати тут слід таке: «Я не там, де я — іграшка свого мислення. Я думаю про те, хто я, там, де я не думаю, що я думаю»". (Écrits. — С. 166).

Розділ 19

Початок новітньої доби: перевдягання у вбрання протилежної статі в Англії на початку новітньої доби

У праці “Подолання любові чоловіків” Ліліан Федермен називає два окремі випадки, коли у Франції в XVI ст. карали жінок за те, що вони вдавалися до трансвестизму й використовували штучні статеві члени у своїх лесбійських стосунках¹. Із сучасних позицій переступ цих жінок видається підозрілим. Я маю на увазі не консервативний погляд, що засуджує сексуальний відступ *per se*, а іншу позицію, яка фактично в принципі може підтримувати збоченість, принаймні якщо вважати її за пошуки автентичного Я, про які йшлося в третьому розділі. Але саме в цьому і криється проблема: навіть (чи особливо) з цієї радикальної позиції поведінку тих жінок можна вважати за неавтентичну, таку, що насправді не є трансгресивною: використовуючи чоловічий одяг та штучні статеві члени, вони намагалися імітувати саме той чоловічий порядок, від якого вони б мали втікати або принаймні мали б відкидати його. Одне слово, їхній переступ був умотивований хибним усвідомленням. Принаймні саме такої думки про жінок, яких можна було б назвати сучасними аналогами тих французьких жіночок, дотримується героїня роману “Гранатові джунглі” (див. вище, розділ 3) і неназвана жінка, в якій брала інтерв'ю Естер Ньютон: “Я ненавиджу ігри! Я ненавиджу грати ролі. Це просто сміховинно, коли деякі лесбійки, зневажаючи чоловіків, стають їхніми точними копіями!” (*Newton. The Mythic Mannish Lesbian. — С. 7*).

Але питання лишається: чому тих французьких жінок вважали такими загрозливими в XVI ст.? Одну з них засудили до спалення живцем, а другу повісили, і ці кари були продиктовані вочевидь не їхньою сексуальністю як такою,

а їхнім трансвестизмом і використанням штучних статевих членів, що становило, як мені кортить припустити, водночас і привласнення чоловічості, і її інверсію, і її сурогатну заміну.

У зв'язку з Андре Жидом та іншими я вже досліджував той тип бунту, випробування яким вони, коли дивитись ретроспективно, не витримали, а саме: переступ як пошуки автентичності; будучи підґрунтям філософії індивідуалізму та підтримуючи її, він припускає, що, кидаючи виклик репресивному соціальному порядку, ми можемо розкрити наші справжні Я (а отже, й бути *вірними* їм). Для зручності посилян'я я назву це уявлення про переступ гуманістичним.

Як я намагався довести, навряд чи можна переоцінити значення для нашої культури гуманістичного переступу, цієї втечі від репресій і утвердження свого справжнього Я. Проте переважання саме цього типу переступу стало причиною того, що ми почали хибно розуміти і значення, і практику переступу на початку новітнього періоду, а також і в деяких наших сучасних субкультурах. А найдужче в тому ранньому періоді, особливо в тодішніх драматургічних творах, мене цікавить те, як переступ знайшов собі вияв через інверсію² і збочення саме тих уже наявних категорій і структур, що їх намагалися трансцендувати їхні гуманістичні відповідники, щоб визволитися від них; те, що переступ прагнув не втекти від наявних структур, а радше здійснити в них підривне перейменування і, в самому цьому процесі, — їхнє руйнування і зсув. Я називаю цей процес трансгресивним перейменуванням, це концепція, яку я розвинув стисло у зв'язку з трансвестизмом. До інших прикладів за доби Ренесансу належить невдоволений, що не дає спокою самій владній структурі, яка відчужила його, намагаючись знову потрапити до неї й водночас демістифікуючи її, діючи в ній і водночас підточуючи її; крім того, месник, чії дії становили ще більшу претензію на вступ саме до того суспільства, що відчужило та відкинуло їх; жінка, що утверджувалася, "жінка з верхівки" (за словами Наталі Земон Дейвіс), котра водночас

привласнювала собі чоловічий дискурс, експлуатувала його й підточувала.

Гуманістичний переступ в ім'я автентичності ніколи не спромагався зрозуміти цей другий тип переступу, переступ, здійснений задля інверсії, збочення й перейменування.

Трансгресивний мімезис: “Фаустус” і волоцюги

Стівен Грінблат у своєму піонерському дослідженні “Ренесансне самоформування” (“Renaissance Self-Fashioning”) спирається на кілька визначених вище (див. розділ 6) аргументів про обмеження. У своєму незмірно плідному внеску до вивчення Ренесансу він доводить, що герої Марло були фактично обмеженими. По суті, вони лишалися закріпленими в тому, проти чого повставали: “Вони просто вивертати взірці навиворіт і підтримували те, що суспільство таврувало як зло. Чинячи так, вони вважали, ніби перебувають у діаметральній протилежності до свого суспільства, тоді як фактично вони, ні про що не здогадуючись, визнавали його вирішальні структурні елементи”. Скажімо, у п'єсі “Фаустус” “блудність вшановує владу, яку воно паплюжить” (с. 209, 212). Грінблат мав тут на увазі ту незвичайну мить, коли Фауст затверджує свою угоду з дияволом, проказавши слова, які вимовив на хресті вмирущий Христос: “Consummatum est” [“Доконано”]. Фауст із власної волі занапащає себе: віддає свою душу дияволу. Створіння відсахується, його кров холоне. Внаслідок вияву збоченого мазохізму з властивою йому бентежною сумішшю приниження й зарозумілості цей акт, що в певному розумінні є найвищою антитезою всьому, за що загинув Христос, — зрештою, він загинув, щоб спасти нас усіх, — ототожнено з діями Христа.

То хіба не обмежений цей переступ, якщо блудність незумисне вшановує святе? Чи це радше трансгресивне перейменування, демонічне збочення святого? Зрештою, чим іше був Христос у мить своєї смерті, як не найвитончені-

шим образом приниження й зарозумілості, втіленням того трансгресивного мазохізму, що відіграв таку важливу роль у створенні й розпаді нашої культури, і не останньою чергою в постаті мученика, і що фігурує знов і знов у даних культурою описах розп'яття? Завдяки динаміці збоченого Фауст порушує християнство ім'ям та образом Христа; уподібнюючи Христа до його протилежності, він розкриває це протилежне в самому Христі. І так само, як я вже писав в іншій праці³, ця п'єса опускає Бога до його антитези — тих тогочасних світських тиранів, що легітимували свою несправедливість ім'ям та образом Христа. Те, що ми спостерігаємо тут, трохи подібне до Фройдового твердження, що згничене повертається завдяки образам, структурам і механізмам самого згничення; слова, які завершують відродження людини, її спасіння, повертаються й означають протилежність спасінню, тобто прокляття, і, крім того, означають тут бажання, що його може визнати тільки прокляття і що його має притлумлювати спасіння⁴.

Розгляньмо ще один, зовсім інший приклад трансгресивного перейменування. Нещодавно померлий Гаміні Сальгадо колись так описав волоцюг, зображених у брошурах для простолюду елизаветинської доби:

“Бачені несхвальними очима респектабельних громадян, волоцюги були не чим іншим, як безладною й неорганізованою потолоччю, покидьками, що впали з драбини соціальної ієрархії. Проте бачені зсередини, вони вже вкрай скидаються на дзеркальний образ елизаветинської картини світу: невеличкий світ, лави якого тісно згуртовані і який має свої власні закони, світ, по-своєму не менш несхитний, ніж найдокладніше розроблений двірський протокол або церковний ритуал” (*Salgado. Cony-Catchers*. — С. 13).

З позиції респектабельності, ті волоцюги були тільки покидьками цивілізації, — таки правда, потенційно небезпечними, проте вони аж ніяк не становили елементу справжнього соціального порядку. А з іншої позиції — вони були віддзеркаленням того порядку. Та якщо ця друга позиція

відповідає дійсності⁵, то хіба волоцюги не стали ще одним ясним прикладом обмеженого переступу, субкультури, що засвоїла структури й вартості панівної культури? Хіба не відтворюють вони в парадоксальній формі закони, які відкидають та пригноблюють їх, навіть якщо здається, ніби вони уникають цих законів та підточують їх?

Не зовсім, бо саме це наслідування панівного, байдуже, чи певного літературного тропу, чи то культурних реалій, було пов'язане зі скандальною інверсією. За словами одного сучасного спостерігача, "ті шахраї крутили kota в мішку⁶, даючи всяким нищим блазенським засобам побожні й чесні назви, вшановуючи їх назвою законів... щоб запастити добрий робочий люд" (*Salgado. Cony-Catchers*. — С. 15). А повернення назад через цю інверсію — це не менш скандальний допит панівного порядку, який перекривлюють: адже показано, що громадянське суспільство має своє коріння в чомусь на кшталт розбещеності. Якщо ця субкультура наслідує панівну культуру знизу, вона таким чином вдається до стратегії, яка спантеличує панівну. Навіть якщо громадянське суспільство безкінечно зсуває розбещеність усього суспільного організму як цілості на його нижчі верстви, ці верстви розкривають як первісне джерело, так і повний обсяг розбещеності в самому панівному (с. 16, 174). Інверсія стає своєрідним трансгресивним мімезисом, субкультура, навіть наслідуючи, відтворює себе на основі свого відкидання, а отже, демістифікує, витворює знання про панівне, яке відкидає її, і є знанням, що його панівне має придушити, аби владарювати.

Перевдягання у вбрання протилежної статі

Ми вже пересвідчилися, що серед найголовніших значень слова "збоченість" на початку новітньої доби не було значення сексуальної патології в сучасному розумінні цього слова. Збоченість як відступ або відхилення від чогось була

ще й суперечністю чомусь. Так само і слово “інверсія” могло означати як зміну позицій, так і/або зміну напрямку на протилежний, і те, й те було ворожим ефективному врядуванню й соціальному контролю. Тож на початку цього обговорення варто нагадати, що саме в такому розумінні перевдягання жінок у чоловічий одяг на початку XVII ст. можна було називати “інвертованим”, “збоченим”, і, напевне, навряд чи в тому розумінні цих слів, яке виробили й популяризували в сексології XIX ст., а згодом у психоаналізі. Крім того, корисно нагадати, що пере- — це не тільки перейти, а й перемішати (як-от при схрещенні), і суперечити (перечити комусь); крім того, перевдягання в одяг протилежної статі пов’язане і з інверсією, і з зсувом гендерного бінарного протиставлення. Тут ми знову зіткнулися з системою контролю, що почасти породжує терміни, концепції і простір свого власного заперечення.

Жінка-трансвеститка на початку XVII ст. й справді була вкрай тривожною постаттю⁷. Адже ламалися певні культурні відмінності, і в занепокоєності, спричиненій цим зламом, можна добачити наслідки далекосяжної історичної зміни. Як нещодавно нагадала нам Ліза Жарден, у пильній увазі до одягу і його соціального значення ми бачимо тогочасні тертя й боротьбу між класами, між культурами, які відживають, і тими, які народжуються, між меркантильним порядком і тим, що він насправді (або як здавалося) заступав, між титулом і багатством, між природженою і фінансовою вартістю (*Jardine. Still Harping. — С. 141–142, 150*)⁸. Тож, перш ніж розглядати виклик із боку жіночого трансвестизму, слід розглянути загальне ставлення до одягу і значення одягу.

Тогочасна занепокоєність мала свій вияв у двох головних типах нападу: перший був спрямований проти порушень манер одягатися з боку народжуваного середнього класу, другий — проти підпорядкованої (жіночої) статі. Вільям Перкінс визначає традиційну позицію супроти класових зазіхань. Одяг, каже він,

“повинен відповідати нашому становищу й гідності, становим та ієрархічним відмінностям у людських суспільствах. Таку манеру одягатися визначено самим Божим велінням, бо хто ж, як не він, дав кожній людині належне їй місце, визначивши, щоб люди припасовували себе і свій одяг до характеру належного їм місця, щоб вони відрізняли себе від інших... Проте виявляється, що чимало людей у наші дні нехтують цим Божим велінням... Ремісник здебільшого одягається як йомен, йомен — як дворянин, дворянин — як аристократ, аристократ — як володар, і це призводить до великої плутанини і вкрай руйнує порядок, який визначив Господь, давши кожній людині її стан і становище” (*Perkins. Pioneer Works.* — С. 210–211).

Одяг увиразнює не тільки класові відмінності, а й національні та расові, і Перкінс суворо засуджував тих, хто переймав моду інших країн: “Цей гріх такий поширений серед нас, що затаврував наш англійський народ ганебним тавром найпустішого й найновомоднішого народу під небесами” (с. 211)⁹. Він, крім того, таврує тих, хто використовує косметику, “видаючись, отже, такими, якими вони не є насправді”, чинячи те, “що є найогиднішим навіть у світлі природи і ще незмірно огиднішим у світлі Господнього слова” (с. 214).

До зв'язку між одягом і класом зв'язок між одягом і статтю був своєрідним супроводом. Ось що писав Стабс:

“Наше вбрання дано нам, щоб відрізнати одну стать від другої, а отже, той, хто вдягає вбрання протилежної статі й бере участь у діях, які виконують належні до тієї статі, фальшує саму істину свого роду” (*Stubbes. Anatomy*, sig. [F5] ^{r-v}).

Отже, ідеологія статевої відмінності була не менш фундаментальною, ніж ідеологія класової відмінності, в забезпеченні соціального порядку. Фактично патріархальний устрій, класовий поділ та ієрархія — все припускало певний закон статевої відмінності, що був визначеним водночас божественно, природно й соціально, закон, що йшов від божественного через природне до соціального. Як ми побачимо,

саме проти цієї метафізики і (знову-таки) на її основі відбулося порушення норм одягу. Тож зовсім не дивно, що класова та гендерна занепокоєності були пов'язані. У листі від 25 січня 1620 р. сер Джон Чемберлен звернув увагу на дуже прикметну подію в тогочасній суперечці з приводу одягання вбрання протилежної статі: вказівка Якова I, яку він дав духівництву, вимагаючи, щоб воно не дозволяло жінкам одягати чоловіче вбрання. Король начебто сказав духівництву, що воно повинне дорікати за цю практику "палко і гостро", а якщо ці заходи не дадуть результатів, він тоді вдасться до чогось іншого. Чемберлен згадує про це разом із повідомленням про сварку між маркізом Букінгемським і Гамілтоном з приводу "продажу почестей і приниження давньої аристократії новими просуваннями". Класові й статеві заворушення припускають одні одних, а звідси випливає й висновок: "Істина полягає в тому, що світ дуже далекий від порядку" (Letters. — II. — С. 286–289).

Суперечка з приводу одягу була не менш складною, ніж соціальні зрушення, які спровокували її, проте Перкінс, Стабс і Чемберлен навряд чи могли передати це. Адже діяла не проста модель переступ/обмеження. Так само й не можна звести цю суперечку до безпосереднього зіткнення нового порядку зі старим. З одного боку, як зазначала Жарден, якщо перехід багатства до торговельних класів призводив до розпаду кодексу одягання й давав змогу соціально рухливим елементам привласнювати, щоб увійти до тієї чи тієї групи або верстви, те, що мало правити за ознаки їхнього відкидання, з другого боку, ті, хто здобув соціальний успіх, часто прагнули зміцнити той кодекс супроти тих, хто ще не досяг такого успіху. Крім того, в цій суперечці Болдвін добачає поєднання класової занепокоєності і прагматичних політичних міркувань¹⁰, скажімо, прагнення заохотити розвиток власної промисловості і зменшити бажання купувати іноземні речі (*Baldwin. Sumptuary Legislation. — Розд. 5: "The Reign of Elizabeth"*). Цю ситуацію ще більше ускладнювали й ті, хто, як Стабс і Перкінс, вважали плутання одягу за призвістку неминучого соціального краху, й ті,

хто, як Яків І, ненавидів, коли жінки вдягаються в чоловіче вбрання, і прищепив, таким чином, жінконенависть, що передувала тодішній соціальній занепокоєності, проте знайшла собі в ній стійке середовище.

Сучасному читачеві визначений кодекс одягу для різних класів та осіб, що мають різний авторитет і статус, видається дивним і надзвичайно складним (див., наприклад, кодекс, опублікований у вид.: *Jardine. Still Harping.* — С. 143–144). Проте їхня дивність ще й дає нам змогу побачити, як відбувається переступ завдяки засобам, ужитим, аби стримати його; що докладніша була класифікація, то більше було нагод учинити переступ і, цілком можливо, привабливішим ставав сам переступ. Хай там як, зрештою стало неможливим забезпечувати дотримання цього кодексу.

Театральний переступ

Важливим центром суперечок був і театр, бо вважали, що й він, як і трансвестити, втілює тогочасні руйнівні сили та сприяє їм — унаслідок своєї пов'язаності з перевдяганням у вбрання протилежної статі і самим цим перевдяганням. Існувала, наприклад, загальна культурна занепокоєність, породжена театральним наголосом на штучності, виступом у чужій подобі, виконуванні ролей. Силу тієї занепокоєності можна почасти виміряти, розглянувши діапазон заперечень, спрямованих проти театру як осередку, що розхитував метафізичну непорушність.

Почнімо з акторів, бо ж вважали, що вони підточують ідею, що ідентичність та місце індивіда були функцією того, чим, по суті, й був індивід, — того, яким створив його Господь. Висновком з уявлення про дану Богом природу і долю було те, що нічого визначеного такою могутньою волею не можна і не слід змінювати. Ще гіршими були постійні зміни; за словами одного сатирика, скандал, пов'язаний з актором, полягав не так у тому, що, граючи, він приховував своє справжнє Я, як радше в тому, що він не мав ніякого Я, окрім того, яке він грав: "Закон учинив мудро,

оголосивши його шахраєм і волоцюгою, бо головна його сутність — *щоденне ошуканство*... Його [професія] складається з усіх природ, усіх темпераментів, усіх професій"¹¹. Пов'язування тут актора і волоцюги має важливе значення. Обидва мандрували світом і не мали над собою господаря, інколи обидва підлягали дії тих самих законів про волоцюг (і навпаки, актор міг бути королівським слугою, — цікавий приклад внутрішнього протиставлення). І актор, і волоцюга порушували застиглість, фіксованість, і то не тільки тому, що не мали сталого житла, а й тому, що не мали ідентичності, яка в ієрархічному суспільстві була, по суті, визначена місцем індивіда в цьому суспільстві. Крім того, був ще один зв'язок між волоцюгами, людьми, що не мали господаря, й акторами: за повідомленнями деяких спостерігачів, театри майже буквально пов'язували їх, будучи "місцем зустрічі для всіляких прибуд, людей, що не мали господаря, злодіїв... змовників та інших нероб і паскуд" (*Chambers. Elizabethan Stage. — IV. — С. 322*). Ми знову бачимо ту саму занепокоєність: соціальна стабільність вирішальною мірою залежить від людей, що лишаються такими, якими вони є (ідентичності), там, де вони є (місця), і роблять те, що робили завжди (професії). Коли волоцюга здибає актора, дві беззаконні ідентичності поєднуються.

Така тривога з приводу несталості ідентичності була притаманна не тільки театрові, бо й суспільство та політика загалом теж мали певний театральний вимір, що його Грінблат називає "театралізацією культури". Ренесансні монарші двори були пов'язані з театральністю в тому розумінні, що їм були властиві і маска, й театральна самопрезентація, тоді як настанови з двірського етикету та підручники етикету пропонували "об'єднану риторичку Я, певну модель формування штучної ідентичності" (*Renaissance Self-Fashioning. — С. 162*). Прикидання було, звичайно, необхідним і у сфері *realpolitik*, реальної політики. Театр правив за взірць, неперервне дослідження виконання ролей, що мало таке важливе значення для соціальної рухливості, привласнення й успішного застосування влади. Звідси випливає, що характер-

ний для п'єс за доби королеви Єлизавети та короля Якова наголос на самому житті як на процесі гри був не тільки театральною проекцією; світ трактували як сцену, життя як штучну гру й т. ін.; то були ідеї, що їх театр як передавав культурі, так і запозичав у неї. Луїс Монтроуз назвав один цікавий наслідок такої ситуації: "Якщо світ — це театр, а театр — це образ світу, тоді, відображуючи свою власну штучну гру, драма відображувала природу" (*Montrose. Purpose of Playing.* — С. 57).

Ще одне, пов'язане з попереднім звинувачення проти акторів полягало в тому, що, порушуючи норми одягу, — знову-таки, як "вуличні" трансвестити, — вони переступали природний і усталений порядок речей, свавільно плутаючи відмінності, що їх, як тоді вважали, було імперативом підтримувати, надто в межах таких категорій, як стан, клас і стать. Те, що слуги гратимуть роль тих, хто належить до вищого класу та високого роду, видавалося грубим порушенням принципу фіксованого поділу, на який спиралася цивілізація. У п'ятій дії, п'ятій сцені п'єси Джонсона "Вольпоне" Моска виходить одягнений як дворянин; це мить, що, як можна вважати, відзначає прибуття міського самозванця, того, хто знає, що прикидання та виконання ролей має потенціал не просто ошукувати та узурпувати, а й підточувати соціальну диференціацію і саму ідентичність:

МОСКА. То хто я?

ВОЛЬПОНЕ. На Бога, ти *clarissimo* сміливець, ти став ним! Шкода, що ти ним не народився.

МОСКА. Якщо я збережу те, що з себе я зробив, то буде гаразд.

(V, 5, 2-5)

Моска чудово викручується. Це відповідь водночас і шаноблива, й зневажлива, смиренна й зарозуміла. "Буде гаразд", бо він не є кимось реальним, ніколи не буде ним і навіть не претендує на те, щоб бути, — і навпаки: "буде добре", бо наслідування чогось реального, прикидання ним може ще й узурпувати це реальне і — *в усіх аспектах та вимі-*

рах — стати ним. Яку ж тоді вартість має ота метафізична гарантія соціальної диференціації, коли її так легко скасувати в плутанині, якій вона начебто мала запобігти і зробити її неможливою? Це концентрована, побіжна мить двозначності та іронії (іронія та двозначність мають тенденцію бути притаманними трансгресивному перейменуванню і чужими гуманістичному переступові).

Це ще й мить привласнення, коли на поверхню виринає знання, що лежить в основі п'єси, — знання, водночас збудливе, амбівалентне, різке й несамолюбне; знання, яке спонукає до бунту (й водночас боїться його) збоченого, анти-соціального та антиприродного, — бунту, що ним і є п'єса "Вольпоне". Звичайно, сила поверхової відмінності лежить глибше, — коли виявлено, що Вольпоне намагається згвалтувати Силію: "З мене скинуто маску, мене позбавлено духу, знищено" (III, 7, 277). Втратити маску — це й позбутися духу, і бути знищеним. Втратити свою оболонку — це втратити свою душу, а бути знищеним — це в певному розумінні бути соціально зруйнованим і духовно розірваним. Чи можна таке сприйняття приписати тільки збоченості Вольпоне та Моски? Не зовсім, навіть якщо тільки тому, що саме в цьому місці п'єси "Вольпоне" показує, як нормальне паразитує на збоченому. Безперечно, ми бачимо це в гротескно пародійній формі, а причиною того, що Силію мало не згвалтували, стає не що інше, як панівні структури патріархальної та гетеросексуальної влади: адже, зрештою, до ліжка Вольпоне буквально притягнув її власний, доти параноїдно ревливий чоловік.

Ще один аспект порушення норм одягу, пов'язаний з театром, теж суперечив божественному і природному закону: така гидота, коли хлопці одягались як дівчатка. На думку Джона Рейнолдса, хлопець-трансвестит руйнував крихкі моральні обмеження, які стримували анархічну чоловічу сексуальність; такий хлопець спонукав свою чоловічу аудиторію до найрізноманітніших сексуальних надмірностей¹². Рейнолдс, здається, вважав, що доросла чоловіча сексуальність не просто анархічна, а сатанинсько поліморфна, здат-

на з небезпечною легкістю вдатися до забороненого. Отже, бачачи хлопця-трансвестита, чоловіча частина глядачів могла б проїнятися хтивими думками про жінок, і ті думки могли б перейти на самого хлопця¹³. (Почувши таку думку, приємно дізнатися, що 1566 р., коли Рейнолдс був сімнадцятирічним студентом в Оксфорді, він зіграв жіночу роль у п'єсі, написаній для королеви Єлизавети; див.: *Paine. The Learned Men.* — С. 23.) Як не брати до уваги Рейнолдса, переступи, пов'язувані з хлопцями-акторами, — байдуже, реальні чи вигадані були ті переступи, — сприяли тому, що театральне самоусвідомлення, зосереджене на трансвестизмі, ставало складним і мінливим і провокувало запитання, на які, хоч як це дратувало, годі було дати відповідь; скажімо, — і це питання досі інтригує нас, — яка саме чи як багато з кількох гендерних ідентичностей, втілених у будь-якій одній постаті, виявляла(и)сь будь-якої конкретної миті?

Адже у зв'язку з театральним перевдяганням у вбрання протилежної статі й сексуальними переступами відігравали певну роль і деякі інші чинники. Не тільки повії часто ходили до театру, а й вуличних трансвеститів часто пов'язували з проституцією і, можливо, содомією. Енрике повідомляє про указ, датований 1480 р., який забороняв повіям ходити в чоловічому одязі в громадських місцях, і зауважує: "Цей маскарад начебто мав означати додаткове спокушання до содомії" (*Henriques. Prostitution and Society.* — II. — С. 88). Якщо він має слушність, тоді сценічні переступи, здається, по-всякому спонукали до безпосередніх спокус.

"Гуляща дівчина" і Гік Мульєр

І п'єса Мідлтона й Декера "Гуляща дівчина" (*Middleton, Dekker. The Roaring Girl, 1608–1611*), де героєм (героїнею) була трансвеститка на ймення Моль Катперс, і видана 1620 р. брошура, де йшлося про суперечку з приводу перевдягання у вбрання протилежної статі, були нападами на оманливість чоловічості й експлуататорський характер ген-

дерної нерівності. І в п'єсі, і в брошурі тогочасну статеву метафізику вивернуто навиворіт: поділ на статі визнано не за божественно санкціонований природний порядок, а за випадкову основу гнобительського соціального устрою. Відповідно до цього й зображення гендерної інверсії породжує сумніви як у статевої метафізиці, так і в соціальному устрої.

Моль Катперс по-різному охарактеризовано — то як ту, “котра так від свого роду відбилася далеко, / Що нині кається природа за свій витвір” (I, 2, 211–212), то про яку дехто каже, “буцім вона чоловік, / А дехто — чоловік і жінка водночас” (II, 1, 190–191), а ще інші — що вона “гульфікова донька” (II, 2, 89),

штучка,

Яку хтозна як треба називати, бо народилася

Раніше, ніж зробилася: тут більше жінка, а не чоловік,

Тут більше чоловік, ніж жінка, і *(такого світ не бачив)*

Сонце дві тіні їй дає за постаттю одною.

(I, 2, 128–133; курсив мій. — Дж. Д.)

Проте саме це створіння, що отак порушує природний порядок і традиційний поділ на статі, одягаючись як чоловік, ще й спроможніша за чоловіка: “Я буду перша і змагатимусь із найшвидшим чоловіком”, — каже вона (IV, 1, 76), і таки перемагає. При цьому вона нападає на чоловічість як на певну шараду, говорячи про її неспроможність, навіть коли дотримуватись її власних статевих критеріїв (II, 1, 290 seq.), й відлуння цих слів відчувається і в інших місцях п'єси, інколи жартівливе, а інколи й спрямоване на захист (пор.: II, 1, 326 seq.; II, 2, 75 seq.; III, 1, 142 seq.). Моль, крім того, засвідчує виняткове для тієї доби усвідомлення, що повія зазнає сексуальної експлуатації, вже не кажучи про економічні та інші форми соціального поневолення:

Не тобі — усім чоловікам кидаю я виклик, їхній ненависті

Найтяжчій і найоблуднішим лестошам, чарам золотим,

Що ними вони сковують дух убогий різних простаків.

Нещасних швачок і прибитих працею дружин,

Риби, що має хапати, бо інакше ковтнуть її,
Таких голодних штучок, як ці, можна скоро зловити
На черв'як, що висить на гачку золотому;
Отакі-то — розпусника харч, його здобич, він чигає
На ті шлюби, де згоди нема, на сестер безпритульних.

(III, 1, 90–98)¹⁴

Визнаючи це все й пересвідчившись, де зосереджена влада за того соціального порядку, політика збоченості стає загальнопоширеною, можливо, навіть нездоланною, тож Моль, наприклад, збирається відшмагати хижого Лекстона: “Ненавиджу, як я продаюсь чоловікові, / Бо ж сама можу купити чоловіка” (III, 1, 109–110). Моль спершу викриває Лекстона, а потім шмагає його, тож ми бачимо, що те побиття — то почасти помста за його досить типову суміш жінконенависті й розпусти (пор. II, 2, 252–255), і тут справді повія може засвідчити: дарма що ці речі видаються несумісними (хіба жінконенависть — це не справжня ненависть, і хіба розпуста — не своєрідна любов, хоч і нища?), насправді вони йдуть рука в руку.

Саме з огляду на ці та інші аспекти ми починаємо бачити, як у п'єсі “Гуляща дівчина” — внаслідок складних зв'язків між сексуальністю, статтю і класом, а надто між сексуальною та економічною експлуатацією — розкривається, що економічну та політичну занепокоєність можна зсунути у сферу сексуального, і навпаки, сексуальне починає володіти величезною означувальною силою (хоч і дуже відмінною від тієї, яку приписували сексуальності радикальні гуманісти). Як я вже згадував вище, сам король утрутився 1620 р., намагаючись подолати жіночий трансвестизм. Він, як і чимало інших чоловіків тієї доби, відчував, що жінки-трансвеститки узурпують чоловічу владу. Це й справді саме те, що робить Моль протягом усієї п'єси, особливо коли б'є Лекстона. Але, мабуть, ще більшу вагу має те, що ця трансвеститка сприяла розвиткові знання та культури, які підточували дискурсивні формації самої влади, досягаючи цього завдяки збоченому перейменуванню в межах тих формацій.

Про цей самий процес свідчить і брошура, присвячена суперечці.

Гік Мульєр, цей голос жінок-трансвеститок, у найцікавішій брошурі "Наес Vir" (1620) наполягає, що гендерна відмінність є наслідком тільки звичаю. Звичай стає причиною там, де був колись тільки наслідком. Така інверсія — це ще й приклад того, що згодом стало класичним засобом ідеологічної демістифікації: метафізичне зсунуте соціальним, а потім провалюється в нього. Відокремлений від метафізичної санкції закон за доби Ренесансу завжди зазнавав небезпеки втратити свою зобов'язувальну силу. Немає нічого безглуздішого, немає нічого дурнішого, каже Гік Мульєр, ніж звичай. Звичай фактично — це "якийсь недоумок"¹⁵. Радикальні наслідки цього твердження можна додати в одному вислові Монтеня: "Можна легко з'ясувати, що тільки звичай спонукає нас думати як про неможливе про те, що насправді не є таким" (Essays, перекл. Florio. — I. — С. 239). Протягом усієї брошури Гік Мульєр, здається, прихильна до цього вислову Монтеня, але ніде вона не виражає це з такою силою й таким викликом, як тоді, коли відкидає закон та ідеологічну застиглість, уславлюючи зміни та перетворення, і, в зв'язку з цим, уславлює радше свій потенціал, ніж свою фіксовану природу: "Таж і я сама тішуся змінами так само, як увесь світ" (sig. B1). За часів, коли слово "зміна" було майже синонімом зла або принаймні означало занепад, ці слова були справді провокаційними. Гік Мульєр не тільки безсоромна, а й, як зауважила недавно Сандра Кларк, вважає, що сам сором — це "уявлення, яке витворили чоловіки, щоб підпорядковувати жінок диктатові свавільного звичаю" (Controversy. — С. 175). Крім того, Гік Мульєр стверджує, що жінки розумніші за чоловіків. А потім іде вирішальне твердження: "Ми народилися не менш вільними, ніж чоловіки, маємо не меншу свободу вибору й не менш вільний дух; ми складаємося з тих самих частин і можемо з не меншою свободою досягати вигоди для себе" (sig. B3). Це твердження, сила якого цієї миті проступає крізь демістифікацію, породжену під час інверсії.

Але дослухаймось тепер до застороги, яку висловила Лінда Вудбридж і яку вона поділяє з багатьма іншими авторами: "На мій погляд, єдина незадовільна риса трансвеститного руху, що у всіх інших аспектах підносить душу, полягає в тому, що йому судилося бути трансвеститним: ренесансні жінки такою великою мірою визнавали чоловічі правила гри, що гадали, ніби їм треба скидатися на чоловіків, щоб бути «вільними»" (*Woodbridge. Women and the English Renaissance*. — С. 145). З цілком зрозумілих причин Вудбридж, здається, віддає перевагу "гермафродитному баченню" (с. 145; пор. с. 317). Трансвестит і гермафродит — ці обидва типи бентежили уяву, можливо, навіть більшою мірою, ніж тепер. Потенційно гермафродит скасовує статеву відмінність і, принаймні у вигляді пов'язаної з ним ідеї двостатевості, став цілком прийнятним. Навіть за доби Ренесансу ця постать могла "символізувати принципову єдність статей" (с. 140) і, коли мати на увазі Платонів "Бенкет", відновлення початкової втраченої єдності (що й сама за своєю природою сексуальна). Ця ідея, звичайно, не вмерла й нині, і я вже згадував про думку Каї Сілвермен, що уявлення про статево-ідентичність як про первісну двостатеву цілість, — уявлення, близьке до того, яке сформулював Аристофан, — посідає провідне місце в психоаналітичних теоріях Жака Лакана¹⁶.

Ну а що трансвестит(ка)? Вона/він — і далі дивна й триможна постать, хоча нині з інших причин, ніж ті, що були за Ренесансу. Хіба це не постать, що замінила один вид неповноти на інший? Якщо якийсь страх зберігається, за своїм характером він не зовсім моральний. Хіба, як дає зрозуміти Вудбридж, трансвестит не видається жертвою хибної свідомості, і хіба зміна статевої ролі, а не скасування їх, не зміцнює того самого поділу на статі, що його він/вона вважав за гнобительський?¹⁷

Отож трансвестит не відповідає критерієві гуманістичного переступу. Та якщо гермафродит загрожує бінарному поділові на статі двозначною єдністю, жінка-трансвеститка на початку XVII ст. справді розбивала цю саму схему, узурпу-

ючи собі панівний елемент бінарного протиставлення. Коли знову згадати визначену вище різницю між різними видами переступу, трансвестит репрезентує підривне перейменування в межах наявного порядку, а не трансцендує його, натомість гермафродита часто вважають за символ саме такої трансценденції. По суті, утверджувальне перевдягання жінок у чоловіче вбрання здійснювало інверсію метафізики відмінності: будучи божественним законом, твердо записаним у кожному з Божих підданців, законом, який мало підтверджувати пізнання свого Я, статева ідентичність і статева відмінність без вороття переміщувались у сферу звичаю, у сферу соціального, тобто того, що можна було опротестовувати. Можливо, що в цьому способі переступу було відмовлено гермафродитам, принаймні тією мірою, якою його/її пов'язували з міфологічним, досоціальним, трансцендентним.

Теорія обмеження і трансвестизм

Те, про що я говорив вище, було частковим прочитанням брошури "Наес Vir" і п'єси "Туляща дівчина", але частковим не в тому розумінні (принаймні в цьому я не признаюся), що йшлося про перекручення тексту, бо це прочитання зосереджувалося на текстових елементах, які можна було пов'язати з опозиційними культурними елементами в межах англійського суспільства за доби короля Якова, а може, й можливими позиціями читацької аудиторії та її реакцією. Проте зображення трансвестизму в брошурі та театрі — це частина культурного процесу, складність якого варто дослідити глибше. Складність, яка мене цікавить, — це не ота припущена внутрішня властивість тексту, яку начебто перевертають критики, що керуються певними політичними мотивами (при упередженому читанні), і яку прозоро репрезентують неупереджені критики (при ретельному читанні). Це складність, що є передусім певним соціальним процесом, з яким текст був і лишається пов'язаним. Коли диви-

тися на текст саме так, постає питання про обмеження переступу, бо і п'єса, і брошура нібито посувалися до завершення, яке обмежувало — й навіть знищувало — властиві їм елементи виклику й бунту.

Брошура "Haec Vir" має сумнозвісний кінець, Гік Мульєр проголошує, що таким жінкам, як вона, нічого не лишається, як стати чоловіком, бо чоловіки ожіночилися. Жінки підбрали скинутий чоловічий одяг, щоб "підтримати відмінність" (sig. C2^v), — фактично, щоб підтримати саму статеву відмінність. А якщо чоловіки знову набиратимуться чоловічості, провадить далі Гік Мульєр, жінки колись знову ожіночатяться й стануть підпорядковані. Такий кінець насправді навряд чи містить обмеження. Вважати, ніби цей аргумент певним чином касує те, що було сказано вище, — це, напевне, інтерпретувати брошуру згідно з сучасними, тобто анахронічними уявленнями про авторський намір, мову героя і текстову єдність (усі три уявлення надають привілейованого статусу тому, що сказано під кінець, бо воно більше відповідає правді, ніж те, що було сказане раніше). Постать Гік Мульєр (абстракція) — це інструмент різноманітних способів захисту трансвестита, радикальних і консервативних, і з огляду на жанр тут немає жодної слушної причини надавати привілейованого статусу котрійсь одній серед них як найширшій або найдокладнішій або лякатися, що деякі з цих аргументів несумісні з іншими. Можливо, якби різні способи захисту розподілилися між кількома постатями Гік Мульєр, то проблема (для нас) зникла б, знову застерігаючи нас від певних, не цілком засвосних інтерпретаційних припущень. Проте лишається слушним, що цей кульмінаційний захист, хоч який консервативний та апологетичний, бере участь у тому самому фундаментальному виклику поділу на статі, що й інші способи захисту. Казати, що статево відмінність можна підтримати і її *таки* підтримують перевдяганням у вбрання протилежної статі та інверсією, — це проголошувати (чи вказувати на) головне твердження, дарма що вочевидь нібито відмовляючись від нього: відмінність, про яку йдеться, можна трактувати на основі звичаю та культури (отже, можна опротестовувати), а не природи і божественного

закону (що є незмінними). Таким чином, у межах цього апологетичного (іронічного?) захисту сексуальну відмінність підтримано тією самою інверсією, яку забороняє божественний закон, і те, що її можна отак підтримувати, — це водночас і відкидання твердження, мовляв, статева відмінність і сама визначена божественним або природним законом.

П'єса "Гуляща дівчина" — приклад суворішого обмеження. Безпосередньо на початку ми дізнаємося, що Мері Фрит, реальній жінці, яка одягала чоловіче вбрання й життя якої висвітлювалося в пресі, надано чеснотливіший образ, ніж той, який вона мала насправді (присвята, рядки 19 seq.; пролог, рядки 26–27). Безперечно, героїня спричиняє розрив, свідчить про ненормальність і спонукає інших до розпусти. Проте вона не поділяє злочинності реальної Фрит, яку, напевне, не раз заарештовували і яку в різних повідомленнях названо повією, злодійкою, перекупкою краденого, ватажком зграї і блудницею; характер Моль Катперс аж ніяк не відповідає цим реаліям, у п'єсі її тільки облудно звинувачено в лихих учинках¹⁸. Тож, якщо відступ Мері Фрит у певних аспектах лишається безперечно аморальним та антисоціальним, у постаті Моль Катперс цей відступ приборкано як моральне усвідомлення самототожного суспільства, гендерні категорії якого вона переступає¹⁹. А конкретніше, образ Фрит/Моль використано для часткової критики патріархального права, сексуальної експлуатації й аристократичної культури. Героїня таким чином допомагає відродити суспільство, надто його хвору патріархальну основу: "МОЛЬ. Отче й сину, я зробила вам тут просту послугу" (V, 2, 206). Водночас вона лишається "ізолюваною від тієї самої соціальної структури, задля відродження й оновлення якої вона віддала стільки своєї сміливості і снаги" (*Rose. Women in Men's Clothing*. — С. 389–390). В цьому аспекті Фрит/Моль зображено в традиціях жінки-войовниці й фольклорної постаті Довгої Мер із Вестмінстера, бо обидві вони відрізняли істинну мораль від хибної, справжнього чоловіка від хвалька і зрештою корилися тому чоловікові (*Shepherd. Amazons*, особливо с. 70–72).

Звідси випливає: якщо демонізація девіантного іншого призводить до утисків і навіть до знищення, колонізація де-

віантного пов'язана з асиміляцією, що і з погляду етики, і буквально формує його по-новому, навіть коли й відтворює його. П'єса відтворює Мері Фрит як Моль Катперс, яку, своєю чергою, використано для перебудови соціального порядку, дарма що героїня й далі лишається на його периферії — реформована й реформаційна, проте остаточно не прилучена, а звідси й суворий, проте незабутній прощальний наказ Моль, звернений в останній сцені до гурту "джентльменів": "Я жалощів не прагну: /Виконуйте закон" (252–253).

У цьому випадку обмеження — аж ніяк не реакція влади у відповідь на підливну дію. Не є ця дія і хитрощами влади. Радше підточування та обмеження виявляються завжди, і те, й те притаманне соціальному процесові й перебуває у динамічних відносинах, які руйнує концепція їхньої бінарної протиставленості. Отже, обмеження може радше спричинити зміну, ніж запобігти їй (і це твердження аж ніяк не припускає бажаності, або що, тієї зміни; зміна може бути або реакцією, або рухом уперед, або, як у цій п'єсі, складним поєднанням обох елементів, де кожен з них привласнено для позицій різної аудиторії). Радше ніж вважати, що обмеження запобігає переступу та ліквідує його, слід трактувати і обмеження, і переступ як потенційно продуктивні процеси. П'єса "Туляща дівчина" зображує процес, у якому обмеження девіантного становить основу однієї соціальної фракції, що критикує другу фракцію й відбирає в неї владу. Якщо динаміка ще радикальніша, тоді обмеження самим процесом притлумлення одного виду підливного знання фактично породжує другий. Саме до цього останнього процесу я й звернуся тепер.

Трансвестизм і чоловічість: "Кохання як ліки"

Найцікавіше театральне обмеження трансвеститного виклику ми бачимо в маловідомій п'єсі Флетчера "Кохання як лі-

ки" (*Fletcher. Love's Cure*, 1624?)²⁰. Тут і справді можна запитати себе, чи не написано цю п'єсу як консервативну відповідь на суперечку з приводу трансвестизму, бо вона прямо звертається до найвикличнішого твердження або висновку радикального трансвестизму, а саме: поділ на статі й статева нерівність — це наслідки не божественного чи природного закону, а соціального звичаю. П'єса присвячена серйозному культурному збуренню, породженому тим, що дівчинка Клара була вихована як хлопець і хоче й далі бути хлопцем, тоді як її брат Люціо був вихований як дівчинка і хоче й далі бути дівчинкою, незважаючи на те, що суспільство тепер вимагає, щоб вони обоє повернулися до нормальної приписаної їм статі. Ситуація гумористична, і її й грають як таку. Але п'єса ще й цілком ясно визнає, що йдеться не про що інше, як про легітимацію всього соціального порядку, що залежить, як виявляється, від санкціонованого "природою" закону статевої відмінності. Це п'єса про збоченість природи культурою (або "звичаєм" — I, 2, 47; II, 2, 95–97), і зрештою перемагає природа: "Природа (хоч її довго відпихали) таки візьме гору" (IV, 4, 61–62; II, 2, 248–259; IV, 2, 187–190; V, 3, 90–94).

Зумовленість культурою і в Люціо, і в Клари видається досить значною. Батько-мати та інші люди марно намагаються відновити дітей у їхніх природних Я; батько, Альварес, кричить, розгнівавшись:

Чи може міцна задавлена звичка
Такими чарами подіяти на мозок і манери
Всупереч статі і природі?

(II, 2, 140–142)

І відповідь тут, звичайно, ствердна. Але згодом природа досягає успіху там, де не спромоглася влада: потяг до протилежної статі пробуджує в брата і сестри їхні "справжні" природні інстинкти, тож гендерну невідповідність розв'язано. Клара тепер уже не агресивна, а смиренна, а Люціо змінився в протилежному напрямі. Правильний порядок перемагає.

Можна було б сказати, що в п'єсі "Кохання як ліки" переступ створено саме на те, щоб його обмежити, і то найпідступнішим ідеологічним способом: девіантне бажання, що, як видавалося спершу, суперечило природі, перебудоване природою згідно з її наказом. Перебудоване, а не згнічене: девіантне бажання без зусиль внутрішньо трансформується — не силувано — від збоченого до природного. Проте в п'єсі показано, як у цьому процесі сам чоловічий кодекс честі, на який нападається збочене небажання Люцію досягти чоловічості, межує навіть з іще більшою збоченістю, ніж збоченість Люцію. Здається, немов обмеження, відновлюючи панівне становище природи над культурою, — це найфундаментальніше й найнасиченіше насильством бінарне протиставлення, — сповіщає надто багато про них обох. Отже, результат обмеження в цій п'єсі скидається на незумисну владу, що дістається підпорядкуванням, які виконують накази можновладців і на яких нарікає губернатор:

Як люди високого становища і влади
Схиблені в житті та судженнях своїх
Міністрами, що їм підпорядковані? *Але такого*
Вони не можуть не мати на увазі.

(IV, 3, 119–121; курсив мій. — Дж. Д.)

Чоловічу сексуальність зображено як таку, що має складні й нестабільні зв'язки з усією соціальною сферою. Або природа не містить у собі чоловічої сексуальності, або ж містить надто багато всього, щоб його й далі можна було вважати за природне. В цьому тексті особливо чарує те, що реабілітація чоловічості співіснує з її іронічним відкиданням і критикою того, що можна було б назвати культурним неусвідомленим чоловічості. Цей чемний текст однаково розкриває сповнений насильства сценарій: соціальний, психічний і сексуальний (який інколи хибно вважають за декаданс).

Найочевидніше і найчіткіше в п'єсі проступає те, що ожіноченість Люцію, яку сконструював Бобадильйо як виклик

“небесам, природі і твоїм батькові-матері” (II, 2, 22), — тобто тому могутньому поєднанню божественного, природного і патріархального закону, — насправді втілює позитивні цивілізовані чесноти. Люцію, скажімо, ладен зректися дикунської алогічності, внаслідок якої нові покоління увічнюють криваву родинну чвару (II, 2, 44 seq.), а також шпаги як інструмента й символу чоловічого насильства (II, 4, 84 seq.). У відповідь на це батько люто нападається на нього за його неспроможність стати “справжнім” чоловіком і вимагає, як єдиного прийнятного доказу того, що Люцію відновив свою чоловічість, щоб він напав на першого-ліпшого чоловіка, якого побачить, і причепився з сексуальними домаганнями до першої-ліпшої жінки, яка йому трапиться (IV, 3, 37 seq.). Хоча чоловічу честь охарактеризовано як абсолютну, безкомпромісну етичну позицію (“Життя — це тільки слово, тінь, мрія, що тане, /Як порівняти з честю, що вічна й доконечна”; V, 3, 124–125), її водночас зображено і як безперечно тупу та варварську. Крім того, у п’єсі показано, що обидві головні риси чоловічості — сексуальна звитяжність і насильство — нерозривно пов’язані, про що свідчить, наприклад, традиційне, але однаково промовисто нав’язливе поєднування шпаги і фалоса (скажімо, в II, 2, 86–90 та V, 3, 194–196), а також двозначність слова “кров”: водночас і сексуальне бажання, й те, чого буквально вимагає честь від чоловіка-конкурента.

Ще дошкульніша внутрішня критика. З того символізму, який ми шойно згадували, випливає, що чоловічу сексуальність підтверджують не тільки жінки — пасивно, а й інші чоловіки — активно. І тут ідеться не так про те, що культура чоловічої честі — це сублимація гомосексуалізму, як про те, до чого постійно спонукає чоловіча честь, гетеросексуально припускаючи його, проте ніколи не допускаючи. Різний статус чоловіків і жінок у підтвердженні чоловічої сексуальності виразно доведено в кульмінації п’єси, навмисне влаштованій дуелі між Альваресом і Вітеллі (а їхніми секундантами є, відповідно, Люцію, що набув мужності, закохавшись, і Ламорал). Коли дуелянти зіткнулися, дружини пе-

рших трьох чоловіків утрутилися і благають їх припинити бійку. Але щоразу їхні благання марні. "Ви чоловіки чи камінь?" — кричить губернатор. "Чоловіки, і ми доведемо це своїми шпагами", — відповідає Альварес (V, 3, 172–173). І те, що, як вимагає честь, має статися між чоловіками — союз/насильство, — просто бере гору над протилежними почесними обітницями, що їх вони дали жінкам (162–164). Фактично жіночі благання про мир тільки посилюють чоловіче бажання воювати, і то до сексуального ступеня. В чоловічій сексуальності найважливішим іншим є чоловік, але це важливість, яка припускає жінку і на якій наголошено у зв'язку з нею. Отож, коли жінки припиняють благодіяти про мир і переходять натомість до погроз заподіяти собі смерть, якщо бійка триватиме й далі, потоки сексуальності й насильства, що протікали між чоловіками, підтримуючи таким чином сексуальну відмінність між чоловіком і жінкою, немов зненацька зупинилися; самознищення жінок, яким вони погрожують, означає ще й розрив контуру циркуляції. Якщо жінки загинуть, зникнуть найважливіші глядачі та об'єкти чоловічої вистави. А крім того, це ще *reductio ad absurdum* чоловічої сексуальності, чоловіки стають зайвими, коли жінки погрожують скоїти над собою фалічне насильство, намагаючись запобігти чоловічому насильству. Ось що каже Дженевора дуелянтам: "Ще один удар між вами, і ці шпаги / Знайдуть собі піхви в наших грудях" (177–178).

В одній незвичайній промові ще раз доведено, що чоловічість має своє коріння в сексуальному насильстві, яке спрямоване і проти чоловіків, і проти жінок, тож Вітеллі каже Кларі:

Коли цієї миті я душу твого батька прохромив,
Тобі я руку протягнув, що кров'ю тхне
І того вбивці нутроші дістала.
І хоч ти мене не покохаєш, я шлюб візьму з тобою,
А за втраченого батька я дам тобі сина,
І більше ніяких умов.

(104–109)

Вітеллі буквально хоче вбити її батька й замінити його сином, народженим від неї. Мета цього заходу для Вітеллі полягає в тому, щоб двічі заступити собою батька Клари: по-перше, як її чоловік, по-друге, як він сам у її синові і як батько того сина. Але з цієї промови можна вчитати набагато більше. Шпага і фалос знову заступають одне одного, проте унікальним, промовистим способом: не тільки насильство Вітеллі, спрямоване проти батька Клари, еротично ототожнене з сексуальним актом, здійсненим "із" нею, а й витягання нутрошів із нього має свою паралель у Клариному народженні дитини. Рука, яку він пропонує їй, — це ще і шпага/фалос, що парус кров'ю, витягнута з батькової рани. Це найвищий приклад усування чоловіка-конкурента через ту саму жінку, якою кожен намагається володіти, один — як батько, а другий — як "коханець". Крім того, те пообіцяне витягання нутрошів/народження пов'яже Клару з насильством Вітеллі, анітрохи не змінивши її становища як його пригнобленої жертви. І, звичайно, насильство, спрямоване проти її батька, не менш сексуальне, ніж запропонований сексуальний акт із Кларою сповнений насильства. Вітеллі злягається з нею і добиває її батька.

Вітеллі вже не вперше наполегливо доводить Кларі, що його сексуальний потяг до неї поєднаний із не менш сильним бажанням убити/згвалтувати її батька (в даному випадку її брата):

Він, чий язик так потурає доньці
І сестрі його ворога, має шпагу,
Щоб роздерти батька і брата...
А моя пристрасть могла впереміш
Метати і кохання, й ненависть, і то гідно!

(II, 2, 189–195)

Говорячи про себе в другій особі, а тепер уживши такі фалічні натяки, як язик і шпага, Вітеллі репрезентує чоловічу сексуальність як видовище, знову вимагаючи й *потребуючи* підтвердження своєї чоловічості з боку аудиторії, навіть як-

що й розуміє свою чоловічість на основі спонтанного, довільного бажання й незалежної честі.

Протилежністю почесному антагонізмові між чоловіками є почесний союз, здебільшого утверджений в образі та під ім'ям брата. Але те, що в одному розумінні є драматично протиставленими типами відносин, в іншому розумінні є просто альтернативним уславленням чоловічості. І в інших місцях твору Бомонта і Флетчера звияжні чоловіки в майже еротичному стані збудження так само вагаються між почесним антагонізмом і почесним союзом. За обох типів відносин чоловіки визнають і посилюють сексуальність одне одного в трикутнику чоловік—чоловік—жінка. Але навіть тоді, коли чоловіки вступають у відносини почесного союзу один з одним, це відбувається з невисловленим, але завжди наявним розумінням: "Я бажаю не тебе, я бажаю бути таким, як ти". Ця повторювана відмова від прямого бажання на користь наслідувального союзу становить вирішальну передумову одного з типів чоловічого союзу (того, що хтось колись назвав паралельними пенісами). Тут є передчуття тієї завжди нестабільної межі між ідентифікацією і бажанням, від якої залежить чоловічий союз.

Міцний у стегнах баржевий: еротика чоловічих ревностей

Зображення трикутника чоловік—чоловік—жінка тієї доби дуже часто припускає, що бажання, яке зв'язує чоловіків понад головами жінок, не менш еротично насажене для чоловіків у їхніх стосунках один з одним, ніж для кожного з них у стосунках із жінками. У п'єсі Бомонта і Флетчера "Дівоча трагедія" (*Beaumont, Fletcher. The Maid's Tragedy*) Метантіус, схвалюючи шлюб своєї сестри зі своїм найкращим приятелем, каже їй: "Сестро, я радий бачити тебе і твій вибір, / Ти дивилася моїми очима, коли взяла цього чоловіка" (I, 2, 107–108). Ще одним промовистим повторенням у цих п'єсах є те, як чоловічі сексуальні ревності, на-

віть якщо їх зображено як вочевидь гетеросексуальні за своїми вимогами, витворюють еротизовані образи чоловіка-суперника, що невіддільні від паплюження жінки:

ФЕРДИНАНД. ...моя уява понесе мене,
І я її побачу в мить соромітного гріха...
Щасливу, з яким-небудь міцним у стегнах баржевим,
Чи кимсь із дровітні, що може й сани підняти,
І кинути колоду, або ще з якимось милим хлопцем,
Що вугілля носить їй додому...

Геть, любко!

Не твоє, блудниці, молоко мою дику спрагу погамусь,
А кров твоя, блудниці.

(*John Webster. The Duchess of Malfi. — II, 5, 40–49*)

У п'єсі “Дівоча трагедія” король, пройнявшись сексуальними ревнощами до Амінтора, теж уявляє свого суперника так, що ми бачимо: культ чоловічої честі, який існує на тому дворі, незнищено еротичний (III, 1).

Але чи можна цю динаміку називати гомоеротичною? Вона, безперечно, еротична, але, йдучи за Івом Седжвіком²¹, її краще характеризувати як гомосоціальне бажання, хоч би й задля того, щоб уникнути передусім легкого, але сумнівного припущення, що ми тут стали свідками спалаху згніченого гомосексуального бажання, як розумів його Фройд. Ті вияви схожі на еротизм, радше створений, ніж згнічений соціальним зв'язком. Але і в цьому разі однаково лишається питання: чому сексуально ревнивий чоловік дивиться на свого суперника так еротично? Фройд стверджує, що чоловік, який сексуально ревнує жінку, “не тільки відчує страждання з приводу жінки, яку він кохає, й ненависть до чоловіка, що є його суперником, а й скорботу з приводу чоловіка, якого він кохає неусвідомлено, й ненависть до жінки як своєї суперниці” (“Деякі невротичні механізми” — “Some Neurotic Mechanisms”, X, 197–198). Інколи це й справді може бути так, але, як уже не раз траплялося й раніше, на початку новітнього періоду можна додати підстави

розрізнати деякі культурні відмінності в межах психоаналітичного проекту й супроти нього.

У драматургії за доби короля Якова чоловіча ідентичність вимагала чоловічого схвалення. Водночас і загалом у межах гетеросексуальної економіки існувала тенденція до глибокого поділу між ідентифікацією і бажанням, надто для чоловіків. Отже, для чоловіка було необхідним ототожнюватися з іншими чоловіками, проте йому не можна було бажати їх; фактично *ідентифікація* запобігала *бажанню*. І навпаки, з тими, кого він мав бажати, і то певним визначеним способом, а саме — з жінками, йому не дозволяли ідентифікуватися, бо це дорівнювало б ожіноченню, тож у стосунках із жінками *бажання* перешкоджало *ідентифікації*²². Адже, на думку сексуально ревнивого чоловіка, окремі /відокремлені об'єкти ідентифікації і бажання — чоловік-суперник і невірна жінка — *справді* поєдналися як викривлений відповідник забороненого зв'язку ідентифікації і бажання в ревнивому індивіді. Отже, сформований у його уяві еротичний образ чоловіка, що узурпує його права на жінку, — це не так спалах згніченого гомосексуального бажання, як вифантазуваний страхітливий збіг ідентифікації і бажання, прискорений реальним збігом об'єктів, що відповідають їм.

Такий сценарій можна відрізнати від іншого, який, проте, може перекриватися і збігатися з ним: неминучі ідентифікації чоловічого союзу ("Я бажаю бути таким, як ти") витворюють інтенсивний захват, частина якого не може не трансформуватися в девіантне бажання, замість просто стати почесним наслідуванням найважливішого іншого (тобто чоловіка) даного чоловіка. І це стається так легко, майже пасивно, й вимагає лише відмови від *зусиль* дорівнятися, згасання прагнення "бути таким, як" і віддавання на ласку того, що лишається: "*Я бажаю... тебе*", — отже, "*Я бажаю (бути таким, як) ти*". І тут ми знову, якщо хочемо, можемо назвати цей другий сценарій гомоеротичним. Але він схожий на перший сценарій ось у чому: обидва різновиди еротизму

властиві чоловічому союзу, обидва стаються в межах і супроти тих самих ситуацій, коли гетеросексуальність найревніше утверджують, і обидва почасти є наслідком гетеросексуального запалу.

Перейти, як перейшов я, розглядаючи п'єсу "Кохання як ліки", від трансвестизму до інших широких проблем бажання, "природи" чоловічості, сексуальних ревностів і гомоеротизму — це тільки дотримуватися траєкторії самого трансвестизму за тієї доби: привласнюючи чоловічість, здійснюючи її інверсію й заступаючи її, жіночий трансвестизм неминуче піддавав аналізу саму чоловічість, а загалом і статеву відмінність. Крім того, в процесі намагань обмежити трансвестизм ("Кохання як ліки") чоловічість і статева відмінність були поставлені під сумнів у дуже специфічний спосіб: під час обмеження одного ворожого пізнання незумисне було породжене інше; згнічення одного (не)підпорядкованого відступу виявляє інші, не менш тривожні відступи в осередді панівного — еротичні відступи, згнічення яких становить умову панування в одній з її найважливіших форм: гомосоціального чоловічого союзу. І нарешті, виклик чоловічості і статевої відмінності з боку трансвестизму діяв на основі трансгресивної інверсії та перейменування, а не трансцендування або пошуків автентичного Я. "Ми [тобто жінки] народилися не менш вільними, ніж чоловіки, маємо не меншу свободу вибору й не менш вільний дух", — каже Гік Мульєр, і вона каже це в чоловічому вбранні лесбійки. Це не так (пригадайте мій вихідний пункт у попередньому розділі) пізнай самого себе, як пізнай свої дискурсивні формації, — пізнай їх у процесі життя, а водночас і здійснюючи їхню інверсію, перейменовуючи себе в них, корячись їм і демістифікуючи їх.

Примітки

¹ *Faderman. Surpassing the Love of Men.* — С. 51. Ці випадки сталися 1535 і 1580 р., і про них повідомляє Анрі Етьєн в "Апології Геродота" (*"Apologie pour Herodote"*, 1566) і Монтень у

“Подорожньому щоденнику” (“Journal de voyage”); також див.: *Crompton. The Myth of Lesbian Impunity.* — С. 17. Зробивши з цих повідомлень кілька висновків, Стівен Грінблат почав свою статтю “Фікції і фрикції” (“Fiction and Friction”) з епізоду, про який повідомляв Монтень (*Shakespearean Negotiations.* — С. 66).

² Антропологічні та історичні дослідження інверсії за доби Ренесансу наголошували і на її великій поширеності, і на її культурному значенні. Але те, що саме і як означала інверсія, і те, чи вона руйнувала, чи схвалювала панівні форми, які зазнали інверсії, залежало тільки від контексту, тож, не взявши до уваги контексту, на це питання годі дати відповідь. Див. вище, розд. 4, прим. 4.

³ *Radical Tragedy.* — Розд. 6: “Subversion through Transgression”.

⁴ Той випадок повернення згніченого, про який повідомляє Фрейд, теж пов’язаний із розп’яттям. На гравюрі Фелісьєна Ропса чернець аскетичного вигляду дивиться на розп’яття, щоб прогнати свою спокусу, але замість Христа бачить “образ пишної голої жінки в тій самій розп’ятій позі... Ропс поставив гріх на місце самого Спасителя на хресті. Він, здається, знав, що згнічене, коли воно повертається, постає з самої згнічувальної сили” (XIV. — С. 60). Звідси випливає й те, яку могутню наснаженість має образ розп’яття в нашій культурі.

⁵ Фактично, доводить Баєр у праці “*Masterless Men*”, як характеристика реальності, ця друга позиція була майже не меншою вигадкою, ніж перша. А втім, вона цікавить нас тут не як істина про життя соціального дна, а як його репрезентація в тогочасній культурі.

⁶ Пор. слова Бекона: “Є певні хитрощі, що про них ми в Англії кажемо «крутити kota в мішку», і означають ці слова ось що: те, що один чоловік каже іншому, він каже так, немов їх сказав йому інший” (цит. за вид.: *Brewer. Dictionary of Phrase and Fable.* — С. 223).

⁷ Автор, працюючи над цим розділом, спирався на цілу низку більш-менш давніх і нещодавніх досліджень трансвестизму, зокрема на такі праці: *Dusinberre. Shakespeare and the Nature of Women*, особливо с. 231–305; *Jardine. Still Harping on Daughters*, особливо розд. 5; *Woodbridge. Women and the English Renaissance*, особливо ч. 2; *Rose. Women in Men's Clothing*; *Clark. Hic Mulier, Haec Vir, and the Controversy over Masculine Women*; *Rackin. Androgyny, Mimesis, and the Marriage of the Boy Heroine on the English Renaissance Stage*; *Orgel. Nobody's Perfect*; *Dekker, van de Pol. The Tradition of Female Transvestism*.

⁸ Див. також: *Whigham. Ambition and Privilege.* — С. 155–169.

⁹ Гік Мульєр заявляє: якби перевдягання у вбрання протилежної статі “не було варварством, тоді грубий *скіф*, несамовитий *мавр*, голий *індіанець* і дикий *ірландець* стали б володарями і правителями добре керованих міст” (Наес *Vir*, sig. B^v).

¹⁰ Такі міркування відігравали певну роль і в самому одяганні вбрання протилежної статі; про різні типи жінок-трансвеститок і різні причини, які спонукали їх перевдягатися, див.: *Dekker, van de Pol. The Tradition of Female Transvestism.*

¹¹ “A Common Player” (1615), цит. за вид.: *Montrose. The Purpose of Playing.* — С. 51, 57.

¹² Рейнолдс вважав, що зображення гріха спонукає до гріха. Така думка — не конче безглузда; див.: *Artaud. Theatre and its Double*, де автор доводить, що поезія має таку силу, що злочин, поставлений на сцені, “набагато небезпечніший для психіки, ніж той самий злочин, скоєний у житті” (с. 65).

¹³ *The Overthrow of Stage-Plays*, особливо с. 8–9, 17–20, 108, 111, 119; див. також: *Binns. Women or Transvestites on the Elizabethan Stage?*; *Jardine. Still Harping.* — Розд. 1.

¹⁴ Також див.: *Woodbridge. Women and the English Renaissance.* — С. 254–255.

¹⁵ Наес *Vir: Or, the Womanish-Man*, sig. B2.

¹⁶ Див. вище, розділ 17. Ян Кот у цікавому обговоренні бісексуальності припустив, що двозначність (у Шекспірових сонетах) — це водночас ще й поетичний та еротичний принцип; він теж вважає перевдягання і за еротичний, і за метафізичний маскарад, гермафродитизм править за анатомічний відповідник перевдягання, а двостатевість — за метафоричний відповідник (*Kott. Shakespeare Our Contemporary.* — С. 196, 213, 215). Кот ретельно досліджує ренесансні виклики поділу на статі і статеві відмінності, але це дослідження врешті-решт, і то вкрай промовисто, спрямоване на служіння сексуальній єдності. Ось його останній абзац: “*Coincidentia oppositorum!* Єдність протилежностей! В Арденському лісі кохання водночас і земне, й платонічно сублімоване. Розалінда — це й Ганімед, і водночас найдівочіша з дівчат. Постійно-мінлива, спокійно-бухлива, світло-похмура, сором'язливо-безсоромна, розважливо-нестямна, ніжно-глузлива, інфантильно-зріла, боягузливо-смілива, скромно-палка. Як і в Леонардо, вона майже цілком двостатева й уособлює ту саму тугу за втраченим расм, коли ще не було поділу на чоловічий та жіночий елементи” (с. 236). Не менш промовистим є й те, як

мінливість і антитезу оцінено по-новому радше як повноту, ніж як лихий відступ і загрозу, а ідеалізація, як і відступ та загроза, теж сфокусована на жіночому бажанні і як жіноче бажання. Демонізоване бажання увібрane в ідеалізацію, звідки його будь-коли можна випустити назад.

¹⁷ Пор. слова Деніса Альтмана: "Трансвестит... і навіть ще більшою мірою транссексуал видається остаточною жертвою... ганьби... так зумовленою дихотомією на чоловічу та жіночу ролі, що єдиний спосіб, яким вони можуть визнати свій гомосексуалізм, — це зречення свого тіла... Моя особиста думка (надія?) полягає в тому, що трансвестизм і транссексизм зникли б, якби наші соціальні норми не були такими репресивними до чоловіків, що виявляють "жіночі" риси, і *vice versa*, навпаки" (Altman. *Homosexual Oppression*. — С. 149, 151).

¹⁸ The Roaring Girl, ред. Gomme. — С. XIV; див. також: *Shepherd. Amazons*. — С. 74–76.

¹⁹ Таке ідеалізоване переписування образу Фрит наявне і в одному недавньому феміністичному романі: *Ellen Galford. Moll Cutpurse: Her True History*. Також: *Dekker, van de Pol. The Tradition of Female Transvestism*; тут доречно нагадують нам, що таке різне трактування вигаданих і реальних трансвеститок було дуже поширеним; автори стверджують: хоч у романах і п'єсах до трансвеститок могли ставитися прихильно, до їхніх реальних, "вуличних" прообразів ставилися з великою ворожістю (розд. 5, особливо с. 92–98).

²⁰ Усі цитати з цієї п'єси подано за вид.: *George W. Williams. The Dramatic Works in the Beaumont and Fletcher Canon*. — Т. III. Однотомне видання цього твору, в якому існує велика потреба, готує J. Marea Mitchell для Nottingham Drama Texts series, ред. Parfitt et al. Мітчел, крім того, аналізує цю п'єсу в авторефераті своєї дисертації на ступінь доктора філософії "Gender and Identity in Philip Sidney's *Arcadia*" (University of Sussex, 1985); див. також: *Shepherd. Amazons*; *Clark. Controversy*.

²¹ *Sedgwick. Between Men*, особливо вступ і розд. 1.

²² Пригадаймо знову, і то вже з іншого контексту, слова Джона Флетчера: ти не можеш бажати того, ким ти хочеш бути, ти не можеш бути тим, кого ти бажаєш (див. вище, розділ 12). Тож, відповідно до цього сценарію, гомосексуалізм, до речі, може бути подвійним переступом, якщо властиве чоловікові бажання містить у собі ідентифікацію з жіночим елементом.

Розділ 20

Постмодернізм: про чутливість геїв і про те, як збоченець помстився автентичності, — Вайлд, Жене, Ортон та інші

Щоб бути справді модерним, треба не мати душі.

Вайлд. Максими.

Чи спонукає він мене думати, що гомосексуалісти мають більше уяви, ніж... решта?

Ні, але їх частіше закликають використовувати її.

Андре Жид. Щоденники, 1931 р.

Невловна гомосексуальна чутливість

Окремо й по-різному Сьюзен Зонтаг і Джордж Стейнер припустили, що (певна) гомосексуальна чутливість чинить великий вплив на формування сучасної культури. 1964 р. Зонтаг писала, що "євреї і гомосексуалісти є видатними творчими меншинами сучасної міської культури. Творчими в найсправжнішому значенні цього слова: вони творці різних типів чутливості. Двома провідними силами сучасної чутливості є єврейська духовна серйозність і гомосексуальний естетизм та іронія". Зонтаг намагалася обґрунтувати це твердження у славетній статті "Нотатки про манірність" (*Sontag. Notes on Camp. — С. 290*), з якої взято цю цитату.

А на думку Стейнера, гомосексуалізм відіграє у формуванні сучасного набагато важливішу й вирішальнішу роль. "Із 1890-х років, — вважає він, — гомосексуалізміві належала життєво важлива роль у західній культурі". Якщо "гетеросексуальність є самою сутністю... класичного реалізму", "радикальний гомосексуалізм" посідає чільне місце в модернізмі, особливо в його самодостатності та нарцисизмі: адже "гомосексуалізм можна було б трактувати як творче відкидання філософського і традиційного реалізму, зем-

ної зорієнтованості та екстравертності почувань, властивих класичній добі й XIX ст.". Крім того, гомосексуалізм почасти уможливив "ті екзерсиси з соліпсизму, той нещадний глум над філістерським здоровим глуздом і буржуазним реалізмом, якими є мистецтво модернізму" (*Steiner. Eros and Idiom.* — С. 115, 117, 118). Те, що Стейнер пов'язує гомосексуалізм із нарцисизмом, соліпсизмом і відмовою від співвідносності з іншими сферами, вочевидь свідчить про його стриманість і щодо того, чим є модернізм (як він розуміє його), і щодо сили гомосексуального впливу на модернізм¹, і тому нас аж ніяк не дивує, що у своїй останній книжці він несамовито нападає на нього. Стейнер тепер стверджує, що два історичні моменти — один втілений у властивому Маларме "відокремленні мови від системи зовнішніх посилок", а другий — у "деконструкції Я", до якої вдався Рембо ("Je est un autre" — "Я інший"), — розкололи основи західної традиції і вкинули її в кризу модернізму. Надто винним, здається, був Рембо, бо "деконструкція семантичних форм, дестабілізація значення, як ми знаємо їх протягом останніх десятиріч, походять від притаманного Рембо розпаду Я". Порівнюючи з цими двома культурними моментами, "навіть політичні революції і великі війни сучасної європейської історії є, наважусь припустити, тільки суто поверховими явищами" (*Steiner. Real Presences.* — С. 101, 94–96).

Стейнер і Зонтаг у певному розумінні мають слухність, говорячи про центральне становище гомосексуалізму в культурі модернізму. Проте я в цій книжці обстоюю аргумент, що його центральність була зовсім іншою, ніж вважали вони. Сміховинне узагальнення Стейнера породжене почасти самим уявленням про визначення культури та історії на основі чутливості. Навіть побіжний погляд на історію та культуру геїв дає змогу збагнути, що масштаб і висновки його аргументу сумнівні практично в кожному аспекті, як є сумнівним і саме уявлення про гомосексуальну чутливість².

Стаття Зонтаг має принаймні ту позитивну рису, що там немає категоричності; вона має форму нотаток (присвяче-

них Оскарові Вайлду), і автор признається в труднощах визначення чутливості, надто такої “невловної”, як гомосексуальна (Notes on Camp. — С. 277). Але однаково не бракує запитань: ця чутливість транскультурна а чи має своє історичне коріння в (різних) історіях зображення гомосексуалізму? Вона є прямим виявом гомосексуалізму а чи непрямим виявом його згнічення і/або сублімації? Чи визначено її на основі сексуальності (скажімо) індивіда чи митця, що виражає або має її, і чи означає це, що жоден негомосексуаліст не може мати/виражати її? Я вважаю, що в певному розумінні саме уявлення про гомосексуальну чутливість є самосуперечливим. Мене цікавить той її аспект, який існує, якщо взагалі існує, спираючись на цю суперечність, — на пародійну критику сутності чутливості в традиційному розумінні.

Мішель Фуко стверджує, що за доби модернізму секс став визначати істину нашого буття (див. вище, розділ 14). Як така, сексуальність у своїх нормативних формах становить “істину”, що нерозривно пов’язана з іншими істинами та нормами, які не є вочевидь сексуальними. Це головна причина, чому вважають, ніби сексуальний відступ становить загрозу: відступаючи від нормативної істини та “природи”, яка править їй за основу, такий відступ змінює і плутає норми істини та буття в усьому масиві культури. Трансгресивна естетика Вайлда водночас підтверджувала та експлуатувала нерозривний зв’язок між сексуальним і (начебто) несексуальним, між сексуальною збоченістю і соціальним підточуванням, і чинить це завдяки власному Вайлдовому варіанту цього зв’язку: “Тим, чим був для мене парадокс у сфері мислення, збоченість стала для мене у сфері пристрасі” (Wilde. De Profundis. — С. 466).

Якби я мав визначити якийсь єдиний критерій цієї сумнівної категорії — гомосексуальної чутливості, ним був би саме цей зв’язок між збоченістю і парадоксом, навіть якщо він засвідчує, чому ця чутливість не існує як така. Як ми бачили вище (розділи 1, 3), трансгресивна естетика Вайлда вписує бажання в дискурс визволення, невіддільний від ін-

версії та зсуву панівних категорій індивідуальної глибини (глибинна модель). Саме на основі цих категорій традиційно й набувають свого значення уявлення про чутливість. Для Вайлда, крім того, збочене бажання — це не тільки чинник зсуву, бо воно почасти конституйоване цим зсувом і трансгресивною естетикою, яка живить його. У зворотному дискурсі категорії підпорядкування повертаються проти режимів істини, дискваліфікуючи їх, так і ця “інша” чутливість почасти утверджена як інверсія і брак традиційних критеріїв чутливості. Збочене бажання переоцінене соціально, сексуально та естетично. У романі “Портрет Доріана Грея” описано моменти, коли “потяг до гріха або до того, що світ називає гріхом”, украй приголомшує,

“і свідомість або вбита, або, якщо живе взагалі, живе тільки на те, щоб надати бунтові його чарів, а непокорі — властивої їй привабливості. Адже всі гріхи, як не втомлюються нагадувати нам теологи, — це гріхи непослуху. Коли той високий дух, та вранішня зоря зла падає з небес, вона падає як бунтівник” (с. 210).

Право і свідомість підпорядковані збоченій динаміці, маючи тепер змогу починати й посилювати бунт, якому вони мали запобігати; те саме відбувається з Вайлдовою трансгресивною естетикою у сфері бажання та культури.

Вайлд жив водночас і в анархічному, і в політичному гомосексуалізмі. Ричард Елман пише, що він “у найцивілізованіший спосіб вивчав анатомію свого суспільства, здійснював радикальний перегляд його етики... Його велич як письменника почасти є результатом збільшення симпатії, якої він вимагав для жертв суспільства” (*Ellmann. Oscar Wilde. — С. XIV*). Я згоден з цим твердженням, і воно може правити за переконливий, навіть якщо й неповний, опис того, що розуміють під політичним гомосексуалізмом. Проте Вайлд формував свою трансгресивну естетику і як уславлення анархічного відступу, і це ще один чинник, який ускладнює ідентифікацію чутливості, про яку йдеться. Тут є реальне бажання здійснити переступ і розрив, є й деструк-

тивність і навіть — парадоксально творче — прагнення самознищення. Хоч і по-різному, те, що, як ми бачили, було слухним для Жида, слухне і для Вайлда: “Непристойна втеча від закону в його сексуальному житті була стимулом для мислення практично на будь-яку тему... Його нова сексуальна орієнтація визволила його мистецтво. Визволила вона і його критичні здібності” (*Ellmann. Oscar Wilde. — С. 270*).

Конформізм гнівив Вайлда й набридав йому. Невідомо, що саме — гнів чи нудьгу — він вважав за тяжчу прикрість, але і те, й те було виражено за допомогою тієї зарозумілості, за яку так часто ненавиділи Вайлда. Єйте пригадає, як отримав листа від Лайонела Джонсона, що “викривав Вайлда з великим озлобленням”; Джонсон вважав, що Вайлд сповнювався “чуттям тріумфу й сили за кожним обіднім столом, де він панував, знаючи, що він винен у такому гріху, що найсильніше, ніж будь-який інший людський гріх, повернув би всіх тих людей проти нього, якби вони про це дізналися” (*Yeats. Autobiographies. — С. 285*). Джонсон, може, й був параноїком, але це не перешкоджає йому мати слухність. Жид наприкінці свого життя зауважив, що Вайлд почав жити, так би мовити, тільки тоді, коли спонуало, коли він був далеко від більшості тих, хто знав його (*Gide. So Be It. — С. 27*). Але суть тут полягає в тому, що Вайлд жив і за умов незгоди між своїм “публічним” і “приватним” Я і тішився цим, маючи свою сексуальну ідентичність десь-інде, тоді як у соціальному аспекті він був “тут”.

Анархічне й політичне, гнів і нудьга — все було активним у Вайлдовій трансгресивній естетиці, особливо тоді, коли збережені стратегії підпорядкування — хитрощі, брехня, уникання — були естетично переоцінені як зброя нападу, проте завжди вражали опосередковано завдяки іронії, двозначності, наслідуванню та виконанню ролей.

А це й привело нас до манірності, яку дехто вважає за сутність гомосексуальної чутливості, а інші, і в межах, і поза межами гейської культури, — за її фактичну протилежність: квінтесенцію відчуженої, неадекватної чутливості (див. вище, розділ 3). Визначення манірності не менш нев-

ловне, ніж сама чутливість, і одна з причин полягає просто в тому, що є різні види манірності. Мене цікавить тут та манірність, яка підточує категорії, що відкидають її, й робить це завдяки пародії та наслідуванню. Проте не зовні: цей вид манірності розхитує глибинну модель ідентичності зсередини, будучи тією пародією та наслідуванням, які випорожнюють нутро, спонукаючи глибину виступити на поверхню. Це не пряме відкидання глибини, а доведення її до надмірності: глибина підточена тим, що її довели до її меж і вивели за ті межі. Цей маскарад манірності стає не так самоприховуванням, як своєрідним нападом, а неправда стає чеснотою: чимало молоді, каже Вайлд, "починає з природного дару перебільшення, який, коли захочувати його, може процвітати. На лихо, він здебільшого зводиться нанівець, бо юнак або набуває поганої звички бути точним, або вчащає до товариства літніх та добре поінформованих людей" (*Decay of Lying*. — С. 294). Порівняйте слова Джона Міцела: "Теї, як я дізнався, є в найправдивішому значенні цього слова *казковими*... Контрольні чинники статус-кво, може, й знають про силу брехні, проте дисидентні субкультури ближчі до знання її вартості" (цит. за вид.: *Bronski. Culture-Clash*. — С. 41).

Випорожнення глибокого Я — це чиста насолода, звільнення від підпорядкувальних зв'язків із панівною мораллю (від нормальності, автентичності тощо), і це одна з причин, чому манірність глузує і з наповненої *Angst* духовної порожнечі, яка характеризує екзистенційний плач. Отже, манірність ослаблює деякі з пережитих суперечностей підпорядкування, водночас формуючи по-новому як зброю нападу деспотичну ідентичність, успадковану як підпорядкування, й випорожнюючи панівні формації, передусім відповідальні за цю ідентичність. Отож було б хибно стверджувати, ніби манірність — це гейська чутливість; манірність — це втручання в інші чутливості та підточування їх, і вона діє з допомогою таких засобів, як пародія, наслідування та перебільшення.

Джек Бабусчо вважав, що гомосексуальний досвід прикидання гетеросексуалом породжує “набагато виразніше усвідомлення та оцінку маскування, виконання ролей, проєкції особистості та відмінностей, які слід виявляти між інстинктивною і театральною поведінкою” (*Babuscio. Camp and the Gay Sensibility.* — С. 45). Ричард Даєр зауважив у зв'язку з Бабусчо, мовляв, гейська чутливість “поєднує риси, які за інших обставин вважають за протилежні: театральність і автентичність... інтенсивність та іронію, несамовите утвердження крайніх почуттів з осудливим усвідомленням їхнього безглуздя” (*Dyer. Heavenly Bodies.* — С. 154). Я б додав, що манірність часто є перетворенням другої низки категорій — театральності, іронії та усвідомлення безглуздя крайніх почуттів — у першу, тож ці категорії — автентичність, інтенсивність, несамовите утвердження крайніх почуттів, — якщо вони взагалі лишаються, зберігаються у трансформованому стані. В цьому аспекті манірність, як зауважив Ендрю Рос, була провісником багатьох недавніх дискусій, присвячених сексуальній політиці: “Манірність фактично можна вважати за значно давніший, украй закодований спосіб звернення до тих питань, пов'язаних зі статевою відмінністю, до яких підступили нещодавно феміністки, які не дотримуються сутнісних поглядів” (*Ross. No Respect.* — С. 161).

Манірність інтегрує цей аспект гендерних питань з естетикою; в певному розумінні вона перетворює гендерні питання на естетичні. Спільним для будь-яких посилок на естетику є визнання, що те, що видавалося немов міметичним реалізмом, насправді є наслідком традиції, жанру, форми або якихось інших хитрощів. Для декого це момент розчарування, коли реальне, істинне та автентичне капітулюють перед штучним і вигаданим, занечищені ними. Але манірність зароджується саме серед цього визнання; вона зосереджена в точці зародження штучного з реального, культури з природи, чи, радше, там і тоді, де справжнє опускається до штучності, природа — до культури; манірність надає штучності життєвої сили, і навпаки, бо ж виводить штучне зі

справжнього і знову спрямовує його до справжнього або як справжнє. Реальність — це насолода нереальності. І пріоритет фантазії: як спадкоємець певного релігійного пориву, “модерне” сексуальне бажання намагається універсалізувати й оприроднити себе. Манірність знає і бере насолоду в тому, що бажання пов’язане з культурою, і ніколи такою великою мірою, як тоді, коли, наснажуючи сучасний стиль, хибно вважає і себе, і стиль за природні.

Манірність — це не те саме, що й гендерна інверсія, проте вона часто пов’язана з нею, і то з цілком зрозумілих причин. Як і вбирання в одяг протилежної статі, досліджене в попередньому розділі, гендерна інверсія зберігає свою суперечливість, бо начебто здійснює тільки інверсію гендерного бінарного протиставлення, а не зсуває його. Але знову: з огляду на (історичну) практику, чинити інверсію може означати ще й здійснювати зсув. Маріо М’елі цитує одного неназваного автора-гея: “Ми [геї] вимагаємо нашої «жіночості», того самого, що відкидають жінки, й *водночас* заявляємо, що ці ролі позбавлені сенсу” (*Mieli. Homosexuality and Liberation.* — С. 46). Як слід реалізована інверсія стає деконструктивним зсувом.

Отже, марно намагатися визначити гомосексуальну чутливість, спираючись на критерії традиційної чутливості: по-перше, тому, що традиційна чутливість намагалася відкинути гомосексуальну; по-друге, тому, що, поміщаючись, гомосексуальна чутливість часто намагалася підточити традиційну і в цьому процесі кидала виклик самій природі естетики, формуючи при цьому її нові, а інколи й опозиційні видозміни. Пошук природи безперечно гейської чутливості можна продуктивно переорієнтувати на дослідження обмежень естетики, як її розуміють традиційно, надто способу, яким вона, як кажуть, трансцендує соціально-політичне і яким її використовують для підтримки твердження, що дискримінація становить сутність культури³. Крім того, радше ніж шукати такої чутливості в якомусь “внутрішньому стані”, можна з набагато більшою користю ідентифікувати її десь іззовні і в зв’язку з іншими стратегіями збереження й

підточування, особливо маскарадом жіночості й наслідуванням колонізованого індивіда. Можна з'ясувати, що спільним для гомосексуальної чутливості й такого маскараду є одночасне уникання та вияв амбівалентності, що становить підпорядкування, й доведення тієї амбівалентності до точки трансгресивного прозріння і, можливо, перейменованої втечі⁴. Щодо колоніального контексту, то Гомі Бгабга стверджує, що наслідування тут — це і стратегія колоніального підпорядкування — привласнення, регулювання і реформування іншого, — і, потенційно, змога погрожувати колоніальному дискурсу внаслідок неадекватного наслідування його з боку тубільців, спосіб розкрити нормативну структуру колоніального контролю. Як таке, наслідування стає, коли пригадати незабутні слова Бгабги, “водночас і подобою, і загрозою”⁵.

Пізнання й насолода у Жана Жене

Жене, в багатьох аспектах украй відрізняючись від Вайлда, все-таки теж розхитує глибинну модель ідентичності, вдаючись до збоченої динаміки, і, можливо, набагато більшою мірою, ніж будь-який інший письменник після Вайлда. Як і Вайлд, Жене здійснює інверсію та підточує бінарне протиставлення поверхні і глибини, підтверджуючи та експлуатуючи зв'язки між парадоксальним і збоченим і спрямовуючи їх проти режимів, гетеросексуальних чи інших, які оголошують девіантне поза законом. Жене, так само як і Вайлд, створює в нерозривній єдності і анархічну насолоду, і підривне знання.

Головну рису творчості Жене колись визначив Чарлз Маровіц:

“Напевне, в одній із найразючіших гіпотез, будь-коли висловлених у драматургії, Жене вважає: єдине, що відрізняє сексуального збоченця, який маскується як священик, король чи герой, від його законного соціального відповідника, — це певна несміливість. Сексуальний збоченець переживає свої фантазії приватно, а отже,

нешкідливий, натомість згадані соціальні постаті виконують свої ролі публічно" (*Marovitz. The Revenge of Jean Genet.* — С. 173).

Така ситуація сприяє виклику, властивому збоченості, а почасти і становить його:

"Найвищий ідеал для дійових осіб у п'єсі «Балкон» полягає в досягненні такого ступеня соціального визначення, коли інші вже бажають виконувати їхні ролі. Реальність відповідає насиченості штучних вигадок, до яких удається індивід. Коли людина досягає своєї найвищої реальності, вона може правити за фантазію для якоїсь іншої людини; у страхітливому, властивому Жене перевертоті реальність і фантазія набувають однакового статусу" (с. 173).

Вони стають однакові, бо фікції Я переоцінено. Ось що каже Жене про себе: "Моя дегуманізація — це моя найголовніша тенденція" (*Genet. Our Lady.* — С. 82). Трансгресивний потяг у його творчості — це не пошук справжнього Я, а щось майже протилежне:

"Механізм був десь такий (відтоді я його використовував): на кожне звинувачення, висунуте проти мене, хоч яким воно було несправедливим, я з глибин свого серця щиро казатиму «так». Тільки-но я вимовляв це слово — або фразу, що мала таке значення, — як відчував у собі потребу стати таким, яким я був за тими звинуваченнями... Тож я справді став боягузом, зрадником, злодієм і гомиком, якого вони бачили в мені" (*Genet. The Thief's Journal.* — С. 145).

Звичайно, риси трансцендентного Я однаково зберігають свою силу: стати таким, яким його бачать інші, вимагало великої самодисципліни, "подібної до духовних вправ"; ге-рой, зрештою, прагне досягти класичної стоїчної незалежності духу, своєрідної святості (с. 146). Але ж у "Our Lady of the Flowers" ("Богородиця квітів") "жест самотності, що робить вас самодостатнім" — це не стриманість та усамітнення, а мастурбація (с. 124). Інверсія й сурогатна заміна вкрай нарцисичні, і, незважаючи на це (чи радше внаслідок

цього, бо Жене переоцінює й нарцисизм), вони виходять далеко за межі Я. Про Дівін, антигероя/героїню педераста в жіночому вбранні, в романі "Богородиця квітів" сказано:

"Її плотські втіхи ніколи не спонукали її боятися гніву Господнього, зневаги Ісуса чи підсолодженої огиди Святої Діви... бо тільки-но Дівін визнавала наявність у собі зародків цього страху (перед божественним гнівом, зневагою, огидою), як перетворювала своїх коханців на бога, який підносився вище від Господа, Ісуса і Святої Діви і якому вони корились, як і будь-хто інший" (с. 138).

Тут постаті, що правили за трансцендентне контрастне тло для світської неавтентичності, приниження й поневолення, й самі стали принижені, змушені коритися тому, що вони колись поневолювали. Уявлення про свободу й незалежність Я зазнали інверсії, і водночас їх використано задля збочення етичних і метафізичних вартостей, що їх таке Я ілюструє чи мало проілюструвати як конкретний приклад. Автентичне Я спершу заперечене, далі його відбудовано у збоченій, пародійній формі, згодом, напевне, знову заперечено, перетворено з іншого в тотожне, а потім знов у (відмінне) інше. Жене по-новому визначає своє місце в межах сповнених насильства ієрархій свого гноблення, ладнаючись безжально здійснювати їхню інверсію і збочувати їх.

Ось що він пише в романі "Богородиця квітів": "Ми, зрештою, досить знайомі з трагедією певного почуття, яке було змушене запозичити свій вияв у протилежного почуття, щоб уникнути уваги слуг закону. Воно маскується, вдягаючи шати свого конкурента" (с. 113). Таке привласнення сприяє одному специфічному різновиду трансгресивного перейменування. Як і в цьому уступі, Жене прибирає іншої подоби не тільки з погляду закону, а й інтеріоризує це маскування. Виявляється не блюзнірство, яке свідчить про священство (тобто про обмеження), а блюзнірство, вписане у священство. У церкві

"[святиницьке] кропило завжди має на собі кілька крапель води, як і член Альберто, що тугий уранці і щойно висцямся.

Склепіння і стіни каплиці Святої Діви побілені, а Діва має на собі фартух, синій, мов пойс у моряка.

З того боку, що звернений до вірного, вістар гарно опоряджений, а з боку Бога — це безладна дерев'яна конструкція, вкрита пилом і павутинням" (с. 161).

В описах кропила й фартуха, а надто вістара інтеріоризація закону (як маскування) призводить до цього блюзнірства в межах шаноби, близькості до закону, яка може знищити його ідеологічний вплив (розкривши прихований бік вістара), і то з дивною тямущою невинністю, невіддільною, хоч як дивно, від тієї близькості⁶.

Чорна манірність Джо Ортона

Джо Ортон, що так відрізняється і від Вайлда, й від Жене, однаково поділяє їхню трансресивну відданість інверсії і критиці автентичності. Його п'єса "Що бачив Батлер" (Orton. What the Butler Saw, 1969) стала своєрідною оргією одягання у вбрання протилежної статі, плутання статей та ієрархічної інверсії. Крім того, це гнівне відкидання сексуальної репресивності, підтриманої ідеологією справжньої, нормальної сексуальності, нині схваленої державними законами і авторитетом медичних фахівців. Але гнів тут знову виявляється через іронію, пародію та імітацію, а його цілість забезпечує не об'єднаний драматичний голос, а стилістична порожність, своєрідна чорна манірність. Тут, як і в славетному псуванні бібліотечних книжок, до якого вдалися Ортон і Галівел (за що їх ув'язнили), а також в Ортоновій теорії монтажу є передчуття того наслідку імітації, що його Фредрик Джеймсон назвав визначальним критерієм постмодернізму:

"Імітація, як і пародія, — це наслідування якогось особливого чи унікального стилю, одягання певної стилістичної маски, мова як мертва мова; проте це нейтральна практика мімікрії, без пародіювання остаточного мотиву, без сатиричного імпульсу, без сміху,

без того ще латентного почуття, що існує щось *нормальне*, порівнюючи з яким, те, що імітують, — радше комічне. Імітація — це чорна пародія, пародія, що втратила свій гумор” (Jameson. *Postmodernism and Consumer Society*. — С. 114).

Відмінність полягає в тому, що Ортонова імітація комічна, але так, що це скоріше ставить під сумнів, ніж припускає норму. Як зазначила Джейн Фокс, манірність пов’язана з певною чутливістю, в якій “пусте наслідування і критичне ставлення можуть співіснувати”, а отже, нагадує ту форму постмодерної пародії, яку Лінда Гатчіон назвала “повторенням зі збереженням критичної дистанції, що дає змогу іронічно сигналізувати про відмінність у самому серці схожості”. Отже, манірність теж може, прямо чи опосередковано, сумніватись у нормі, яку, на думку Джеймсона, припускає традиційна пародія. Це тільки один аспект, у якому манірність тішиться самототожною штучністю, якій інші не довіряють.

Ортонів намір полягав у тому, щоб спричинити обурення. Якби він був живий, його безперечно б утішила реакція одного провідного консервативного критика на п’єсу “Що бачив Батлер” (1969): “Ортонова страхітлива перейнятість збоченістю, що, як вважають, спричинила його смерть і задушила його дуже високий талант, отруює атмосферу п’єси. І те, що мало б бути веселою безвідповідальною дурничкою, насичується злом”⁸. Можливо, в словах Гобсона більше правди, ніж він гадав, бо п’єса — це своєрідний гейський абсурд:

[ДОКТОР] РАНС. Коли доктор Прентіс просив вас лягти як жінка, він пояснював — навіщо?

НІК. Ні.

РАНС. І вам його прохання не видалося дивним?

НІК. Ні.

РАНС. Ви допомагали іншим чоловікам у їхніх збочених безумствах?

НІК. Протягом останнього року навчання в школі я був рабом одного капрала з валійських стрільців.

РАНС. Вас ніколи не попереджали про небезпеки, пов'язані з такими стосунками?

НІК. Коли їх перевели за кордон, він прислав мені книжку "Шлях до здорової чоловічості".

Наполягаючи на довільності та вузькості гендерних ролей і на тому, що вони радше соціально приписані, ніж дані природою, Ортон висловив провідний мотив тогочасної сексуальної політики. П'єса "Що бачив Батлер" стала оргією плутаних і відмовлених гендерних ідентичностей.

ДЖЕРАЛЬДИНА [вбрана як хлопець]. Я повинна бути хлопцем. Я люблю дівчат.

РАНС. Щось я тут не дуже розумію.

ПРЕНТІС. Чимало чоловіків гадають, ніби віддавання переваги жінкам є, *ipso facto*, доказом їхньої мужності.

Одягання у вбрання протилежної статі призводить до цілковитої гендерної плутанини, а геть недоречні висловлювання доктора Ранса про божевілля, природне і "порядок речей" дискредитують вимоги психіатрії:

РАНС. Чи були ви присутні, коли доктор Прентіс неприродно використовував цього юнака?

НІК. Що там неприродного?

РАНС. Якими тривожними можуть бути запитання божевільного. (До Ніка [перебравшись дівчинкою]). Припустімо, я зробила вам непристойну пропозицію. Якщо ви погодитесь, може статися те, що загалом вважають за неприродне. А з другого боку, якщо я підступлю до цієї дитини (він *усміхається* Джеральдині [перебраній хлопцем]), мої дії можуть спричинити тільки грубе порушення порядку речей.

У 1960-х роках психіатрію почали критикувати за те, що вона стала певною формою соціального поліційного нагляду, використовуючи псевдонаукові категорії, містифікуючи соціально бажану поведінку як природу, а небажану поведінку — як результат ненормального психосексуального роз-

витку (як відступ від “Шляху до здорової чоловічості”). Ось що писав Р. Д. Ленг:

“Психіатрія дуже легко може стати технікою промивання мізків, спонукання до певної поведінки, відрегульованої тортурами, які не завдають ушкоджень... Я б хотів наголосити, що наш «нормальний» «відрегульований» стан надто часто є відмовою від екстазу, зрадою наших справжніх потенційних можливостей, і тому чимало з нас досягають завеликого успіху в набуванні несправжнього Я, пристосовуючись до несправжніх реалій” (*Laing. The Divided Self.* — С. 12; курсив мій. — Дж. Д.).

Ортон іде далі, ніж Ленг, бо його п’єси переступають визнані норми в кожній точці, проте відмовляються заступити їх “нашими справжніми потенційними можливостями”; Ленг і далі переймається справжнім Я, згніченою людською сутністю. Ортон відкидає той давно усталений вид переступу, що, попри всю щирість свого нонконформізму, відновлює втрачену моральну чистоту суспільства. Як багато сторіч тому сказав Джон Мілтон, “інколи люди, найвідоміші своєю чеснотою, чинячи переступ, найревніше дотримуються закону” (*Milton. Tetrachordon. Prose Works.* — Т. IV. — С. 75).

Важливим сучасним виявом цього погляду і яскравим прикладом того, як “модерна” сексуальність стає сурогатом релігії, щоб десь у зміненій і зсунутій формі могло зберегтися суто релігійне уявлення про чистоту, був судовий процес за звинуваченням у непристойності над романом Д. Г. Лоуренса “Коханець леді Чатерлей” (1960)⁹. На цьому процесі автора захищали на тій підставі, що він повинен був вийти за межі моральної респектабельності, щоб бути моральним на глибшому, набагато автентичнішому рівні, продиктованому особистою свідомістю”¹⁰. Навіть обурення, висловлене в сатирі, може стояти на тих самих моральних позиціях, що й порядок, якому кидають виклик, або принаймні пропонує якусь альтернативу йому. Але, як видно зі щоденників Ортона, його обурення було надто анархічним, щоб його можна було трактувати саме так. У п’єсі

“Що бачив Батлер” сексуальність, як і мова, стає зсуноютою, а отже, радикально випадковою: вона не тільки втікає від медичних та юридичних спроб визначити й регулювати її, а й дезорієнтує ці спроби.

Тож не дивно, що дехто вважав, ніби Ортонова анархічна безвідповідальність зайшла задалеко, і не тільки в тому, що він насправді робив, а й у властивій його творчості відмові протиставити усталеній моралі якусь чесну моральну альтернативу. Натомість ми бачимо тільки своєрідну злочинну чорну манірність. У статті, про яку ми згадували на початку розділу, Сьюзен Зонтаг зауважує, що манірність “розчиняє мораль. Вона нейтралізує моральне обурення, сприяє грайливості” (*Notes on Camp*. — С. 275, 280, 290). Манірність Ортона і справді витворено грайливістю, і ця манірність немов розчиняє мораль, але вона чинить це радше щоб спровокувати, ніж угамувати моральне обурення. “Жодна перша ніч шістдесятих років не була такою вулканічною, як ніч у п’єсі «Що бачив Батлер», — писав Ортонів біограф Джон Лар, а Стенлі Бакстер, що грав роль доктора Прентіса, нагадав про “войовничу ненависть” аудиторії, деякі представники якої “намагалися вискочити на сцену і вбити нас” (*Lahr. Prick Up Your Ears*. — С. 333–334).

Ворожа еротика

Як певний стиль, а ще більшою мірою як політика, трансгресивне перейменування, до якого вдавалися названі вище автори, виявилось суперечливим, надто коли воно спиралося на уславлення збоченої неавтентичності, тривожно пов’язаної з самою автентичністю, як-от у Жене. А позитивного погляду дотримувалися такі автори, як Кейт Мілет, що вбачали у збоченнях Жене підригну інверсію панівної гетеросексуальності, особливо її чоловічого компоненту¹¹. Отже, зазнавши інверсії, ці структури стали відокремлені від своєї ідеологічної легітимації; фактично сам світ нормальності, за межами якого Жене живе у вигнанні, висміяний і запереч-

чений самим процесом свого наслідування. Скажімо, жіночість Жене "є, як сказав Сартр, «ворожою еротикою», яка тішиться висміюванням і зрадою самого міфу чоловічості, якому вона начебто служить" (*Sexual Politics*. — С. 18, 349). Все це означає, що, на думку Мілет, Жене — "єдиний живий автор-чоловік із першорядним літературним обдарованням, що трансцендував сексуальні міфи нашої доби" (с. 22). І навпаки, на думку Ганса Маєра, прихильність Жене до інверсії робить його глибоко консервативним: "Книжки Жене — це пряма протилежність літератури обурення й бунту. Автор не має наміру звинувачувати чи викривати суспільство. Він щирий прихильник буржуазного порядку, а не його критик"¹². Ще критичнішими є ті, хто, як і Волтер Гейст, переконані, що Жене був пронизаний фашизмом (цит. за вид.: *Mayer. Outsiders*. — С. 225; Маєр, проте, не згоден із цим поглядом).

Безперечно, є й певне вирішальне розуміння, в якому Жене припускає те, чому він мав би кидати виклик: "Я пройнявся ідеєю власності, крадучи власність. Я відтворював відсутнього власника", — каже він у "Щоденнику злодія" (с. 129), а в одному інтерв'ю 1975 р. заявив: "Я любив би світ, і зверніть увагу на те, що саме я кажу: я любив би світ, аби він не змінювався так, щоб я міг бути проти нього" (*Gay Sunshine Interviews*. — С. 79).

Жене властива амбівалентність, яку його критики завжди інтерпретували хибно, а його захисники часто недобачали. Така амбівалентність нерідко постає в межах трансгресивного перейменування, і це одна з причин, чому вона лише іноді наближається до відвертої "правильної" політичної позиції. Розгляньмо обидва види амбівалентного трансгресивного перейменування в межах гейської культури: манірність і мачизм. Як стилі, вони дуже різні, будучи фактично справжніми альтернативами. Проте їх обидва вважали за політично небездоганні: манірність начебто за те, що вона образлива для жінок, а мачизм за те, що він начебто мавпував чоловічість, що утискувала жінок (лесбіянок і нормальних) та геїв. Захисники манірності й мачизму зазначали, що

це пародійна критика: по-перше, того, що начебто ображають (жіночість), а по-друге, того, що начебто мавпують (чоловічість). Звичайно, і гейська манірність, і гейський мачизм можуть проблематизувати і таки справді проблематизують жіночість і чоловічість, як їх розуміють традиційно. Отож Ричард Дасер стверджував, що гейський мачизм, прибираючи традиційних ознак чоловічості та "еротизуючи їх у кричуще гомосексуальному контексті, дуже нашкодив упевненості, з якою в суспільстві визначають «чоловіків» і на яку спирається їхня сила" (*Dyer. Getting over the Rainbow*. — С. 61).

В усьому своєму творі "Гендерний клопіт" ("Gender Trouble") Джудит Батлер пропонує, і то радше задля фемінізму, ніж проти нього, дуже схожий захист таких практик, як жіноче вбрання геїв, перевдягання в одяг протилежної статі і, в лесбійанській культурі, сексуальна стилізація стосунків "гевала"/"дамочки". Вона обстоює погляд, що ці практики або "принизливі для жінок, особливо коли йдеться про жіноче вбрання педерастів і перевдягання в одяг протилежної статі, або є некритичним засвоєнням стереотипізації сексуальних ролей, запозиченої в практики гетеросексуальності, особливо у випадку лесбійанських ідентичностей «гевала»/«дамочки»" (с. 137). Отже, на її думку, жіноче вбрання педераста пов'язане з потрібною відмінністю: анатомічної статі, гендерної ідентичності й виконання гендерної ролі:

"Якщо анатомія виконавця вже відрізняється від гендеру виконавця, а й те, і те відрізняються від гендеру виконання, тоді виконання припускає дисонанс не тільки між статтю і виконанням, а й між статтю та гендером, гендером і виконанням... *Імітуючи гендер, жіноче вбрання педераста неявно розкриває імітаційну структуру самого гендеру, так само як і його випадковість*" (с. 137).

Батлер властивий загальніший погляд на девіантні сексуальності, на її думку, вони пов'язані з тим самим процесом денатуралізації як пародійним підривним повторенням, що радше зсуває, ніж консолідує гетеросексуальні норми. Ця

пародія на девіантну статтю, аж ніяк не припускаючи і не схвалюючи якоїсь первісної природної сексуальності, викриває її як фікцію. Отже, “гей у своїх стосунках із нормальним чоловіком — це не копія відносно оригіналу, а радше копія відносно копії” (с. 31). Крім того, ця пародія сприяє “поширенню й підривній дії гендерного значення” (с. 33). А найбільша суперечливість пов’язана з тим, що цей аргумент був поширений на садомазохістську сексуальність, що, аж ніяк не схвалюючи “реального” насильства, притаманного суспільству, театралізує та демістифікує його.

У деяких аспектах цей аргумент відтворює для пост/модерністської політики трансгресивну естетику Вайлда і гей-ську (анти)чутливість, яку він допоміг запровадити. Він ще й нагадує стратегію жінок, які вдягали чоловіче вбрання на початку новітньої доби і для яких статева відмінність не походила від природного й божественного закону, а була створена “звичаєм”, тобто культурою. Отже, тут ми бачимо неперервність між початком новітньої доби і добою пост/модернізму, — неперервність, яку часто недобачають, зосереджуючись на відмінностях між концептуалізаціями сексуальності, характерними для цих двох періодів. Проте головні відмінності зберігаються, і це тому, що трансвеститку на початку новітньої доби не концептуалізували на основі патологічної сексуальної індивідуальності — сучасного “гомосексуаліста”, її переступ вважали, не без домішки параної, радше за соціальний, ніж за сексуальний. Зв’язки між статтю і класом були досить очевидні й на початку новітнього періоду, і якщо трансвеститка була збоченкою або здійснювала інверсію, то лиш у досексологічному значенні цих слів; вважали, що вона, байдуже, чи насправді, чи тільки в параноїдній уяві панівного, збурює всю соціальну сферу, навіть коли не йшлося про її сексуальну “орієнтацію”.

Тож коли нині доводять, що сексуально девіантне кидає виклик статевій відмінності, денатуралізуючи її через пародію, то насправді відбувається лише відродження й розвиток властивого трансвеститці на початку новітньої доби усвідомлення, що й девіантне, й відмінність — це результати

впливу культури, а не природи. Проте залишковий ефект "приватизації" сексуальності, і зокрема конструювання сексуального відступу як певної ідентичності, певної патології буття, а не різновиду поведінки, в принципі відкритого для всіх, полягає в тому, що виклик цій конструкції часто й сам лишається заручником дихотомії на публічне/приватне. Отже, якщо суть аргументу, і то цілком слушно, полягає в тому, що стаття слід розуміти радше як культуру, ніж як природу, ми бачимо, що стаття пов'язана з усіма аспектами культури, і на практиці цей аргумент дуже рідко підводиться з ліжка. Як ми побачимо згодом, шлях зі спальні пролягає крізь широку культуру, а не крізь специфічні сексуальні акти трансгресивного перейменування, — скажімо, твори Вайлда, Жене та інших, — субкультуру, з якої вони вирости і яку вони допомагають формувати і трансформувати.

Передусім тут слід розглянути ще одне заперечення: невже справді девіантні ідентичності та сексуальності знеприроднюють завдяки театральній пародії так прямо, як часом припускають? Лео Берсані гадає, що ні, принаймні там, де йдеться про манірність і гейський мачизм. Він визнає потенційно підривний вимір манірності, який, проте, невіддільний від набагато проблематичніших та амбівалентних відносин і з жіночістю, і з жінками:

"Властива чоловікові-гомосексуалісту пародія на певну жіночість, що, як доводять інші, сама по собі може бути розвиненою соціальною конструкцією, — це і спосіб вияву ворожості до жінок, яка, напевне, уражає кожного чоловіка (і яку чоловіки-гетеросексуали виражають, звичайно, безмежно огиднішими й набагато ефективнішими способами), і, як можна було б подумати, вдавшись до парадоксу, засіб деконструкції того образу для самих жінок... Чоловік-гомосексуаліст, що вдає жіночку, десублімує й десексуалізує той тип жіночості, який прикрашають кінозірки, що їх він таким чином лагідно вбиває своїм стилем".

Щодо підривних претензій гейського мачизму Берсані висловлює ще більший скепсис, бо вважає, що він пов'язаний не з пародійним відкиданням звичайного мачизму, а з глибо-

кою повагою до нього. Але головне полягає в тому, і це нагадує нам про Жене, що Берсані нерозривно пов'язує виклик із певною амбівалентністю: якщо чоловіки-гомосексуалісти загрожують чоловічій гетеросексуальній ідентичності, це стається не тому, що вони пропонують дистанційовану пародію на ту ідентичність, а тому, що "з глибин їхньої майже божевільної ідентифікації з нею вони ніколи не перестають відчувати приваб її порушення" (Is the Rectum a Grave? — С. 208–209; курсив автора). Берсані доходить до цієї позиції, бо вважає, що гомосексуальна чоловіча сексуальність дає змогу збагнути сексуальність *per se*, яку гетеросексуальна культура має нещадно придушувати (див. вище, розділ 17).

Культурна динаміка трансресивного перейменування дає зрозуміти, як можуть бути слушними обидві позиції: ідентифікація і бажання можуть співіснувати з пародійним підточуванням, бо культура не зводиться до конкретних бажань індивідів, які належать до неї, — бажань, що, хай там як, значно різняться між собою, — і навіть ще меншою мірою зводиться до "істини" самого бажання. Гейська культура почасти конституйована саморефлексійною, іронічною репрезентацією самого бажання, і гомосексуального, і звичайного, а також об'єктів бажання, знову-таки, і гомосексуального, і звичайного. Особливо слушним це твердження є тоді, коли йдеться про зв'язок із чоловічістю. В одному гейському середовищі можна виявити й ідентифікацію з чоловічістю, й бажання її, і пародії на неї. Серед багатьох інших речей гейські *субкультури* (на відміну від ілюзорної "істини" унітарного гомосексуального *бажання*) містять ці всі три аспекти, які іноді годі розрізнити. І якщо ці субкультури дискредитують будь-яке уявлення про головне або унітарне гейське бажання, вони водночас становлять і вирішальну стартову передумову трансресивного перейменування. Ба більше, вони допомагають конституювати його. Саме тому трансресивне перейменування не слід розуміти на основі окремих трансресивних актів, які "досягають успіху" чи "зазнають невдачі" в певному безпосередньому розумінні. Перейменування — це опозиційна практика, яка є ще й позицією, і мовою (чутливістю?), що постійно інтерпретує

та по-новому репрезентує всі сектори культури, зокрема її панівні та підпорядковані елементи, її як традиційні (наприклад, гетеросексуальні), так і девіантні (наприклад, гомосексуальні) ідентичності. Батлер звертає увагу на важливість *повторення* у процесі опору і трансформації: "Завдання полягає в тому, щоб... повторювати і завдяки радикальному поширенню гендерних уявлень *зсувати* самі гендерні норми, які уможливають повторення" (Gender Trouble. — С. 148). Звичайно, але цей зсув може статись, якщо він є ще й боротьбою в репрезентації й за репрезентацію, зокрема репрезентацію повторення як презентації по-новому/інверсії/зсуву норми. Одне слово, й далі слід конструювати як таке зсувне повторення. В цьому процесі й переступ, і норма репрезентовані по-новому. А це, аж ніяк не будучи обмеженням (переступ припускає, а отже, і схвалює норму, якій він суперечить), є однією з передумов руйнування норми.

Трансресивне перейменування завжди лишатиметься суперечливим, навіть тільки через те, що воно порушує бентежні питання, пов'язані з самим бажанням, роблячи його глибоко соціальним, а отже, ставлячи не менш бентежні питання про культуру, репрезентацію й соціальний процес. З іще більшою силою це виявляється тоді, коли, як я вже доводив, говорячи про гомосексуалізм, так багато вимірів культури були зсунуті і/або згущені, утворивши ідентичність переступника. Але в такому разі з позиції підпорядкованого немає жодного переступу, який не був би суперечливим; суперечливість — це фактично неминучий наслідок виклику, позбавленого сили.

Думки про трансресивне перейменування

Розгляньмо дві подібності: першу — між двома постструктуралістами, чий доробок у більшості інших аспектів несумісний, а другу — між постструктуралізмом і пост/модернізмом. Ось що пише Фуко:

“Правила самі по собі порожні, пронизані насильством і незавершені; вони знеособлені, і їх можна використати для будь-якої мети. Успіхи в історії належать тим, хто спроможний захопити ці правила, стати на місце тих, хто використовував їх, *надати собі іншої подоби, щоб збочити їх, здійснити інверсію їхнього значення і спрямувати їх проти тих, хто спершу накинув їх... щоб подолати правителів їхніми власними правилами*” (Language, Counter-Memory, Practice. — С. 151; курсив мій. — Дж. Д.).

А ось в іншому місці:

“Немає жодних владних відносин без опору; опір набуває ще більшої реальності та сили, якщо формується саме там, де здійснюються владні відносини; опір владі не повинен з’явитися звідкись-інде, щоб бути реальним, і він аж ніяк не зазнає краху внаслідок того, що є співвітчизником влади. Він ще міцніше утверджується, перебуваючи в тому самому місці, що і влада” (Power/Knowledge. — С. 142).

А тепер порівняймо Фуко з Деридою:

“Наш дискурс незнищенно належить до системи метафізичних протиставлень. Розрив із цією структурою належності можна проголосити тільки завдяки певній організації, певному стратегічному заходові, що, перебуваючи в межах сфери метафізичного протиставлення, використовує силу цієї сфери, щоб повернути її власні військові хитрощі проти неї, й витворює силу розпаду, яка сама собою поширюється по всій системі, вкриваючи її тріщинами в усіх напрямках і цілковито обмежуючи її” (Writing and Difference. — С. 20).

А тепер порівняймо і Фуко, й Дериду з Бодріаром:

“Певну систему можна скасувати, тільки довівши її до гіперлогіки, присилувавши її до надмірного функціонування, яке буде еквівалентом брутальної амортизації...”

Пародія і парадокс: якраз унаслідок самої своєї інерції на шляхах, що їх проклало перед масами соціальне, ці маси виходять за межі його логіки та його обмежень і знищують усю споруду соці-

ального. Деструктивна гіперсимуляція, деструктивний гіперконформізм... усе це має подобу переможного виклику, і ніхто не може виміряти сили цього виклику...

Нині йдеться саме про це, про вже близьку, неминучу конфронтацію між мовчазною більшістю і накинутим їй соціальним, про цю гіперсимуляцію, що посилює симуляцію і знищує її відповідно до її власної логіки — і не в якійсь класовій боротьбі, і не в молекулярній мішанині меншин, що розривають бажання. Ця революція... відбувається завдяки інерції, а не внаслідок якоїсь нової й радісної негативності" (In the Shadow of the Silent Majorities. — С. 46–47, 47–48, 49).

Трансгресивне перейменування — це повернення до чогось і збочення його здебільшого, якщо не винятково, завдяки інверсії та зсуву. Таке уявлення видається дивним: хіба переступ, трансгресія — це не визволення від чогось, не рух за його межі; прорив, можливо, навіть прогрес? Як ми бачили, говорячи про Жида, навіть у секуляризованій філософії переступу рясніють метафори трансцендентності. Тож, коли порівняти, уявлення про повернення до чогось або у щось видається регресивним, буквально реакційним. Проте трансгресивне перейменування привласнює реакцію для опору, заступаючи таким чином незалежність діяльності.

Трансвеститки на початку новітньої доби і пост/модерністська гомосексуальна (анти)чутливість вказують на деякі методи, в яких трансгресивне перейменування зберігалось набагато довше, ніж був модним постмодернізм¹³. Звичайно, є й інші методи: таке перейменування здійснювалось і завдяки мінімалістському збоченню, наприклад, повному спотворенню внаслідок мінімальної зміни, як-от, скажімо, коли любитель вуличних графіті замальовує чорним один зуб на щиті, що рекламує зубну пасту, або ось приклад зі стінгазети: "Краса — це радість щічна", де різниця полягає всього в одній-єдиній зміненій літері. Крім того, були й набагато мудрованіші збочення, які пародіювали витонченість високого мистецтва: Джо Ортон і Кенет Галівел псували бібліотечні книжки, Дюшан прималював вуса "Моні Лізі".

Головним засобом трансресивного перейменування є фантазія, але, знову-таки, не так фантазія про трансценденцію, як внутрішньо збочене, трансресивне переупорядкування традиційної протилежності фантазії — земного життя. Розмарі Джексон, безперечно, слушно нагадує нам, що “фантазія не... трансцендентальна. Вона пов’язана зі здійсненням інверсії елементів цього світу, перекомбінуванням його конститутивних рис”. Фантастична література “не так запроваджує щось нове, як розкриває все те, що потрібно приховувати, якщо світ має бути затишно «пізнаним»... Як свідчить сам термін «паравісь», фантазія пролягає поряд із віссю реального... Цей простір, на думку Фрейда, — це простір прихованого бажання” (*Jackson. Fantasy.* — С. 8, 65; див. також с. 78). Джексон цитує Фрейдову думку, що до нового й незнайомого треба додати щось таке, що зробить його моторошним; це щось — “ані щось нове, ані чуже, а щось знайоме і давнє, щось утверджене у психіці й відчужене від неї внаслідок процесу згнічення” (с. 66).

Фантазія й сама може бути своєрідним трансресивним перейменуванням, що припускає радикальну нечистоту всякої ідентичності, не роблячи винятку і для ідентичності переступника. Фантазія теж знає про нечистоту трансресивного бажання, а найбільше, мабуть, про нечистоту панівних форм ідентичності, нехай ці форми будуть білі, гетеросексуальні чи які завгодно інші. Сама нечистість, яку намагається трансцендувати радикальний гуманіст, і то тільки на те, щоб із відчаєм знову знайти її в самому осередді свого буття, — ця нечистість становить для фантазії трансресивного перейменування не причину її невдач, а матеріал, над яким вона працює. Почасти це є неминучим наслідком того, що гендер конструйований соціально. Як зауважували чимало спостерігачів, визнання, що гендер конструйований саме так, спонукає до висновку, що його можна змінити. Набагато рідше визнають, — або, якщо визнають, розглядають (і тут Берсані становить прикметний виняток), — що, коли гендер — соціально конструйований, то *таким самим є й бажання*. Бажання підтримує те саме репресивне

конструювання гендеру, якого ми хотіли б позбутися. Бажання за самою своєю "природою" пронизане соціальним. Саме це активізує підривний потенціал пародійного повторення, але це ще й означає, що пародія здебільшого буде вражена тією амбівалентністю, про яку я вже згадував, і почасти внаслідок цієї амбівалентності хитатиметься між політичним і анархічним.

Визволення бажання від гноблення не є — і ніколи не може бути — питанням відновлення або повернення того бажання (індивідуальності), що існувало до дискримінації. Якщо гноблення уявляти як викривлення Я, тоді можна було б гадати, що результатом скасування гноблення буде Я, що відновлює свою природну невикривлену форму. Але, навіть припускаючи, по-перше, що гноблення справді було скасоване, по-друге, що ми можемо говорити про той час і знаємо його, коли бажання завжди було вільним, а по-третє, що ми, вкладаючи у слова певне значення, можемо говорити про "природне" або "визволене" бажання (а моя аргументація сумнівається в усіх цих трьох припущеннях), — тож навіть припускаючи це все, *визволене бажання однаково завжди відрізнятиметься від свого відповідника, що існував до гноблення*. Воно міститиме в собі історію цього гноблення, і то не конче як таку, що позбавляє бажання сили (хоч і може), а як саме бажання. Кожне бажання містить у собі свою історію, і бажання експлуатованого та пригнобленого не меншою мірою, ніж бажання експлуататора і гнобителя. Проте в кожному випадку по-різному. Саме це й буде темою наступного і останнього розділу цієї книжки. Твердження, що історія сексуального гноблення завжди міститься в сексуальному бажанні пригнобленого, і найвиразніше — у формі самогноблення, є визнанням трагедії. В цьому й полягає істина, а також у твердженні, що в західній культурі "трагічне бачення" було одним з наймогутніших способів обмежувати і сублімувати бажання. Але ніколи цілковито: повертаючись до свого бажання, збоченець знає, як прочитати зосереджену в ньому історію. Зокрема й історію гетеросексуальності, навряд чи відому їй самій.

Примітки

¹ Тут можна пригадати, що існували навіть ще цікавіші варіанти аргументів про зв'язок між гомосексуалізмом і модернізмом. Дехто в XIX ст. вважав, що нова доба, принісши з собою пару, швидкість, електрику, "неприродне" існування міст і т. ін., захочувала декаданс і виродження, що почасти були наслідком капітуляції перед тією добою. Мос писав: "На думку багатьох лікарів, а також расистів, відступи від норми були спричинені капітуляцією перед модернізмом"; дехто вважав, що "вібрації модернізму" призводять до гомосексуалізму (*Mosse. Nationalism and Sexuality.* — С. 136).

² Зокрема див.: *Altman. The Homosexualization of America.* — Розд. 5, "Народження гейської культури"; *Bronski. Culture-Clash.* — *Passim.*

³ Пов'язування гомосексуальної чутливості з культурною політикою спонукає й до розгляду вирішальних питань про те, чи можуть вони діяти в межах якогось реформістського бачення і чи породжують вони якесь набагато радикальніше бачення. Див.: *Bronski. Culture-Clash*, особливо с. 38–39, 197 seq., 213–214.

⁴ Про маскарад і жіночість див.: *Riviere. Womanliness as Masquerade; Irigaray. This Sex Which is Not One* (Айріґерей досліджує й жіночість у зв'язку з наслідуванням); *Heath. Joan Riviere and the Masquerade; Modleski. Femininity as Mas[s]querade; Ross. No Respect.* — Розд. 5, "Uses of Camp", особливо с. 161; *Butler. Gender Trouble*, особливо с. 46–54 (там є і сповнене глибоких думок обговорення зв'язків між маскарадною жінкою і гомосексуальним чоловіком).

⁵ *Bhabha. Of Mimicry and Man.* — С. 199; див. також: *Bhabha. Sly Civility.*

⁶ Розробляючи свою теорію, — мовляв, певну систему можна скасувати, тільки спонукавши її до гіперлогіки, Жан Бодріяр говорив про те, як "маси" виявляють "облудну вірність законові, створюючи, зрештою, подобу (яка не піддається викриттю) пасивності й покорі... подобу, яка, своєю чергою, скасовує закон, що керує масами" (*Baudrillard. In the Shadow of the Silent Majorities.* — С. 33, 46). Про Жене можна було б сказати, що він розвинув потенціал такої стратегії, і то способом, який наперед засвідчив безглуздя свого узагальнення, тобто поширення на всі "маси".

⁷ Слова Гатчіон цит. за вид.: *Feuer. Reading Dynasty: Television and Reception Theory*. — С. 455–456.

⁸ Гаролд Гобсон у газеті "Christian Science Monitor", 19 березня 1969 р., маючи на увазі те, що Ортона побив до смерті його коханець.

⁹ Див. також: *Sinfeld. Who was Afraid of Joe Orton?* — С. 268–271.

¹⁰ Докладне обговорення процесу над цим романом у зв'язку з такими аспектами див. у моїй статті "The Challenge of Sexuality".

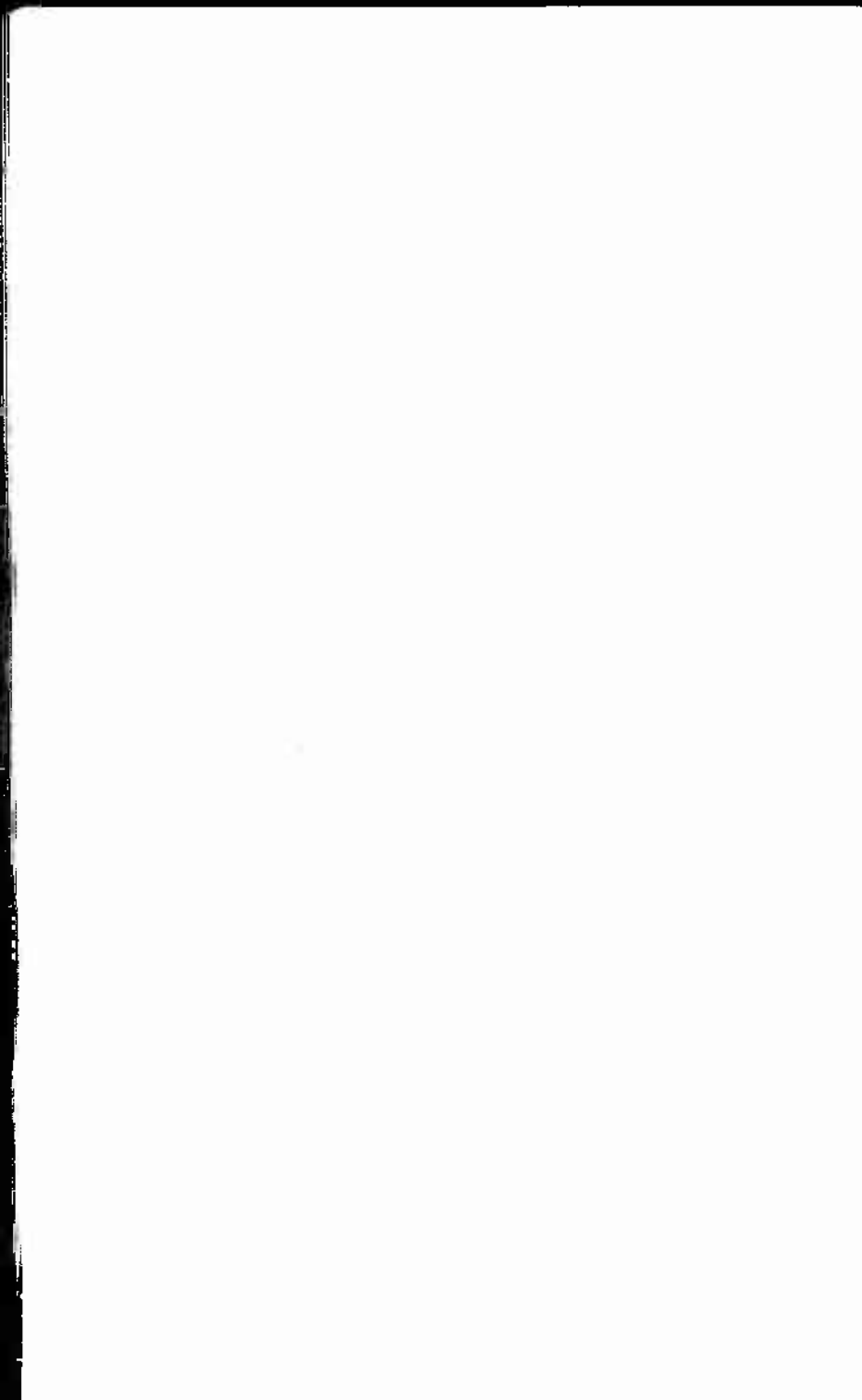
¹¹ *Millett. Sexual Politics*, особливо с. 16–22 і розд. 8 (є й укр. вид.: *К. Мілет. Сексуальна політика*. — К.: Основи, 1998); про інші феміністичні ототожнення з творчістю Жене див.: *Cixous. Sorties*. — С. 97–98, 255–256; *Violette Santellani. Jean Genet's The Miracle of the Rose*. — С. 95–97.

¹² *Mayer. Outsiders*. — С. 255; набагато прозірливіший і корисніший вступ до творчості Жене див. у вид.: *Adams. The Homosexual as Hero in Contemporary Fiction*. — С. 182–205.

¹³ Якщо трансгресивне перейменування постає нині як один з вимірів пост/модернізму, його не слід обмежувати пост/модернізмом — і в історичному аспекті, і в політичному. Скажімо, Фредрик Джеймсон говорить про використання своєрідного перейменування *проти* постмодернізму, про спробу зруйнувати його "гомеопатично" його власними методами — "працювати над розпадом імітації, використовуючи всі інструменти самої імітації, й відновити певне справжнє історичне розуміння, використавши інструменти того, що я назвав сурогатами історії" (Regarding Postmodernism. — С. 19).

Частина ІХ

**ЗА МЕЖАМИ
СТАТЕВОЇ ВІДМІННОСТІ**



Розділ 21

Бажання і відмінність

У розділі 17 я розглядав, як був конструйований гомосексуалізм у теоріях статевої відмінності. Дотримуючись породженого анатомією гетеросексуального структурованого всеохопного дуалізму, ці теорії могли розуміти гомосексуалізм тільки як відкидання самої тієї відмінності, яку вважали за фундаментальну для соціальної, психічної та сексуальної організації. Водночас їхнє наполягання на іншості виявилось невіддільним від страху перед тототжним (або найближчим) і відкиданням його. Крім того, ці теорії одна за одною або недобачали, або активно забороняли еротику інших видів відмінності; як зауважив Менді Мерк, у таких теоріях “жодна негенітальна відмінність (расова, класова, вікова тощо) не могла означати такої цілковитої іншості, і жоден подібний до геніталій об’єкт не може бути легітимно еротизований” (*Merck. Difference and its Discontents.* — С. 5–6). Але, звичайно, такі відмінності завжди були еротично наснажені, і то не найменшою мірою і в лесбійській та гейській культурах.

То, можливо, статеву відмінність слід заступити культурною відмінністю? Така заміна не може бути цілком нормальною: адже спроба здійснити її була б пов’язана з чимось близьким до плутання категорій. Це припущення необхідно дослідити, а не думати, ніби уявлення про відмінність радше як про культурну, ніж статеву, і більше з’ясовує, і дає нам більшу свободу. Хоч яким привабливим видавалося це твердження в недавні роки, форма, в якій його висловлювали, пов’язана з чималими труднощами. Але найважливіше те, що антиісторичний, здебільшого теоретичний наголос на культурній відмінності зберігає свою обмеженість. Як

сказала Аня Лумба, у зв'язку з колоніальними дослідженнями, "нехтування історії, пов'язаної з непідпорядкуванням тубільців, або знецінює, або романтизує це непідпорядкування, або, ще гірше, має тенденцію сприймати колонізованих індивідів через лінгвістичні та психоаналітичні теорії, які, принаймні для декого з нас, лишаються підозрілими й проблематичними, пронизаними етноцентричними припущеннями, перенесення яких на всіх підпорядкованих неприйнятне" (*Loomba. Overworlding*, цит. за рукописом).

Утопічні відмінності

Жодні міркування про культурну і/або расову відмінність ніколи не повинні нехтувати простою негативністю, злом і приниженістю, із якими розуміли "іншого" протягом усієї історії. В затінку цієї історії тим більше треба оцінювати те, як прогресивні рухи нашої доби спонукали дивитись на світ по-іншому, і почати по-справжньому ідентифікувати відмінність іншого: "Наголос на неперервності, уславлення відмінності та розмаїття, утвердження плюралізму, на відміну від редукційних єдностей, — саме ці ідеї надихали майже все покоління літературних критиків і критиків культури" (*Mohanty. Us and Them*. — С. 56–57). Такі критики спробували інтерпретувати чи репрезентувати іншого способом, що не повторює згнічення та поневолення, властивого традиційним способам такої інтерпретації (с. 58). Одним доречним прикладом тут буде уславлення відмінності, до якого вдається Ролан Барт, і то такої великої фактичної відмінності, що вона кінець кінцем підточує саме згнічення, витворюючи концепцію бажання, в якій буде, наприклад, не гомосексуалізм, а гомосексуалізми, "множина яких спантеличить будь-який конституюваний, зосереджений дискурс" (*Roland Barthes*. — С. 69). Аж ніяк не будучи підтримкою дискримінації, надмір відмінності знищить самі умови її існування.

Приклад із гомосексуалізмом тут не випадковий, бо “збочене” бажання посідає центральне місце у важливих теоріях Барта про відмінність і текстуальність. Як і Вайлд, Жид та інші, Барт використовує збочене бажання, щоб надихати й жити свої естетичні та лінгвістичні теорії, і то на основі мови та мистецтва, які почасти визначають ці стратегії. У своїй вступній лекції Барт уявив собі утопічну множину мов, на які він буде спиратися *“відповідно до істини бажання”*:

“Свобода — це розкіш, яку кожне суспільство повинне дозволити своїм громадянам; мати стільки мов, скільки є бажань, — це утопічна пропозиція, бо жодне суспільство ще не готове дозволити плюралізм бажань. Тобто певна мова, хоч яка вона є, не буде пригноблювати іншу; тобто індивід без докорів і без гноблення може знати благословення мати у своєму розпорядженні два різновиди мови; тобто він може говорити тією або тією мовою, відповідно до своїх збочень, а не відповідно до закону” (Selected Writings. — С. 467).

З такої позиції сексуальність починають розуміти відносно — не як стосунки в межах статевої відмінності, а як стосунки між сексуальним і несексуальним, як їх уявляли собі давніше і як на них тепер можуть дивитися радикально по-іншому. Відвоювання більшого простору для сфери несексуального пов’язане з прогресивною сексуальною політикою. Проте мета нині не конче полягає в тому, щоб визволити сексуальність (сексуальний потяг), а в тому, щоб еротизувати соціальне, водночас визволивши його з лещат сексуальності, надто вираженої в ідеології статевої відмінності. Такі теорії зазнавали цілком слушної критики за їхні утопічні та романтичні нотки, а також за те, що в них інколи відчувається відлуння якогось пост-Фройдового варіанта поліморфно збоченого або ж вони покликаються на нього. І знову, культурний контекст становить головну відмінність: привласнення романтичного, утопічного й поліморфного тим, що доти було маргінальним, а водночас і демонізованим, і згніченим з боку центру, й інтеріоризованим як таке

на периферії, має зовсім інші наслідки, ніж, скажімо, якась набагато загальніша (пост/модерністська?) теорія, що "все йде куди завгодно". З одного боку, Бартів збочений погляд на відмінність актуалізує іншу історію, в якій немає просто надавання привілеїв маргінальному; парадоксально збочені взаємовідносини між мовою і периферією, завдяки яким маргінальне (периферійне) повертається до центру, і то так, що при цьому руйнується саме бінарне протиставлення центру і периферії, позначене в даному випадку, коли Барт заступав на посаду професора, лекцією про значення збоченості перед лицем мови.

Бартове бачення інколи має щось спільне з пост/модернізмом. "Постмодерністське пізнання, — каже Жан-Франсуа Ліотар, — вдосконалює нашу чутливість до відмінності і зміцнює нашу спроможність толерантно ставитись до несумірного" (*Lyotard. Postmodern Condition*. — С. XXV). Це чемний варіант того, як слід пов'язуватися з "іншим"; це те, на що сподіваються пост/модерністи, на відміну від негативного, параноїдного, пронизаного страхом пов'язування з іншим, що породжує (наприклад) жінконенависть, гомофобію, расизм і ксенофобію. І його слід палко жадати, як протитрути від таких явищ. Окрім того, що це вже не так просто, бо постмодернізм ускладнює і *критика* цього іншого, тобто негативні способи пов'язування з іншим, саме цей критик ставить діагноз їхнім соціальним та психічним економікам. У цьому процесі жінконенависник, расист і гомофоб, замкнені в негативному страху перед своїм власним іншим, стали як *такі* негативними іншими постмодернізму. Мабуть, інакше, по-іншому не може й бути. Я тільки хочу поставити перед початком обговорення культурної відмінності одне прикре запитання: у світі, який ми маємо, чи можливо для нас — для будь-кого з нас — не мати принаймні якогось нижчого іншого? Це запитання, яке слід поставити тепер, бо, коли дотримуватися теоретичних уявлень, утвердження відмінності стало майже новою ортодоксією. Засторога Моганті, мовляв, його уславлення може бути пов'язаним із сентиментальним співчуттям, що приховує набагато

фундаментальнішу байдужість, вельми вчасне¹. Доречний і скептицизм Гомі Бгабги з приводу того, як теорія культури використовує уявлення про “іншого” для деконструкції “епістемологічного «краю» Заходу”; проблема полягає в тому, що “«іншого» називають, цитують, створюють, висвітлюють, упаковують, дотримуючись стратегії наступу—відступу періодичного просвітництва”, і водночас він утрачає “свою спроможність позначати, заперечувати, започатковувати своє «бажання», розщеплювати свій «знак» ідентичності, засновувати свій власний інституційний та опозиційний дискурс”. Іншість, навіть якщо й утверджена, водночас і відкинута (The Commitment to Theory. — С. 16).

Цікаво, що гомосексуалізм навряд чи був реабілітований як певна реальна відмінність у межах тих гетеросексуальних дискурсів (і тими дискурсами), що доти зображували його як негативне інше. Прогресивні люди охоче приберуть частину ганебного тавра з гомосексуалізму і часто визнавали наявність гомосексуального компонента в гетеросексуально ідентифікованому. Але це типове, водночас і чесне, й ухильне визнання тривожної присутності/відсутності. Коли сказати відверто, гомосексуалізм, щоб його можна було ідентифікувати позитивно, здебільшого розчиняли в гермафродитному². Або навпаки, на гомосексуалізм могли покликатися, щоб ослабити несхитні гендерні ідентичності в межах гетеросексуальності: чоловікам дозволено мати певний “жіночий” компонент, а жінкам (хоча не так часто) — певний “чоловічий” компонент. Але такі визнання “іншого” гендеру здебільшого роблять задля утвердження повнішої, заокругленішої гетеросексуальної ідентичності. Елен Сісу в цьому аспекті виняток, і цікаво, що вона стала цим винятком, майже вивернувши навиворіт натхнене психоаналізом пояснення гомосексуалізму як пов’язаного зі страхом перед відмінністю (бажанням) тотожного. Навіть попри те, що гомосексуалізм як *такий* лишається приглушеним, увібганим до категорії “інша бісексуальність”, його тут все-таки, вочевидь і як виняток, ідентифіковано як *творчу* іншість:

“Це не означає, що для того, аби творити, ви повинні бути гомосексуалістом. Проте неможливий жоден *винахід*, чи то філософський, чи поетичний, без щедрої присутності в індивіді, що здійснює винахід, іншого, відмінного... Немає винаходу іншого Я, немає поезії, літератури без певної гомосексуальності (отже, взаємодії з бісексуальністю), що кристалізує в мені мою ультрасуб’єктивність” (*Marks, de Courtivron* (ред.). *New French Feminism*. — С. 97).

Бажання відмінного

Мала кількість таких позитивних концепцій гомосексуалізму в межах іншості або у зв’язку з іншістю стає ще очевиднішою, якщо пригадати, що гомосексуалісти були серед тих, хто буквально (а не метафорично чи теоретично) перейняв культурну й расову відмінність “іншого”.

Кобена Мерсер та Ісаак Джульєн слушно наголошують, що труднощі, які виникають при поєднанні раси й сексуальності, є тим, про що “дехто просто не хоче говорити”³. Ще менше людей ладні говорити про конвергенцію гомосексуалізму і раси, а ті, хто говорив, часто робили це на основі расистських і/чи гомофобних поглядів, і то, як доводять Мерсер і Джульєн, навіть ті, хто належить і до негритянської, і до гейської спільнот.

Конструктивне, навіть якщо й коротке обговорення проблематичної конвергенції раси і гомосексуалізму можна знайти в піонерському дослідженні двадцятип’ятирічної давності Деніса Альтмана “Гомосексуальне гноблення і визволення”. Альтман добачає зв’язки між гнобленням негрів і гнобленням гомосексуалістів: адже обидві ці категорії вразливі до інтеріоризації свого гноблення. Він зауважує, що особливо в Америці завжди існував сильний міжрасовий гомосексуальний потяг, не так обмежений соціальними бар’єрами, як гетеросексуальні потяги; “сама прихованість і незаконний статус гейського світу спонукали до його більшої інтеграції, незважаючи на лінії расового поділу”. Проте він відмовляється сентименталізувати цей зв’язок, визнаючи, що білі гомосексуалісти не конче були меншими расис-

тами, ніж білі гетеросексуали⁴, і що міжрасовий гомосексуальний потяг міг бути для обох сторін радше наслідком, ніж відкиданням гноблення. Альтман висловлює думку, що “негри були водночас і сприйнятливіші, й ворожіші до гомосексуалізму”, і ця ворожість часто набувала крайніх форм, як-от у випадку сумнозвісного нападу Елдріджа Клівера на Джеймса Болдвіна (*Altman. Homosexual Oppression*, особливо с. 192–207). Попри таку тяжку історію, інколи формувались і важливі об’єднання. Гомосексуальний рух багато чого навчився з негритянського аналізу й негритянського політичного досвіду, тож 1970 р. Г’ю Ньютон, співзасновник партії “Чорна пантера” уже міг вітати союз із жіночим і гомосексуальним рухами. Завдяки цьому “Чорна пантера” стала першою значною радикальною групою, яка визнала визволення геїв за слушну політичну вимогу, хоча це породило й неприємну реакцію з боку деяких членів його власної партії: “Може, я висловлюю деякі свої упередження, коли кажу, що «навіть гомосексуаліст може бути революціонером». Якраз навпаки, можливо, гомосексуаліст є чи не найбільшим революціонером. (Newton, цит. за вид.: *Altman. Homosexual Oppression*. — С. 204; див. також слова Жене у вид.: *Leyland. Gay Sunshine Interviews*).

Нині знову визнано слушність цієї темної маргінальної історії конвергенції расових питань і гомосексуалізму. Джонатан Резерфорд виявив щось напрочуд близьке до культурної політики в Британії у 1990-х роках, дізнавшись про міжрасові ідентифікації Лоуренса з Аравією сімдесятирічної давнини: “Його ідентифікація з рабами та їхньою культурою змістила відцентровану позицію його ідентичності як білої людини. Ця подія — переконливий образ того, як постмодерністський світ кидає виклик значній частині нашої впевненості в наших культурних, сексуальних і політичних ідентичностях” (*Rutherford. Identity*. — С. 9). Резерфорд цитує слова самого Лоуренса з твору “Сім стовпів мудрості”, де письменник сповіщає, що ця ідентифікація “позбавила мене мого англійського Я й дала змогу подивитися на Захід і його традиції новими очима: для мене вони стали

знищені”⁵. Прикметно, що Резерфорд не згадує про гомосексуалізм Лоуренса, дарма що він, як довела Кая Сілвермен, становить вирішальну детермінанту в усіх цих процесах. Сілвермен досліджує те, як гомосексуалізм Лоуренса сприяє еротичній ідентифікації, яка сама по собі є вирішальною для його психічної участі в арабському націоналізмі; те, як він фактично відкрив себе в іншому. А загалом випадок із Лоуренсом стає нам за приклад, який нагадує, що ми зобов’язані “завжди підходити до історії крізь заломлені бажання та ідентифікації і невідступно інтерпретувати расу й клас у зв’язку з сексуальністю” (*White Skin, Brown Masks*. — С. 4, 10, 12).

Це твердження надто слушне тоді, коли йдеться про таких авторів, як Барт і Жене, а ще до них — як Вайлд і Жид, що, аж ніяк не підпорядковуючи свою незаконну сексуальність своїй радикальній політиці чи радикальній естетиці, активно підживлювали їх тією сексуальністю. Звичайно, така діяльність і тоді, й нині пов’язана з ризиком. З вигідної позиції так званого постлібералізму ми тільки занадто добре знаємо про політичну сліпоту сексуального бажання і про те, якою небезпечною може стати сексуальність, коли зробити її першорухом якогось політичного бачення. В принципі ці слова слушні щодо будь-якої сексуальності. Але — прикметна річ! — ті автори дуже рідко, якщо взагалі коли-небудь, обстоюють їх. Можна, правда, доводити, що вияви сліпого сексуального радикалізму, коли сексуальність перетворюють на політичний першорух, мають тенденцію бути здебільшого гетеросексуальними, або, як-от у випадку Вільгельма Райха, відверто гомофобними⁶. А від Вайлда, Жида, Барта та інших ми навчилися, що політика в традиційному розумінні, яка нехтує сексуальним бажанням, буде, цілком можливо, не менш небезпечною, ніж політика, яка перетворює те бажання на першорух, — навіть чи надто за доби, що настала після руху за рівноправність. Крім того, було б неточно говорити, ніби вони запровадили сексуальність у політику (вона завжди була там), бо девіантне бажання радше принесло з собою інший вид політичного знан-

ня, а отже, й чинить свій відмінний вплив і на бажання, й на політику.

Бажання і незвичайність

1920 р. Жид пригадував, як він гуляв вулицями Біскри з доктором Бурже з Лозани. Докторові не подобалося те, що він бачив. “Молодь тут слід виховувати так, щоб прищеплювати їй огиду до розпусти!” — перейнявшись відразу, вигукнув цей гідний чоловік. Жид у своїй відповіді чудово, навіть якщо неусвідомлено, спростував характерний для тих, хто дотримується статевої відмінності, погляд на гомосексуалізм як на соліпсичне відкидання іншого: “Як мало він знав людське серце! Принаймні моє... Дехто закохується в тих, хто такі, як вони, інші — в тих, хто відрізняється від нас. Я серед останніх. Незвичайність приваблює мене не меншою мірою, ніж знайоме відштовхує” (If It Die. — С. 253). Через сімдесят років Майкл Карсон, пишучи про своє власне гомосексуальне бажання, спрямоване на расово іншого, висловив близьке почуття, хоча тепер уже з промовистою, можливо, необхідною і безперечно вирішальною різницею: “Мене завжди сексуально приваблювали чужинці. Чужинці для мене становили відмінність, що зворушувала мене так, як ніколи не зворушувала та статева відмінність” (Carson. Home and Abroad. — С. 44; курсив мій. — Дж. Д.).

Але, можливо, таке уславлення екзотичного з погляду культури і раси іншого — це просто відповідь на расистську демонізацію іншого? Дуже можливо, і заувага Майкла Карсона, який пояснював, що повело його за кордон у пошуках іншого, засвідчує, як те уславлення могло поділяти стереотипи демонізованого:

“Чого мені бракувало, то це іноземного акценту, мигдалевих очей, прямого або крученого чорного волосся, м’язистої статури, голови, набитої складними абетками, чуття ритму, жалісливої історії рабства та гноблення і масивного члена, хоч і не конче в названому порядку” (Home and Abroad. — С. 44).

Карсон, крім того, припускає, що офантазоване бажання "іншого" насправді зароджується в рідній країні як домашня проекція; що фантазія є незнищеною соціальною і, як така, сприйнятлива до стереотипів усіх різновидів, зокрема расових і расистських; що фантазування про іншого становить приклад рухливості бажання та ідентифікації. І що в осередді й бажання, й ідентифікації відчувається брак чогось: те, що справді знайшов Карсон за двадцять років перебування за кордоном, — це певні репресивні сексуальні звичаї, втілені в позбавленому кохання зляганні на індійському уборі з пір'їнами Чиві Імпали. А його стаття присвячена відкриттю, що інший починається вдома, і розчаруванню: "Минуло майже двадцять років, а я досі не переконаний, чи існує сексуальне кохання між чоловіками в таких місцях, як Саудівська Аравія" (с. 45). Досвід Жида, набутий десь-інде сімдесят років тому, був дуже відмінним, але, як ми побачимо, він теж зрештою відчув, що бажання іншого обернулося розчаруванням. Тож, можливо, Карсон і Жид, і то так, що це дуже нагадувало Фрейда, теж писали про дивну неможливість задовольнити бажання? Важко сказати, чи їхні розповіді підтверджують психоаналітичне пояснення бажання як браку, чи просто збігаються з ним, чи навіть можуть заступити його. А втім, особливо розповідь Жида дає зрозуміти, як бачення бажання як втрати напрочуд невіддільне й від сліпоти бажання, й від його спроможності знати більше, ніж воно хоче.

Заберіть хлопців додому

Я почав цю книжку з розповіді про випадкову зустріч Жида з Вайлдом в Алжирі і, через Вайлда, про ту важливу сексуальну зустріч із Магометом, яка глибоко змінила життя Жида і справила глибокий вплив на його творчість. Я закінчую книжку, знову повертаючись до тих зустрічей. Під час тієї самої подорожі до Алжиру Жид заприятелював з ще одним арабським хлопчиком — Атманом, — і вирішив, що той

має супроводити його, коли він повернеться до Парижа. Мати Жиди, маючи підтримку з боку інших людей, несамо-вито опиралася цій пропозиції, а Жид із безпрецедентною впертістю повстав проти матері, але зрештою програв битву. Жид стверджує, що його фактично шантажували, щоб він лишив Атмана. Ось незабутній опис їхнього прощання:

“Коли, третього ранку, я шукав Атмана, щоб попрощатися з ним, його ніде не можна було знайти, і я був змушений поїхати, не побачивши його ще раз. Я не розумів, чому його нема, але раптом, сидючи в поїзді, що набрав швидкості, вже далеченько від Ель-Катара, я побачив його білий бурнус на березі ваді. Він сидів, обхопивши голову руками, і не підвів голови, коли проїздив поїзд, навіть не ворухнувся, не глянув на ті знаки, які я подавав йому, і довгий час, поки поїзд віз мене геть, я бачив його маленьку, нерухому, прибиту горем постать, загублену в пустелі, — образ мого власного відчаю” (If It Die. — С. 296).

Жид намагався переконати свою матір, як переконав себе, що, якби він забрав хлопця до Парижа, це було б “моральним спасінням”, питанням порятунку хлопця через усиновлення. Але, навіть почувши такі пояснення, мати була приголомшена; вона вважала, “що пустеля й самотність запаморочили мій мозок” (с. 293). Вона казала синові, що він стане посміховиськом, узявши з собою хлопця. Після довгих суперечок Жид отримав листа від однієї довіреної хатньої служниці, Марі, яка “присяглася, що піде з дому того дня, коли туди ввійде мій «негр». Що мати б робила без Марі? Я поступився, я був змушений” (с. 294)⁷.

У цій боротьбі з приводу Атмана, а надто в листуванні Жиди з матір'ю⁸ ми добачаємо розмите, але точне знання про те, що сексуальна дискримінація нерозривно пов'язана з іншими видами дискримінації. В цьому одному епізоді ми бачимо її взаємопов'язаність із расою, класом, колоніалізмом і (культурним) імперіалізмом, і то іронічним, сімейним, трагічно заплутаним способом; стаємо свідками, як Жид врешті-решт капітулює перед класовими, расовими й культурними упередженнями своєї культури, висловленими

через його матір, що, своєю чергою, говорить через свою служницю. Дискримінація опускається щаблями ієрархії підпорядкованості. Або, точніше, *ієрархіями*, зокрема класовими, расовими і гендерними, і в межах кожної з них кожен індивід посідає інше становище. Дискримінація здійснюється внаслідок як голого факту нерівності, інституціоналізованої в самій ієрархії, так і з допомогою асиметрії становища індивіда, множини ієрархій. Почасти саме це ми маємо на увазі, говорячи про взаємопов'язаність раси, класу і гендеру. Звідси впливає і те, чому нам не йдеться і про визначення особистої відповідальності. Та оскільки Жид критикували в цьому аспекті, тут треба дати певну відповідь. На основі своїх особистих взаємин з Атманом і своєї політичної позиції у ставленні до колоніального гноблення Жид міг претендувати, що він сказав і зробив більше, ніж переважна частина людей тієї доби. У своїх "Мандрівках по Конго" він розповідає про своє безпосереднє знайомство з брутальністю французького колоніалізму. В одному щоденниковому записі за жовтень 1925 р. Жид заявляє про свою рішучість з'ясувати увесь її масштаб і виступати проти неї (Travels. — С. 60). Джастін О'Браєн, один з біографів Жида, каже, що Жид став пробуджуватися до соціальної свідомості тоді, коли побачив, як людей у Конго експлуатують, б'ють і вбивають білі, прагнучи швидких прибутків (O'Brien. Portrait. — С. 321). Повернувшись до Франції, Жид зміг оприлюднити факти несправедливості, свідком яких він був, і ті публікації мали деякий відгук на урядовому рівні. Ця поїздка, безперечно, вплинула й на те, що згодом він підтримував комунізм⁹.

На цьому тлі розгляньмо такий мерзенний епізод, що стався під час тієї самої поїздки. Він був пов'язаний із лордом Алфредом Дугласом, якого тоді супроводив Жид (а не Вайлд, що повернувся до Англії), і хлопчиком на ймення Алі, з яким, як стверджує Жид, кохався Дуглас. З'ясувавши, що Алі мав зв'язок і з повією Маріам, Дуглас відшмагав його: "Його зойки стривожили всіх людей у готелі". Жид, що не любив Дугласа, додає: "Я чув ту колотнечу, але визнав

за краще не втручатися, і замкнувся у своїй кімнаті” (If It Die. — С. 291).

Жидова розповідь критична, але водночас засвідчує і його причетність до того неподобства, і це спонукає до роздумів. Утікаючи від сексуального гноблення і сексуального згнічення, окремі індивіди не раз, як і сам Жид, переступали расові та класові поділи. Потенційно і досвід згнічення у своїй власній культурі, і досвід культурної відмінності по той бік ліній поділу, які вони переступали, сприяв критиці репресій, які поширювались і на їхні сексуальні форми, а проте виходили й за їхні межі. Певна ідентифікація, що є наслідком попереднього розриву, може становити творчу, співчутливу упередженість, яка згодом править за основу дальшої ідентифікації й розуміння інших видів дискримінації. Я довів, які слухні ці слова, коли йдеться і про Вайлда, і про Жида. Водночас вони лишилися, як і всі ми лишаємося, пов’язані з іншими видами дискримінації, в яких і вони, й ми, і з самого початку, і згодом, є радше агентами, ніж жертвами, а може, й агентами, й жертвами. Якщо брутальність Дугласа втілює расове, культурне й сексуальне панування в його найбрутальнішій прямій формі, Жид, котрий заховався в затишку своєї кімнати, визнавши, що розумніше не втручатися, став резонансним образом сповненої вагань причетності і змовництва, які потурають переважній частині жорстокості та експлуатації і які властиві більшості з нас¹⁰.

Отож бажання, спрямоване на культурно й расово іншого, та ідентифікація з ним мають складну історію. Бронські, пишучи про романтизацію неанглійців у творчості Едварда Карпентера та інших авторів, стверджує: “Англійське зачарування неанглійськими, а отже, «примітивнішими» та «природнішими» культурами... спиралося й на глибоко засвоєні критерії британського расизму й політичного та культурного імперіалізму та було невіддільне від них” (Culture-Clash. — С. 26-27; див. також с. 15 і: *Bakshi. Homosexuality and Orientalism*). Едвард Саїд у своєму піонерському дослідженні “Орієнталізм” запропонував ретельний аналіз

цього феномена. Маючи на увазі Жида та багатьох інших, Саїд зауважив, що фактично жоден європейський автор, який писав про Схід чи подорожував на Схід після 1800 р., не звільняв себе від пошуку сексуального досвіду, недосяжного в Європі:

“Те, чого вони шукали, часто — гадаю, я не помиляюсь, — було відмінним типом сексуальності, можливо, розкутішим і не таким пов’язаним із провинною, але навіть цей пошук, якщо його повторювала достатня кількість людей, ставав не менш регульованим та одноманітним, як і саме навчання. Згодом «орієнтальний секс» був не менш стандартним товаром, ніж будь-який інший, досяжний за умов масової культури” (с. 190).

У випадку гомосексуалізму ситуацію надто тяжкою робить те, що тут були ті, хто озброївся своєю гомофобією, нехтуючи першим описаним вище виміром — вигнання, який породжує критику, — й наполягаючи тільки на другому — вигнанні, що тікає від одного виду дискримінації тільки на те, щоб відтворити інші, — і робить це все внаслідок нібито “хижого” природи гомосексуального бажання, нині визначеного, по суті, як бажання експлуатувати позбавленого привілеїв.

Зсув свого Я у бажанні, спрямованому на іншого

Особливо для гомосексуалістів пошуки сексуальної свободи за кордоном були нерозривно пов’язані з відкиданням “західної” культури, відповідальної за їхнє гноблення та утиски. Для декого, як-от для Т. Е. Лоуренса, це зумовило не тільки відкидання репресивного соціального порядку, а й дезідентифікацію з ним, яка вимагала не меншого, як відмови від Я, що доти було конституйоване й наповнене тим порядком. Іншими словами, саме внаслідок характерної для Заходу інтеграції індивідуальності та сексуальності девіантне бажання стало ще й відмовою від певних видів індивиду-

альності. Ось що сказав Енцо Сициліано про “дедалі більшу любов Пазоліні до «третього світу»”: “Він гадав, що «негритюд... становитиме певний шлях». Можна було б сказати, що в Пазоліні давня культурна мрія — екзотизм — убралася в прогресивні шати. І це була правда: одразу за прогресивністю в його серці йшли декадентські загадки забудькуватості й забуття” (*Siciliano. Pasolini. — С. 263, 265*). Як не раз і давніше, слово “декадент” тут ужито з метою обминути те, на що воно вказувало. Проте зв’язок трансгресивного бажання із забудькуватістю й забуттям дуже важливий і має вже довгу традицію — релігійну, містичну, романтичну або якесь поєднання всіх трьох. Він, крім того, дає зрозуміти, що інший сексуальної фантазії може бути стереотипізований або спрощений, і то так, що це певною мірою не узгоджуватиметься з інтенсивністю та насиченістю бажання, що конструює його. А ще він стає досвідом, з якого ми дізнаємося про еластичність безпосередньої культурної минувшини індивіда: забудькуватість і забуття — це засоби втечі від неї, але при цьому вони реєструють її неперервну присутність. За взірцем тут знову-таки може правити ситуація з Жидом. У першому розділі я звернув увагу на його замилювання африканськими красвидами як місцями, де відступає свідомість. Наприкінці свого життя, вже незадовго до смерті, знову пишучи про важливість свого гомосексуального досвіду, що вивів його на шлях бунту, і з радістю згадуючи Малу, одного зі своїх коханців, Жид додав:

“Мої найкращі спогади про чуттєву втіху — це спогади, огорнуті в красвид, який поглинає їх і в якому я немов тону. Згадавши шойно ті хвилини екстазу з Малу, я бачу не тільки прекрасне, запаморочливе тіло дитини, а й усе загадкове і страхотливе довкілля екваторіального лісу” (*So Be It. — С. 42, 126–127*).

Такий досвід сексуального визволення свідчить про соціально конструйовану “природу” ідентичності з огляду і на її випадковість, і на її еластичність: з одного боку, Я може бути (і його можна відчувати як таке) радикально іншим у

просторі іншого, а з другого боку, якщо згасання Я є передумовою переходу в екстаз з іншим і завдяки іншому, то це згасання, яке слід відтворювати знову й знову як складову частину самого сексуального екстазу. А коли так, що і справді часто трапляється, тоді екстаз стирає з пам'яті своєрідність краєвиду, який водночас і уможливлює, і поглинає його, і це не тільки тому, що екстаз за своєю природою сліпий, а й тому, що відкинуте лишається з нами, як часткова сліпота до того, що ми переймаємо замість нього.

Ті подорожні щоденники Жида, які були опубліковані під назвою "Amyntas", ще промовистіше свідчать про процес, у якому втрата Я стає відкриттям Я; обидва Я, відцентроване й розпорошене, зберігаються, обидва стають необхідними для ліричної, неортодоксальної західної розповіді, що її Жид розгортає на африканському краєвиді, і його власної недозволеної сексуальності в його межах.

"Amyntas": бажання і втрата

Якщо екстатичне поєднання з іншим зумовлює визвольну втрату перешкод і навіть утрату Я, саме тоді, і внаслідок саме цього, бажання може найменше усвідомлювати стан іншого, надто в тому разі, коли, як і тут, воно потужно опосередковане пасторальним жанром. "Амінтас" — це пасторальна розповідь про своє спасіння у зв'язку з бажанням іншого і в цьому бажанні, а також у просторі іншого. Але якщо втрата Я — передумова відкриття набагато "реальнішого", бо безконфліктного, незгніченого Я, то й передумовою пасторальної піднесеності є втрата історії¹¹, і знову краєвид, що кристалізує бажання в таких дивовижних образах, ще й затертий ним:

I

"...дитячий сміх біля води, а потім нічого, ніякого неспокою, ніяких думок... Чого я прагнув до того дня? Чого я боявся?.."

III

“...Село було те саме, тут ніхто не хотів чогось більшого — жодних зусиль, жодних новин. Серед тих вузьких вуличок жодна розкіш не спонукає такі злидні пізнати себе”.

V

“...Час, проведений тут, не знає, що таке години, проте наше неробство таке досконале, що нудьга стає неможливою”.

VI

“Чого я шукав до цього дня? Чого я прагнув? Тепер, нарешті тепер я знаю, що за межами часу є сад, де час спочиває. Країна спокою і відрубності... Аркадія! Я знайшов світ, де є мир”.

X

“...Не ворухитись: нехай час покриває нас, мов вода... над цим світом нехай навіть поверхня часу заспокоїться знову...”

XI

“Позаду нас — пасмо обпалених скель, що закривають від північного вітру; інколи пролетить хмаринка, мов біла купина; заколишеться, розтріпається, аж поки... розчиниться в блакитному повітрі... А попереду нас — нічого, строката пустельна порожнеча”.

XII

“...Тут життя сластолюбніше й марніше, і сама смерть видається легшою” (с. 3–11).

Але ненадовго смерть видається легшою, історії Я та іншого втрачаються, а свідомість стає безконфліктною. Коли дистильована чистота пасторалі й повнота бажання поступаються відсутності, що конститує їх, Жид у щоденниках підступає до розчарування, до визнання втрати, до відчуття, що марно повертатись, аби знову відновити первісну інтенсивність буття:

“Шість разів я приїздив до цієї країни, вимагаючи минулого від теперішності, підстьобуючи свої емоції й далі вимагаючи від них

тієї свіжості, яку вони колись мали завдяки новизні, і щороку у своїх пристаркуватих бажаннях я знаходжу дедалі млявіші винагороди... Ніщо не порівняється з першим контактом" (с. 115).

"Я мріяв, що я повернуся сюди — років через двадцять. Я приїхав, і мене вже ніхто не впізнавав, невідомі діти не усміхалися мені, і я не наважився спитати, що сталося з тими, кого я знав, кого я боявся впізнати в тих згорблених, виснажених життям чоловіках" (с. 141).

Ця розповідь припускає рух у часі, який є ще й падінням у знання і втратою невинності (с. 143). Але є тут і короткі миті оживлення, миті задоволеного бажання і повернення до життя: "На цьому покинутому дивані я ще довго вдихатиму той земний, рослинний запах, що його лишає по собі фавн, а вранці, прокинувшись удосвіта, я занурюсь у чудове повітря" (с. 104).

Інколи Жид досягає трансцендентності пристрасті, рівноваги за межами бажання — "зникнення бажання і зречення геть усього", часу, що не відає годин, досконалого неробства, за якого нудьга стає неможливою, досягає життя, яке є втратою свідомості: "Я розчиняюсь, я випаровуюсь у блакитне повітря"; він живе у світі, де "йї сама смерть видається легшою" (с. 101, 105, 107, 111). Найнезвичайніші миті пронизують і долають традиційні поділи, трапляючись і в райських садках (с. 112, 146–147), і серед наркотичної млості у темних закутках кав'ярень: "Ніжитися тут... Абд ель Кадир, нахилившись до мене, показав на єдиний орнамент посеред білої стіни — гидку, безформну, по-дитячому наквацянну ляльку, — і пошепки проказав: «Диявол». Час немов обминав нас" (с. 102).

Останній подорожній щоденник закінчується тим, як Жид повернувся до Кювервіля, знову мріючи про втрату Я, — "позбутися себе, щоб єдиний синій подих, у якому я розчинився, летів і далі!..". Це розпад, який надолужить утрату, але треба зректись визнання, що те, чого найдужче бажали, втрачене, діставшись минулому. Спасіння і зречення

несумісні, і останні рядки засвідчують те ще суворіше знання, що бажання за своєю природою — це бажання того, що втрачене:

“Восени в Нормандії я мрію про джерело в пустелі...

Шарудить пальмове листя! Мигдалеві дерева дзиччать бджолами! Гарячі вітри й солодкавий присмак повітря!..

Шквальний північний вітер б'ється об шибку. Вже три дні йде дощ, — ох, які прекрасні були каравани в ті вечори в Тугурті, коли сонце сідало в поклади солі” (с. 155).

У цих подорожніх щоденниках є рух до усвідомлення, що найгостріша форма ностальгії — це та, коли, згадуючи минуле як утрачену повноту, постаєш перед розумінням, що та тривожна неповнота, яку ти так гостро відчуваєш ніни, в теперішності, теж була тоді частиною тієї уявної повноти; правдивість, яка хоче стишити ностальгію і тільки посилює її.

Але, навіть маючи таке усвідомлення, слід сказати: ми йдемо до екзотичного іншого, щоб утратити все, зокрема й самих себе, — все, що є лише привілеєм, який передусім дає нам змогу йти. Цей привілей треба розуміти по-різному. Жид був, принаймні тієї пори, секс-туристом, про яких писали Саїд та інші автори, і його можливості приходили й відходити мали підтримку з боку того, що слушно, навіть якщо й евфемічно, назвали незалежними засобами. Далі можна вважати, що його привілейованість і незалежність надавали оздоб “гуманності” тому, що насправді було тільки лагідною формою того брутального колоніалізму, що приголомшував його. Крім того, яка байдужість до (культурної) відмінності могла спонукати Жида бути таким упевненим, що Атман зможе вижити в Парижі? Чи справді він не усвідомлював тих труднощів, із якими зіткнеться кольорова людина в білій європейській культурі, — труднощів, про які через півстоліття так переконливо писав Франц Фенон у своїй книжці “Чорна шкіра, білі маски”, і то особливо у зв'язку із Францією. Руйнівні психічні та соціальні умови,

що їх описує Фенон, були б ще тяжчими у випадку Атмана. Тим промовистішим є те, що, шукаючи в біографічних дослідженнях, присвячених Андре Жидові, якихось дальших згадок про перебування Атмана в Європі, я натрапив, мабуть, навряд чи на щось інше, як на принагідну, зневажливу, побіжну заувагу. Коли Атман знову з'явився на обрії, він знову був утягнутий у боротьбу інших і тепер, разом із Жидом, став об'єктом гомофобних глузів. Зважмо, наприклад, як Руперт Крофт-Кук, аби дискредитувати Жидову розповідь про те, як Вайлд підштовхував Жида до гомосексуалізму (див. вище розділ 1), пише про Жида, що той "підібрав (серед інших) алжирського хлопчика-повію Атмана, що став відомим і іншим європейським гостям, зокрема Еженові Руару та Френсисові Джемсу, а до Парижа його привіз Анрі Теон"¹².

Я звернув увагу на ще один чинник, пов'язаний із расою й колоніалізмом, — чинник, який знову порушує двозначний статус естетики, і то невіддільно від її досягнень: Жид в Африці — це письменник, який розкриває й використовує творчість, що сама по собі є експлуаторською. Отже, ретроспективно найпромовистішим є той зворушливий опис Атмана біля річки: "...довгий час, поки поїзд віз мене геть, я бачив його маленьку, нерухому, прибиту горем постать, загублену в пустелі, — *образ мого власного відчаю*". Жид не тільки зіткнувся з тим образом, а й спроектував його, близький і незабутній, як спогад про смуток, що пронизує історію недозволеного кохання. Це ще й образ, який сповіщає нам: якщо Жид сприяв визволенню поневолених як письменник, не менш слушно, що він становив приклад неминуче експлуаторського ставлення письменника до тотожного і що ця експлуатація зберігається як естетична позиція ще довго по тому, як визнано сліпоту й неможливість здійснення бажання. "Зрілий" письменник не тільки переживає ці зречення, які допомагають будувати його мистецтво — мистецтво, яке у підсумку завжди матиме пріоритет над становищем інших, навіть коли, як-от у випадку Жида, цей письменник і спромагається полегшити його.

Але я б сподівався знову вписати все це знання в Жидову розповідь про сексуальне визволення, не відмовляючись від її утверджень і не заперечуючи їх — я мало не сказав “ніжності”, — і зробити це, почасти визнаючи, що це знання вже було притаманним власним переступам Жида через деякі заборонені межі або стало можливим завдяки цим переступам. І тут для нас дуже повчальним може бути приклад Франца Фенона.

Фенон: раса і сексуальність

Фенонів аналіз расизму й “негрофобії” та опис тяжкої ситуації індивіда з кольоровою шкірою, що пов’язаний із білою культурою або живе в її межах, стає у великій пригоді і для розуміння сексуальної дискримінації, надто гомофобії, і тяжкого становища гомосексуаліста, що живе в межах гетеросексуальної культури або пов’язаний з нею. Моє власне дослідження спирається на Фенонів аналіз того, як дискримінація стає інтеріоризована психічно та увічнена соціально між підпорядкованих груп, класів і рас, і цей процес, коли йдеться про раси, він називає “расовим розподілом провини” (*Black Skin*. — С. 103); крім того, на його усвідомлення, що демонізація іншого — це передусім нещадний процес зсуву і згущення, який, попри свою плавність, завжди призводить до грубо матеріальних, власне, пов’язаних із насильством наслідків.

Навіть якщо й так, не можна просто прирівнювати расистську дискримінацію до сексуальної, і то з трьох головних причин, що, хоч і перешкоджають такому прирівнюванню, наголошують на значенні точок взаємоперетину раси і сексуальності й на особливій важливості праці Фенона в цьому аспекті. По-перше, як нагадують нам Мерсер і Жульєн, таке прирівнювання має тенденцію затемнювати саме ті відмінності, які слід розглянути, якщо ми хочемо зрозуміти не тільки кожен вид дискримінації окремо, а й їхню взаємопов’язаність (*Mercer, Julien. Race, Sexuality and Black Masculin-*

ity. — С. 99–100). По-друге, Фенон пропонує своєрідну критику культури, яка здебільшого запобігає легкій політиці *per se*. Гомі Бгабга пише, що Фенон “найпереконливіше говорить із позиції непевних проміжків у процесі історичних змін, зі сфери амбівалентності між расою і сексуальністю, спираючись на нерозв’язну суперечність між культурою і класом, із глибин боротьби між психічною репрезентацією і соціальною реальністю” (вступ до вид.: *Fanon. Black Skin, White Masks*. — С. IX). Саме з позиції цих непевних проміжків Фенон кидає виклик Людині Просвітництва, ба навіть самому уявленню про людський індивід, наділений певною сутністю. Бгабга бачить у Фенона могутнє й підривне чуття ідентичності, пов’язане з розколом, непевними, суперечливими відносинами з іншим, наслідком яких є радикальна амбівалентність, деструктивна, але потенційно наснажлива.

Третя причина, чому не можна просто прирівнювати, покликаючись на Фенона, расистську й сексуальну дискримінацію, пов’язана з місцем сексуальності, особливо гомосексуалізму, в його власній творчості. Фенон, безперечно, має слушність, наголошуючи на сексуальному компоненті расизму, надто на деструктивному впливі расизму на (гетеро)сексуальні стосунки в межах раси. Пише він і про страх білої людини перед уявною сексуальною потенцією негра та зачарування цією потенцією: “Для більшості людей негр репрезентує сексуальний інстинкт (у його первісному стані). Негр — це втілення генітальної потенції, що виходить за межі всякої моралі і всіх заборон” (с. 159, 164, 177). Крім того, і про процеси, в результаті яких негр “був зафіксований на основі генітального” (с. 157, 165), та відповідний їм зсув на кольорового індивіда неадекватностей і страхів, притаманних культурній, на відміну від природної, структури європейської сексуальності (с. 157, 165).

Незважаючи на все це, Фенон дотримується декількох найгірших упереджень, що їх зміцнив психоаналіз: “Усі негрофобні жінки, яких я знав, мали ненормальне сексуальне життя... Крім того, тут був і елемент збоченості, зберігання

інфантильних структур: Господь його знає, як вони [чорні] кохаються! Напевне, це щось страшне". Пишучи про негрофобний страх білих жінок бути зґвалтованими чорним чоловіком, Фенон запитує: "По суті, чи цей *страх* перед зґвалтуванням не є сам по собі криком про зґвалтування? Як є обличчя, які немов просять, щоб їм дали ляпаса, то хіба не можна говорити про жінок, які прагнуть, щоб їх зґвалтували?"

На властиве Фенонові начебто нерозуміння й хибну інтерпретацію жінок і жіночої сексуальності вже вказували й раніше, проте майже ніхто не звертав уваги на його не менш проблематичне зображення гомосексуалізму й на те, як він переходить від жінок до гомосексуалізму: "Негрофобна жінка, фактично, — це не що інше, як сподіваний сексуальний партнер, так само як негрофобний чоловік — це зґнічений гомосексуаліст". Гомосексуаліст обплутаний з усіх боків, і то відповідно до деяких вочевидь примітивних психоаналітичних бінарних протилежностей. Тож якщо в попередньому уступі зґнічений гомосексуалізм зображено як причину пронизаного насильством і невротичного расизму, в іншому уступі Фенон вважає *виражений* гомосексуалізм за *наслідок* того самого невротичного расизму, хоча тепер радше в *мазохістській*, ніж у *садистській* формі, а надто у формі мазохістського ставлення білого чоловіка до негра: "Є, наприклад, чоловіки, які ходять до певних «будинків», щоб їх там били негри; пасивні гомосексуалісти, що наполегливо прагнуть мати чорних партнерів" (с. 158, 156, 177). Фенон приписує гіпотетичний брак гомосексуалізму на острові Мартиніка відсутності на Антильських островах Едипового комплексу. А щодо деяких тамтешніх трансвеститів, Фенон поспішає запевнити читачів у їхній чоловічості і що вони мають "нормальне статеве життя". А потім додає: "Натомість у Європі я знав кількох чоловіків із Мартиніки, що стали гомосексуалістами, і то завжди пасивними. Та це аж ніяк не означає невротичного гомосексуалізму: для них то був засіб прожити, так само як сутенерство для інших" (с. 180). Пишучи про "помилку, провину, відмову

від провини, параною”, що їх Фенон вважає (безперечно, слушно) за симптоми расизму, він додає: “Індивід знову опиняється на гомосексуальній території” (с. 183). А спростовуючи расистські репрезентації негритянської “чуттєвості”, Фенон додає: “Я ніколи не міг чути без огиди, як один чоловік говорить про іншого чоловіка: «Він такий чуттєвий!» Я не знаю, що таке чуттєвість чоловіка. Уявіть собі жінку, що каже про іншу жінку: «Вона страх як жадана, така миленька!»” (с. 201). Одне слово, у творі Фенона є місця, де демонізовано й сам гомосексуалізм — і як причину, і як наслідок демонізаційної психосексуальної організації расизму, які в інших уступах Фенон так переконливо аналізує й характеризує.

Такі конструкції гомосексуалізму у зв'язку з расою і расизмом характерні не тільки для Фенона. Міф, що гомосексуалізм — це “хвороба білої людини”, й досі існує в деяких чорних спільнотах, а надто в деяких течіях політичного радикалізму й націоналізму. Черил Кларк цитує слова з листівки, поширеної 1981 р. на зборах Руху за визволення негрів: “Революційні націоналісти і справжні комуністи не можуть підтримувати гомосексуалізм серед проводу Руху за визволення негрів... Гомосексуалізм — це геноцидна практика... Гомосексуалізм не сприяє народженню нових борців за визволення... це дедалі більша загроза нашому виживанню як народу і як нації”. Далі Кларк зауважує, що й тут гомофобія часто пов'язана з жінконенавистю. Крім того, вона робить важливий наголос на тому, що було б хибно приписувати гомофобію всій масі негритянського народу, з'ясувавши, що вона найпоширеніша серед тих інтелектуальних і політичних вождів, які приховують провідну роль, що її відіграють у лесбійських спільнотах лесбіянки і геї. Натомість, каже Кларк, знедолений робітничий клас цих спільнот часто набагато толерантніший до тих, “хто був би покидьком для панівної культури, — і то не раз на зло білому чоловікові, а здебільшого тому, що умови нашого життя зробили нас схильними до співчуття”¹³. Висловлене вище твердження про співчуття, потенційно властиве сексуаль-

ним покидькам, тут вивернуте навиворіт, бо йдеться про співчуття спільноти до них. Начебто несумірні відмінності між окремими групами, класами, націями, расами або що обговорено дуже невпевнено, і занадто часто й анонімно свої думки висловлюють покидьки і знедолені з кожної сторони. Ця симпатія дуже крихка й надто важлива, щоб її або романтизувати, або нехтувати нею.

Інші труднощі пов'язані з відносинами між політикою і тим, що було назване "чорним мачо"¹⁴. Тут знову промовиста гомосексуальна позиція. Жан Жене відповів на еротичне звинувачення в арабській і негритянській чоловічості, не відкидаючи її значення в культурі опору й боротьби за визволення. Як ми побачимо невдовзі, це ще одна точка ідентифікації між відмінним, і звідси випливає, що чоловічість будь-якої культури — негритянської, арабської і білої — не можна перебільшено характеризувати як завжди і тільки гомофобну. Але якщо це "припущення про... чоловічість" (*Fanon. Black Skin.* — С. 41) становило чинник опору — не мале досягнення, коли пригадати травматичні наслідки панування та експлуатації на індивідуальному рівні (наслідки, які характеризує сам Фенон), — саме воно увічне в аспекті сексуальних і гендерних відносин ті самі утиски, яким опираються на інших рівнях. Тут є аналогія з культурою робітничого класу, негритянською і білою, де чоловічість теж була джерелом опору, але знову-таки коштом схвалення широкої експлуататорської структури і для чоловіків, і для жінок¹⁵. Як зауважила Джейвел Гомес, гомофобне упередження надто небезпечне для лесбійки-негритянки. Адже їй належить вразлива, проте вирішальна роль посередника між загалом і відмінністю: здебільшого саме вона відмовляється, щоб її викинули за межі негритянської спільноти і родини, бо вона усвідомлює їхню вартість і важливість, проте внаслідок саме цього вона поневолена ними, стала об'єктом сексуальної дискримінації: "Ми сидимо на паркані, на якому написано, що ми не можемо бути водночас і будителями раси, і лесбійками" (*Gomez. Talking about It.* — С. 54).

Раса і гуманізм

Завдання, яке ставила Гомес перед негритянками-лесбіянками, повертає нас до радикального гуманізму, і в цьому аспекті важливо згадати і Фенона, і Жида. На думку Гомі Бгабги, Фенон найглибше досягнув становище колонізованих не у своєму прагненні "цілковито змінити людину і суспільство", не у своїх закликах до сутності людини (хоча "він опускається до такого плачу у свої екзистенційні миті"), а у своєму розумінні дії "образу і фантазії — тих структур, що трансресивно постають на межах історії та неусвідомленого" (передмова до вид.: *Fanon. Black Skin.* — С. XIII). Можливо, образ і фантазія взаємопов'язані набагато тісніше, ніж припускає це твердження, — як-от, скажімо, в Жида.

Жидову розповідь про перехід від бажання самоспасіння в просторі іншого через утрату Я на екстатичних висотах цього екзистенційного пошуку до безпорадного усвідомлення самого бажання як своєрідної втрати справді можна піддати такому аналізу; у випадку Жида образ і фантазія й справді трансресивно постають на межах історії та неусвідомленого. Навіть про той перший екстатичний досвід із Магометом 1895 р. набагато пізніше він писав: "Відтоді щоразу, коли я шукаю насолоди, я женуся за згадкою про ту ніч" (*If It Die.* — С. 283). А втім, ті "найкращі спогади про чуттєву насолоду" (*So Be It.* — С. 126–127) лишаються силою, поривом до нонконформістського гуманізму, що якраз унаслідок своїх універсалістських претензій дає змогу здійснювати дальші ідентифікації за межами сексуальності. Фенона та Жида можна порівнювати принаймні в їхньому гуманізмі. Бгабга критично ставиться до нонконформістського гуманізму Фенона, надто до його сутнісних фантазій про Я і прагнення цілковитої зміни, яку вони почасти уможливлюють. На передостанній сторінці праці "Чорна шкіра, білі маски" Фенон заявляє, що одне з прагнень, які має він, кольорова людина, таке: "...щоб для мене було можливим знайти й любити чоловіка, хоч де він може бути". І запитує:

“Чому просто не спробувати доторкнутися до іншого, відчути іншого, пояснити іншого собі?

Хіба мою свободу не дано мені на те, щоб будувати *Твій* світ?

Наприкінці цього дослідження я прагну, щоб світ визнав разом зі мною, що двері відкриті до кожної свідомості” (с. 231–232).

Гомі Бгабга бачить тут “екзистенційний гуманізм... не менш банальний, ніж блаженний”, додаючи: “Тут не може бути примирення, не може бути Гегелевого «визнання», простої сентиментальної обіцянки якогось гуманістичного «Твого світу»” (с. XX–XXI). Він припускає, що такі тенденції трапляються тут як надмірна компенсація за закриту свідомість або “дуалістичний нарцисизм”, якому Фенон приписує знеособлення колонізованого чоловіка; що “Фенон немов боїться своїх найрадикальніших поглядів” (с. XX). Проте я б оцінював Фенонів гуманізм по-іншому. Звичайно, він цілком відрізняється від несміливого й пристосованського гуманізму, надто відомого нам з “англійської літератури”. Але найважливіше те, що він украй відрізняється й від колоніальної історії гуманізму і навіть протиставлений їй.

Переоцінка Фенонового гуманізму стала необхідною з причин, подібних до тих, які спонукали мене переглянути есенціалізм (сутнісність) Жида та інших авторів у сексуальній політиці. Беніта Парі доводить, що найвпливовіший недавній аналіз колоніального дискурсу розглядає деякі проблеми невіддільно від його антиесенціалізму та антигуманізму, й зокрема його тенденцію приховувати “роль тубільця як суб’єкта історії і борця, володаря якогось іншого знання й виробника альтернативних традицій”, і “обмежувати тубільний опір засобами, які дають змогу ухилитись від колоніальної влади та поставити її під сумнів” (*Parry. Problems.* — С. 34). Парі бачить проблему, яку розглядає Фенон, як питання про те, як конституювати самоідентичність, і то способом, що утверджує тубільну відмінність, а отже, дає змогу тубільцеві повстати. В цьому процесі Фенон, можна сказати, переоцінив міру, якою, почавши з підпорядкування,

можна будувати “політично усвідомлене, об’єднане, революційне Я, що перебуває в неситній опозиції до гнобителя” (Problems. — С. 30). Або, коли висловитись трохи по-іншому, уявляючи це Я, він вбудовує в нього надто багато культури гнобителя, тобто саме те, що слід зруйнувати. Відзначмо, як, в украй іншому контексті, ми знову побачили деякі з тих самих звинувачень у сексуальному есенціалізмі, які висували проти Жида та інших. Але, як з ними, так і з Феноном, критика недооцінювала міру, якою опозиційний гуманізм змінюється у процесі засвоєння. Це саме твердження слухне і щодо його екзистенційного наголосу, тісно пов’язаного з тим гуманізмом. Коли, як гадає Кобена Мерсер, сексуальна політика білих людей, належних до середнього класу, надміру переймається Я, наслідком чого є психотерапія і психологія (Mercer, Julien. A Dossier. — С. 123), Фенон пропонує альтернативу, завдяки якій екзистенційний вимір стає незнищено соціальним, і то буквально на кожній сторінці.

Цей самий екзистенційний наголос спонукає Фенона гостро усвідомлювати, що позиційні ідентичності постають не просто проти умов свого гноблення, а в межах цих умов. Тож Жану-Поллю Сартрові за те, що він діалектично релятивізує “негритюд” (див. нижче), палко дорікають, проте не спростовують його. Також самоочевидним є факт, що “*расист створює свого нижчого*”, сприяє появі складної історії і складної, амбівалентної, конфліктної ідентичності підпорядкованого (Black Skin. — С. 83). Тому Фенонів опозиційний гуманізм співіснує з руйнуванням одного з наріжних каменів градиційного гуманізму — уявлення про стабільне об’єднане Я. Проте вирішальне значення має те, що це болоче усвідомлення історично конституційованої “природи” опозиційних ідентичностей не відкинута, а й саме реконституційоване в межах гуманістичного універсального утвердження і як це утвердження: “Негра немає. Так само як і білої людини” (Black Skin. — С. 93, 231). Це один з кількох засобів, завдяки яким, на думку Фенона, “протест тубільця, спершу висловлений мовою колонізатора, закінчу-

ється відкиданням імперіалістичної системи позначень". Як додає Парі, це те, чого ще не розглянула адекватно теорія колоніального дискурсу (*Parry. Problems.* — С. 45).

Пишучи передмову до книжки Фенона "Нешасні нашої землі" ("The Wretched of the Earth", 1961), Жан-Поль Сартр звернув увагу на насильство і двоїстість європейського гуманізму в колоніальному контексті; він був, каже Сартр, "не чим іншим, як ідеологією брехні, досконалим виправданням грабунку; його медові слова і захват перед чутливістю були тільки алібі нашої агресії" (с. 21). У висновку до цієї книжки сам Фенон сказав про це так:

"Не марнуймо часу на безплідні літанії й нудотне прикидання. Лишімо цю Європу, де вони ніколи не припиняють говорити про Людину, проте вбивають людей, де тільки знайдуть їх, на розі кожної зі своїх вулиць, в усіх закутках земної кулі. Сторіччями вони душили майже все людство в ім'я так званого духовного досвіду" (с. 251).

Відкидаючи протилежні твердження Манноні, Фенон наполягає, що "європейська цивілізація та її найкращі представники *відповідальні* за колоніальний расизм" (с. 90; курсив мій. — Дж. Д.). А це означає, що властивий "третьому світові" потенціал змін великою мірою зумовлений тим, щоб не наслідувати Європу й не намагатися "дорівнятися до неї" (с. 252).

Проте в обох своїх книжках Фенон доводить, що соціальні та психічні реалії, на основі яких має початись трансформація, — це ще й реалії, які вимагають трансформації; панівне, що його заперечує народжуване, завжди вже живить те народжуване; одне слово, немає ніякого зовні, звідки можна було б зробити цілком новий старт. Для Фенона це означає, що, попри злочини Європи, які не забудуть і які не можна забути, властива "третьому світові" "нова історія Людини" повинна "зважати на інколи дивовижні тези, що їх висунула Європа", бо "всі елементи розв'язку великих проблем людства в різні часи вже існували в європейському мисленні" (*Wretched of the Earth.* — С. 253–254).

Згідно з таким сценарієм, необхідне таке бунтівниче привласнення, щоб воно конче було і збоченим; Фенон використовує Гегеля, Фройда і Сартра, але в кожному випадку він водночас і заперечує, і збочує фундаментальні принципи їхнього мислення. Отже, щоб бути застосовними до расових питань, теорії Гегеля і Фройда повинні зазнати радикальної критики і трансформації; коли йдеться про декого з послідовників Фройда, то спершу навіть треба дискредитувати відверто расистську психіатрію (див., наприклад: *Black Skin*. — С. 63, 138, 151–152, 220; *Wretched of the Earth*. — С. 240–250). Тож загалом набагато радикальніше і з гуманізмом: його не треба ні наслідувати, ні змінювати, ні просто запозичати або по-різному застосовувати; радше умовою його засвоєння і трансформації є його заперечення, деструктивне використання його проти нього самого. Те, що виникає зі сфери гуманізму, суперечить тому, що колись визначало цю сферу; в цьому розумінні про Фенона можна сказати, що він ішов шляхом збоченого: заперечення панівного виникло з траєкторії, яка постала з нього, — це відступ, який водночас є й суперечністю. Радикальну внутрішню культуру використано для радикальної політики, і то з допомогою трансгресивного перейменування.

Це запозичення європейського гуманізму було великодушним, і то так, що ця великодушність невіддільна від безсоромності: останній маніфест “Нещасних нашої землі” дає зрозуміти, що бачення нового людства, яке постає на основі цього запозичення, здійснено в ім’я як “третього світу”, так і Європи. Але, можливо, цю великодушність найкраще розкриває не маніфест, а одна оповідка:

“На перший погляд може видатися дивним, що антисемітський світогляд має бути пов’язаним зі світоглядом негрофоба. Про цей факт нагадав мені одного разу мій професор філософії, що був родом з Антильських островів: «Коли чуєш, що хтось лає євреїв, пильнуй, бо ж він говорить про тебе». І я переконався, що він мав цілковиту слухність, і під цими словами я розумію, що і своїм тілом, і своїм серцем я відповідаю за те, що заподіяно моєму ближ-

ньому. Згодом я зрозумів, що він мав на увазі просто те, що анти-семіт ще й неминуче противник негрів" (Black Skin. — С. 122).

Обидва твори Фенона закінчуються твердженням, висловленим із повним усвідомленням того, що загрожує їм, — тим, чому, зрештою, присвячені обидві книжки і що абсолютно відкидає звинувачення в гуманістичній сентиментальності: "Я вже бачу, як біла людина і негр ідуть *рука в руку*" (Black Skin. — С. 222).

*Жене: "Ризикуючи чутливістю"*¹⁶

Очевидна річ, демонізація іншого часто невіддільна від його (або її) експлуатації. Але такою може бути й ідентифікація з іншим, про що й пише Чарлз Маровіц, характеризуючи п'єсу Жене "Негри" як твір, який обстоює негрів "не тому, що вони соціально пригноблені, а тому, що вони персоніфікують два улюблені типи [Жене]: бунтівливого покидька й розкішного тубільця... Жене використовує негрів десь так само, як чоловік, котрий, розстрілявши всі кулі, хапється за ніж біля пояса" (The Revenge of Jean Genet. — С. 175). Можливо, хоч у гомосексуальній культурі це найчастіше було не так просто, і, звичайно, аж ніяк не для Жене. Жене говорив про свої власні ідентифікації за межами своєї раси й культури в одному інтерв'ю з Губертом Фіхте 1975 р.:

"Мене запросили представники двох революційних рухів — "Чорні пантери" і палестинці... обидві групи мали дуже сильний еротичний заряд. Цікаво, чи міг би я належати до революційних рухів, навіть якби вони були такі справедливі, — я з'ясував, що і рух "пантер", і рух палестинців дуже справедливі, — але ця належність, ця симпатія до них водночас продиктована й еротичним зарядом, що його арабський світ в усій його сукупності і світ американських негрів становлять для мене, для моєї сексуальності"¹⁷.

Жене приєднався до цих рухів, бо вони просили його про це. Але він ясно дав зрозуміти, що в цих ідентифікаціях ба-

жання й політика були невіддільні. Проте можна було б подумати, ніби це твердження заведе нас не далі, ніж Вайлда в Алжирі 1895 р.: "Тутешні жебраки мають свій профіль, тож проблему бідності можна легко розв'язати" (*Wilde. More Letters.* — С. 129). У випадку Жене воно спричинилось серед іншого до написання твору "Бранець любові" (*Prisoner of Love*), розповідь про час, який він провів серед "Чорних пантер"¹⁸ у США і палестинських вояків у Йорданії та Лівані. Він почав цю книжку 1983 р. і закінчив її 1986 р., незадовго до своєї смерті. Цей твір — незвичайна поетична медитація про бажання, політику, кохання і смерть.

У тому самому інтерв'ю 1975 р. Жене заявив, що не мав вибору, як ідентифікуватися з пригнобленими неграми, бо він теж був чорним. Із чим була пов'язана така ідентифікація, з'ясовується в уступі з "Бранця любові", де йдеться про те, що головна відмінність полягає не в кольорі шкіри, проте Жене, скориставшись цим самим критерієм, знову відновлює різницю між неграми й білими людьми: "Те, що відрізняє нас від негрів сьогодні, — це не так колір нашої шкіри чи тип нашого волосся, як сповнена примар душа, якої ми ніколи не бачимо, хіба що тоді, коли негр промовить якусь жартівливу і для нас незбагненну фразу. Вона не тільки видається незбагненною, — вона справді така. Негри нав'язливо ускладнюють свій внутрішній світ. Вони перетворили свої страждання на ресурс" (с. 46).

В усьому "Бранці" Жене раз по раз наполягає, що причини його ідентифікації за межами своєї раси й культури були суто особистими. Він стверджує, що анітрохи не спромігся зрозуміти причини палестинської революції (с. 3), що він ніколи не міг цілковито ідентифікуватися з палестинською нацією та її рухом (с. 90), що він брав участь у цьому русі задля розваги (с. 9), що його розповідь про те, що сталося, неточна (с. 19), що писання саме по собі — брехня (с. 27), а пам'ять ненадійна (с. 39). Навіть революція нереальна: "Погодившись спершу піти з "пантерами", а потім із палестинцями, граючи свою роль як мрійник у мрії, хіба я не був

просто ще одним чинником нереальності в обох цих рухах?" (с. 149). Але це не зовсім сліпота бажання, і навіть не вибіркове бачення фантазії. По-перше, тому, що в "Бранці" бажання і фантазія, здається, трансформувалися в несублімовану сексуальну ідентифікацію; як каже Жене у зв'язку з однією групою негритянських студентів в Америці, "хоча я ніколи не бажав котрогось конкретного індивіда, я увесь був бажанням, спрямованим на групу загалом. Проте моє бажання задовольнялося тим, що вони існують" (пор. с. 178–179). По-друге, це бажання, що невіддільне від надміру цікавості та уваги; бажання цікаве й виявляє свою уважність так, що саме слово "бажання" стає недоречним. Жене схильний говорити радше про любов, що змінює сприйняття та ускладнює судження, надто у зв'язку з чоловічістю та стосунками між чоловіками в контексті війни й революції. Ціла низка питань раз по раз постають у книжці Жене, і я зосереджуюсь на чоловічості тільки через її проблематичне центральне становище в сучасних міркуваннях про расу, гомосексуалізм і гендер загалом, а також тому, що, коли з роздумами Жене про чоловічість порівняти інші недавні праці про неї, ці писання видаються спрощеними й редукціоністськими твердженнями банальної гендерної політики.

Жене вважав еротизм "Чорних пантер" за очевидний і невіддільний від їхньої політики та виклику, який вони кидали білій Америці (с. 259–260). Крім того, попри свою стриманість, "«Чорні пантери» не могли відкинути свою взаємну привабливість. Їхній рух — це рух магнетизованих тіл, що магнетизували одне одного". А щодо федаїнів, вони "дотримувались усміхненої суворості. Проте еротизм був відчутний. Я міг відчувати його вібрації, хоча вони не бен-тежили мене" (с. 126).

Але цей еротизм і чоловічість цих людей часто руйнували стереотипи. Отож Жене пише про Алі, члена Фата: "Він знав, що я любив його, але від цього анітрохи не ставав зарозуміліший. Ця любов пробудила його доброту" (с. 267). Жене говорить і про доброту "Чорних пантер", що "дали мені й реальний захист, і освіту у сфері почуттів" (с. 83).

Трохи інший характер має танок вояків-бедуїнів, водночас цнотливий і еротичний, — “цнотливий, бо танцювали чоловіки, здебільшого тримаючи один одного за лікоть або за вказівний палець... еротичний, бо танцювали чоловіки, виконуючи свій танок перед жінками. Тож яка тут стаття пала-ла бажанням зустрічі, якої не станеться ніколи?” У тому танку Жене добачає вияв жіночості, майже признання в ній, — жіночості, що становила такий яскравий контраст із їхньою чоловічістю, — і згоду на добровільну смерть, ба навіть бажання тієї смерті.

Потім Жене повертається до цього бажання смерті й мучеництва. Він захоплюється сміливістю вояків, проте його не переконали їхні погляди: привчання людей до того, щоб вони жертвували собою, породжує не альтруїзм, а зачароване плентання за іншими аж до смерті, і то не задля допомоги комусь, а просто щоб плентатися (с. 88). Дивлячись на палестинську революцію “з позиції, вищої за мою власну”, він вважає її зрештою за бунт, що доходить до меж ісламу, “заклик до ревізії, можливо, навіть відкидання теології, не менш снодійної, ніж бретонська колиска” (с. 88). Про молодих фалангістів, “щось середнє між ченцем і бандитом”, що виспівують про непорочне зачаття і простують до безсмертя, Жене пише: “Я був зачарований. Я міг визначити їхню жорстокість із їхньої глупоти” (с. 32).

В інших Жене бачить і їхній порив до самопожертви, і їхню чоловічість, майже комплекс (с. 124). Один з тих чоловіків, що найдужче приваблював його, — Мубарек, — це ще й чоловік, чия сексуальність найсамоусвідомленіша, найзатамованіша і найскладніша; сама чоловічість Мубарека напнута, долаючи відмінність: це суданський африканець в Азії, що бореться за народ, якого не розуміє і який дивиться на нього з расистською байдужістю (с. 194–195); він чудово розмовляє французькою мовою, проте з паризьким міським робітничим акцентом. Жене характеризує його як, “безперечно, і сутенера, що крутиться коло казарм та у кварталах червоних ліхтарів, і повію, тож я ніколи не міг збагнути, що він, власне, робить серед федаїнів” (с. 153). То

іронічний, то похмурий, то провокаційний, то стриманий, Мубарек має такий же, як у Жене, хист до глибоких міркувань про революції та соціально-політичні сили, що діють і в ній, і за її межами. Мубарека зображено і як схильного до флірту, спрямованого на всіх і на кожного, як втілення "бажання чарувати, що перешкоджало йому бути досить нещадним" (с. 152–153). Проте згодом, після смерті Мубарека, Жене з'ясував, що той не спав ні з жінками, ні з чоловіками, вся його сексуальність була соціальною: "Тепло його голосу мало сором'язливу, проте владну впевненість ерегovanого пеніса, що гладить щоки коханої істоти. В цьому я теж вважав його за очевидного нащадка хлопців з давніх паризьких передмість" (с. 143). Можливо, саме тому Мубарек казав, чи принаймні Жене згадує, ніби той казав, що, коли він хоче, щоб його книжку ("Бранець любові") читали, він повинен писати її "голосом лагідним, але неблаганним" (с. 151).

У середовищі фedaїнів любов завжди і ускладнює, і спрощує оповідь. Один з найяскравіших спогадів Жене пов'язаний із трьома групами фedaїнів, кожна з яких сиділа на окремому пагорбі; групи співали одна одній перед самим світанком; то була поліфонія, "велична імпровізація, виконувана серед гір, у вогнищі небезпеки", зневажаючи смерть, виражаючи й виливаючи любов (с. 36–40). В іншому місці Жене зображує дев'ятнадцятирічного хлопця, що пере одяг свого приятеля, який невдовзі піде воювати, й заявляє, що він любить революцію й усіх фedaїнів, а надто свого приятеля: "Так, це любов. Невже ви думаєте, що за таких часів я боюся слів?.. Якщо він загине цієї ночі, тут коло мене завжди буде прірва, — прірва, в яку я ніколи не повинен упастися" (с. 87). Майже через двісті сторінок Жене пише, що "один блискавичний погляд з юрби викриває двох фedaїнів як двох коханців... Цнотливих, але таких близьких між собою, що коли один з них сумний, сміх іншого негайно заповнює порожнечу в ньому" (с. 330). Це, звичайно, реконструкції Жене, і, можливо, та прірва, порожнеча розкривається й перед ним, і перед вояками.

Жене спокушений великодушністю федаїнів, їхнім альтруїзмом, сміливістю, гумором і любов'ю один до одного, а водночас і приголомшений, утративши ілюзії, бо помітив невіддільність цих рис від "прагнення, що лежить у їхній основі, самознищення, почесної смерті, якщо неможлива перемога" (с. 271–272). З тієї приголомшеності, що міститься, так би мовити, між ліричних медитацій про любов (а інколи і в них), виринає відчуття справді бентежної близькості антагоністів, наймогутніше висловлене в сердитій "фантазії" Жене про палац і халупи:

"Дивуєшся, що тут реальне, а що є тільки відображенням. Хай там як, якщо палац був відображенням, а халупи — реальністю, відображення реальності можна було знайти тільки в палаці, і навпаки.

Пізнання іншого, що начебто має бути порочним, бо ж він ворог, уможливорює не тільки саму боротьбу, а й тісний фізичний контакт між борцями і між їхніми поглядами. Отже, кожне вчення інколи є тінню, а інколи еквівалентом іншого вчення... Яка краса властива тим хлопцям із халуп? Коли вони ще були дітьми, мати або якась повія дала їм шматок розбитого дзеркала, яким вони зловили сонячний промінь і спрямували його в одне з вікон палацу. І завдяки тому відчиненому вікну, у дзеркалі, вони відкрили мало-помалу свої обличчя й тіла" (с. 58–62).

Погляд на відмінність

Усі попередні тексти та історії дають змогу зрозуміти, чому теоретичні або псевдополітичні жести в бік відмінності неадекватні. Не менш неадекватною є й (це недавнє вище) сепаратистська або есенціалістська "політика ідентичності", коли якась одна група прагне мати переваги коштом інших груп або просто не бере їх до уваги¹. І все-таки я не маю наміру приписувати якесь правильне ставлення до відмінності, а ще менше — якусь правильну теорію відмінності; я навіть не знаю, якою могла б бути ця теорія. Мої міркування про відмінність зародилися в процесі повороту й повернення до історії, щоб відкинути одну з таких теорій, а саме:

теорію, яка зображувала гомосексуалізм як потяг до тотожного внаслідок страху перед відмінним. А це історія, яка дуже швидко дає той надмір відмінності, який дискредитує теорію, що нехтувала нею, але яка ще й ставить під сумнів теоретично просте уславлення відмінності *per se*.

Моє завдання полягало в тому, щоб розглянути деякі з тих складних, але завжди значущих історій, протягом яких відмінності конфліктують і зливаються, як і саме бажання. Працюючи, я аж ніяк не хотів звести, скажімо, Жидів чи Фенонів захист відмінності до обмежувальних історичних умов його вираження — назвавши Жида просто сексуальним туристом, а Фенона творцем гомофобної теорії негрофобії. Я радше хотів відтворити історію кожного у взаєминах з іншим, з'ясувавши в цьому процесі, що Жид краще, ніж більшість, розумів бажання, спрямоване на іншого, а Фенон краще, ніж більшість, — амбівалентність самої відмінності. Щодо Жене, чию пов'язаність із відмінним відкидали і як фашистську, і як расистську, і як анархічну, то його твір "Бранець любові" — це не що інше, як утвердження любові, яку провіщав Фенон і яка інколи надавала дисидентному сміливості. Якщо я й ризикнув закінчити це довге дослідження сексуального дисидентства розмовами про любов, тут немає ніякої апології, я тільки визнаю це дисидентство як джерело натхнення.

Примітки

¹ Моганті далі стверджує, що, замість сентиментально або туманно уславлювати культурну відмінність, ми повинні шукати те, що об'єднує нас. У цьому аспекті він обстоює концепцію "діяльності як основної спроможності, яку поділяють усі люди, хоч і належать до різних культур. Розуміючи різницю між «нами» і «ними», саме цей простір, спільний для нас усіх, слід розвивати й визначати" (*Mohanty. Us and Them.* — С. 71).

² Див. вище, розд. 11, прим. 10.

³ *Mercer, Julien. Race, Sexuality and Black Masculinity.* — С. 99.

⁴ Расизм білої гейської чоловічої культури і визнано, й заперечено у зб.: *Smith (ред.). Black Men/White Men;* зокрема див.

інтерв'ю Тома Біма з Майком Смітом, засновником руху BWMT (Black and White Men Together); *DeMarko. Gay Racism*.

⁵ Та Лоуренс значуще додає: "Я не можу широко перебрисати в арабську шкуру: то було тільки прикидання... Я відмовився від однієї форми й не пристав до іншої... Інколи ці мої Я могли говорити серед тиші, і тоді божевілья підступало до мене дуже близько, бо я й думав, що воно має бути недалеко від людини, яка може дивитися на світ крізь вуалі одразу двох звичаїв, двох освіт, двох середовищ" (*Lawrence. The Seven Pillars of Wisdom*. — С. 10).

⁶ Див. зокрема: *Weeks. Sexuality and its Discontents*. — С. 160–170.

⁷ Деле (*Delay. André Gide*. — С. 404) вважав, що арешт Вайлда й суд над ним теж були однією з причин, чому Жид тепер боявся можливості скандалу, якщо він візьме Атмана до Парижа. Деле також цитує один неопублікований лист від 6 березня 1895 р., де Жид каже: "Найкраще, що я можу сказати Марі, — приготуй Поліну до думки, що поряд із нею буде негр" (с. 404). Хоч у даному випадку Жид поступився, через чотири роки Атман таки добувся до Парижа.

⁸ Кілька неопублікованих листів Деле цитує в розд. 42, "Відкритий бунт".

⁹ Інші автори применшують новонабуту політичну свідомість Жида; Альбер Герар зауважує, що рух Жида до комунізму був "непрямим і непевним" (*Guerard. André Gide*. — С. 25–26).

¹⁰ Тут є й компенсаційний механізм: ті, хто навіть страждає чи втікає від певного виду дискримінації, стають агентами інших видів дискримінації, і то мало не в прямо пропорційній залежності від інтенсивності тієї (чи тих) дискримінації, від якої втікали. Мос пише про Бенедикта Фридлендера, що обстоював гомосексуалізм як мужній, шановний і необхідний для доброго функціонування будь-якого війська від стосунків і що, крім того, віряв, ніби гомосексуаліст надто спроможний "трансцендувати" сексуальність. Але Фридлендер, що й сам був євреєм, використовував, обстоюючи гомосексуалізм, антисемітські аргументи, доводячи, що напад на гомосексуалістів очолили євреї, які "прагнуть підточити арійську мужність і самоусвідомлення". Мосів коментар украй доречний: "Аутсайдер, що намагається купити вхідний квиток до суспільства коштом когось іншого, — явище досить поширене" (*Mosse. Nationalism and Sexuality*. — С. 41).

¹¹ Через багато років, у своєму щоденнику за січень 1933 р., Жид писав, що він таки усвідомлював політичні реалії тодішнього колоніалізму, але чуття некомпетентності не давало йому говорити. Далі він додає: "Потрібна була війна, щоб я став сумніватися у вартості «компетентності», щоб я переконав себе, що... я маю не менше право, ніж будь-хто інший, і навіть обов'язок говорити". Прикриті політичні реалії пасторального способу зображення найефективніше проаналізував Луїс Монтроуз у зв'язку з ренесансною літературою, де цей жанр досяг розквіту, і цей аналіз допомагає нам зрозуміти й Жида; див. зокрема: *Montrose. The Pastoral of Power; Of Gentlemen and Shepherds.*

¹² *Croft-Cooke. The Unrecorded Life of Oscar Wilde.* — С. 7. У вид.: *George Painter. André Gide, є згадка, що 1904 р. Агман одружився; у своєму щоденнику 22 листопада 1905 р. Жид записав: "З останнього листа Агмана я виписав речення, яке Мардрус не зрозумів би і яке я не хочу забути: «Я дуже її кохаю, — він пише про свою молодесеньку дружину, — і все-таки я спромігся переконати її бути щирою з моєю матір'ю і мною; вона дуже добра, і я ставлюсь до неї дуже лагідно, так, як ви ставилися до дитини»" (курсив А. Жида).*

¹³ *Clarke. The Failure to Transform, особливо с. 197–198, 205–206; див. також: Mercer, Julien. Race, Sexuality and Black Masculinity.* — С. 125, 139.

¹⁴ *Wallace. Black Macho and the Myth of the Superwoman.*

¹⁵ *Tolson. The Limits of Masculinity; Willis. Learning to Labour.*

¹⁶ Цей вислів належить Жене; див.: *Leyland. Gay Sunshine Interviews.* — С. 76.

¹⁷ *Leyland. Gay Sunshine Interviews.* — С. 79–80; пор.: *Hocquenghem. Homosexual Desire.* — С. 126.

¹⁸ Про те, як Жене читав тюремні листи Джорджа Джексона, див. вище, розділ 7.

¹⁹ Критику політики ідентичності див. у вид.: *Fuss. Essentially Speaking.* — Розд. 6; *Mercer. Welcome to the Jungle.*

Післямова

Ось що писав Жид через тридцять три роки після тієї зустрічі в Алжирі, з опису якої почалося дане дослідження:

“Упорядковуючи деякі папери, я знайшов серед давніх рахунків рахунки готелю “Руаяль” із Біскри, з часів Вайлда і Дугласа... Я розірвав їх, помітивши, звідки вони.

Продиктував сьогодні не менше чотирнадцяти листів” (Journals, 4 жовтня 1928 р.).

Бібліографія

- Abelove, Henry, 'Freud, Male Homosexuality, and the Americans', *Dissent* (Winter 1966), 59-69.
- Achebe, Chinua, *Hopes and Impediments: Selected Essays*, 1967-87 (London: Heinemann, 1988).
- Adams, Stephen, *The Homosexual as Hero in Contemporary Fiction* (London: Vision, 1980).
- Allen, Clifford, *Homosexuality: Its Nature, Causation and Treatment* (London: Staple Press, 1958).
- Altman, Dennis, *Homosexual Oppression and Liberation* [1971] (London: Allen Lane, 1974).
- *The Homosexualization of America* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1983).
- Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism* (London: NLB, 1976).
- *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983).
- Aquinas, St Thomas, *Philosophical Texts*, ed. Thomas Gilby (Oxford: Oxford University Press, 1951).
- Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy* (London: Smith Elder, [1869] 1891).
- Artaud, A., *The Theatre and its Double*, trans. V. Conti (London: Calder, 1977).
- Augustine, St, *City of God*, Loeb Classical Library, 7 vols. with English trans. by Philip Levine (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, and London: Heinemann, 1966).
- *City of God*, trans. Henry Bettenson, with intro. by David Knowles (Harmondsworth: Penguin, 1972).
- *Confessions*, trans. C. Bigg (London: Methuen, 1897).
- *Confessions*, trans. F. J. Sheed (London: Sheed and Ward, 1944).
- *Confessions*, trans. with an intro. by R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin, 1961).

- *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green (Brepolis: Turnholt, 1970).
- *Enchiridion*, trans. Bernard M. Peebles, in *Writings of St Augustine*, vol. iv (Washington, DC: Catholic University of America, 1947).
- Babcock, Barbara, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
- Babuscio, Jack, 'Camp and the Gay Sensibility', in Richard Dyer (ed.), *Gays and Film* (London: British Film Institute, 1977), 40-57.
- Bacon, Francis, 'Advertisement Touching an Holy Warre', in *The Works*, ed. J. Spedding and R. L. Ellis, vol. vii (Stuttgart: Frommann, [1857-61] 1961-3).
- Baker, Michael, *Our Three Selves: A Life of Radclyffe Hall* (London: Hamish Hamilton, 1985).
- Bakshi, Parminder Kaur, 'Homosexuality and Orientalism: Edward Carpenter's Journey to the East', in Tony Brown (ed.), *Edward Carpenter and Late Victorian Radicalism* (London: Frank Cass, 1990).
- Baldick, C., *The Social Mission of English Criticism, 1848-1932* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Baldwin, Frances Elizabeth, *Sumptuary Legislation and Personal Regulation in England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 192.6).
- Baldwin, James, *James Baldwin and Nikki Giovanni: A Dialogue*, foreword by Ida Lewis (New York: Lippincott, 1973).
- *Giovanni's Room* [1956] (London: Corgi, 1977).
- *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction 1948-1985* (London: Michael Joseph, 1985).
- Barker, F., et al. (eds.), *The Politics of Theory* (Colchester: University of Essex, 1983).
- Barrett, Michèle, 'The Concept of "Difference"', in *Feminist Review*, 26 (1987), 29-41.
- Barry, Kathleen, *Female Sexual Slavery* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1979).
- Barthelemy, Anthony Gerard, *Black Face Maligned Race: The Representation of Blacks in English Drama from Shakespeare to Southerne* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1987).
- Barthes, Roland, *S/Z* (Paris: Seuil, 1970).

- *Mythologies*, trans. Annette Lavers (St Albans: Paladin, 1973).
- *Roland Barthes*, trans. Richard Howard (London: Macmillan, 1977).
- *Barthes: Selected Writings*, ed. with an intro. by Susan Sontag (London: Fontana, 1983).
- Bartlett, Neil, *Who Was That Man: A Present for Mr Oscar Wilde* (London: Serpent's Tail, 1988).
- Bartley, William W. III, *Wittgenstein* (La Salle, Ill.: Open Court, 2nd edn. 1985).
- Bassler, Jouette M., 'The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5: 3-16', *Journal of Biblical Literature*, 103/1 (1984), 23-41.
- Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities ... or the End of the Social and Other Essays*, trans. Paul Foss, Paul Patton, and John Johnston (New York: Semiotext(e), 1983).
- Beame, Thom, 'Interview: BWMT Founder—Mike Smith', in Michael J. Smith (ed.), *Black Men/White Men* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1983).
- Beaumont, Francis, and Fletcher, John, *The Maid's Tragedy*, ed. H. B. Norland (London: Arnold, 1968).
- Beier, A. L., *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England: 1560-1640* (London: Methuen, 1985).
- Belsey, Catherine, 'Towards Cultural History', *Textual Practice*, 3 (1989), 159-72.
- Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
- Berman, Marshall, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society* (London: Allen & Unwin, 1970).
- Bernheimer, Charles, and Kahane, Claire (eds.), *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism* (London: Virago, 1985).
- Bersani, Leo, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986).
- 'Is the Rectum a Grave?' *October*, 43 (1987), 197-222.
- *The Culture of Redemption* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).
- Bhabha, Homi K., 'Sly Civility', *October*, 34 (1985), 71-80.
- 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', in James Donald and Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology* (Milton Keynes: Open University Press, 1986).

- 'The Commitment to Theory', *New Formations*, 5 (1988), 5–23.
- Bhaskar, Roy, *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso, 1986).
- Binns, J. W., 'Women or Transvestites on the Elizabethan Stage? An Oxford Controversy', *Sixteenth Century Journal*, 5/2 (1974), 95–120.
- Blackwood, Evelyn (ed.), *Anthropology and Homosexual Behavior* (New York and London: The Haworth Press, 1986).
- Bowlby, Rachel, 'Promoting Dorian Gray', *Oxford Literary Review*, 9 (1987), 147–62.
- Bradley, A. C., *Shakespearean Tragedy* (2nd edn., London: Macmillan, 1920).
- Brandon, S. G. F., *Creation Legends* (London: Hodder & Stoughton, 1963).
- Bray, Alan, *Homosexuality in Renaissance England* (London: Gay Men's Press, 1982).
- Brewer, E. C., *Dictionary of Phrase and Fable* (London: Cassell, 1894).
- Bristow, Joseph, 'Homophobia/Misogyny: Sexual Fears, Sexual Definitions', in Simon Shepherd and Mick Wallis (eds.), *Coming on Strong: Gay Politics and Culture* (London: Unwin Hyman, 1989).
- 'Being Gay: Politics, Identity, Pleasure', *New Formations*, 9 (1989), 61–81.
- Bronski, Michael, *Culture-Clash: The Making of Gay Sensibility* (Boston: South End Press, 1984).
- Brooks, Cleanth, *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry* (New York: Harcourt Brace, 1947).
- Brooks, Peter, 'The Idea of a Psychoanalytic Literary Criticism', in Shlomith Rimmon-Kenan (ed.), *Discourse in Psychoanalysis and Literature* (London: Methuen, 1987).
- Brown, Norman O., *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History* (London: Routledge, 1959).
- Brown, Paul, 'This thing of darkness I acknowledge mine', in J. Dollimore and A. Sinfield (eds.), *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, (Manchester: Manchester University Press, 1985).
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber, 1967).
- Brown, Rita Mae, *Ruby fruit Jungle* [1973] (London: Corgi, 1978).
- Burford, E. J., *Queen of the Bawds* (London: Neville Spearman, 1974).

- Burke, Kenneth, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* [1961] (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1970).
- Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy*, ed. with intro. by Holbrook Jackson (London: Dent, 1932).
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1990).
- Calvin, John, *Institutes*, trans. H. Beveridge, 2 vols. (London: Clarke, 1949).
- Canguilhem, Georges, *The Normal and the Pathological*, intro. by Michel Foucault (New York: Zone Books, 1989).
- Carson, Michael, 'Home and Abroad', *Gay Times*, 129 (June 1989), 42-5.
- Castle, Terry, *Masquerade and Civilization: The Carnavalesque in Eighteenth Century English Culture and Fiction* (London: Methuen, 1986).
- Cavendish, Richard, *The Powers of Evil in Western Religion, Magic and Folk Belief* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975).
- Chamberlain, John, *Letters*, ed. N. E. McClure, 2 vols. (Philadelphia: American Philosophical Society, 1939).
- Chambers, E. K., *The Elizabethan Stage*, 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1923).
- Chapman, Rowena, and Rutherford, Jonathan (eds.), *Male Order: Unwrapping Masculinity* (London: Lawrence & Wishart, 1988).
- Chasseguet-Smirgel, Janine, *Creativity and Perversion* (London: Free Association, 1985).
- Cixous, Hélène, 'Sorties', in E. Marks and I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms* (Brighton: Harvester, 1981), 90-8.
- Clark, Elizabeth A., 'Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past', in Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism (Studies in Antiquity and Christianity)* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 367-401.
- Clark, Sandra, 'Hic Mulier, Haec Vir, and the Controversy over Masculine Women', *Studies in Philology*, 82/2 (Spring 1985), 157-83.
- Clark, Stuart, 'Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft', *Past and Present*, 87 (1980), 98-127.
- Clarke, Cheryl, 'The Failure to Transform: Homophobia in the Black Community', in Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Women of Color Press, 1983).
- Clement of Alexandria, *Christ the Educator*, trans. Simon P. Ward (New York: Fathers of the Church, 1954).

- Comte, Edward le, *A Dictionary of Puns in Milton's English Poetry* (London: Macmillan, 1981).
- Connell, R. W., *Which Way is Up? Essays on Sex, Class and Culture* (London: Allen & Unwin, 1983).
- Connor, S., *Postmodernist Culture* (Oxford: Blackwell, 1989).
- Conrad, Joseph, *Heart of Darkness* [1902] (Harmondsworth: Penguin, 1973).
- *Nostramo* (Harmondsworth: Penguin, 1963).
- Cook, Ann Jennalie, "'Bargaines of Incontinencie': Bawdy Behavior in the Playhouses", *Shakespeare Studies*, 10 (1977), 271–89.
- Coward, Rosalind, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations* (London: Routledge, 1983).
- Cowhig, Ruth, 'Blacks in English Renaissance Drama and the Role of Shakespeare's Othello', in David Dabydeen (ed.), *The Black Presence in English Literature* (Manchester: Manchester University Press, 1985).
- Craft, Christopher, "'Kiss Me with Those Red Lips': Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*", *Representations*, 8 (1984), 107–33.
- Grandall, Coryl, *Swethnam the Woman-Hater: The Controversy and the Play*, a critical edn. with intro. and notes (Lafayette, Ind.: Purdue University Studies, 1969).
- Croft-Cooke, Rupert, *The Unrecorded Life of Oscar Wilde* (New York: David McKay, 1972).
- Crompton, Louis, 'The Myth of Lesbian Impunity: Capital Laws from 1270 to 1791', *Journal of Homosexuality*, 6/1–2, (Fall/Winter 1980/81), 11–25.
- Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983).
- Davidson, Arnold, 'Sex and the Emergence of Sexuality', *Critical Inquiry*, 14 (1987), 16–48.
- 'How to Do the History of Psychoanalysis: A Reading of Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality*', *Critical Inquiry*, 14 (1987), 252–77.
- Davies, Sir John, *Nosce Teipsum*, in *Poems*, ed. Robert Krueger (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Davis, Natalie Zemon, 'Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe', in B. Babcock (ed.), *The Reversible World* (Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1978).

- Dekker, Rudolf, and van de Pol, Lotte C., *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe* (New York: St Martin's Press, 1989).
- Delany, Paul, D. H. Lawrence's *Nightmare: The Writer and His Circle in the Years of the Great War* (Brighton: Harvester, 1979).
- 'Men in Love' [review article], *London Review of Books* (3 Sept. 1987), 21–2.
- De Lauretis, Teresa, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987).
- Delay, J., *The Youth of Andre Gide*, abridged and trans. by June Guicharnaud (Chicago: Chicago University Press, 1956–7).
- Deleuze, Gilles, *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, trans. Jean McNeil (New York: Braziller, 1971).
- and Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley et al., preface by Michel Foucault (New York: Viking Press, 1977).
- Demarco, Joe, 'Gay Racism', in Michael J. Smith (ed.), *Black Men/White Men* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1983).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology* [1967], trans. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
- *Writing and Difference*, trans. with intro. by Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
- *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone, 1981).
- *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: Athlone, 1981).
- *Margins of Philosophy*, trans. with additional notes by Alan Bass (Brighton: Harvester, 1982).
- 'My Chances/Mes Chances', in J. H. Smith and W. Kerrigan (eds.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).
- Dollimore, Jonathan, 'The Challenge of Sexuality', in Alan Sinfield (ed.), *Society and Literature 1945–70* (London: Methuen, 1983).
- *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and His Contemporaries* (2nd edn., Hemel Hempstead: Harvester, 1989).
- Dollimore, Jonathan, 'A History of Some Importance', *Gay Times*, 119 (Aug. 1988), 44–5.
- and Sinfield, Alan (eds.), *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism* (Manchester: Manchester University Press, 1985).

- Donne, John, *The Sermons of John Donne*, ed. G. R. Potter and E. M. Simpson, 10 vols. (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1953-62).
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* [1966] (Harmondsworth: Penguin, 1970).
- Downes, D., and Rock, P., *Understanding Deviance: A Guide to the Sociology of Crime and Rule Breaking* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- Doyle, B., 'The Hidden History of English Studies', in Peter Widdowson (ed.), *Re-reading English* (London: Methuen, 1982).
- Drakakis, John, 'The Engendering of Toads: Patriarchy and the Problem of Subjectivity in Shakespeare's *Othello*', *Shakespeare Jahrbuch*, 124 (Weimar, 1988), 62-80.
- Duerr, Hans Peter, *Dreamtime: Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*, trans. Felicitas Goodman (Oxford: Blackwell, 1985).
- Dumouchel, Paul (ed.), *Violence and Truth: On the Work of René Girard* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).
- Dusinberre, Juliet, *Shakespeare and the Nature of Women* (London: Macmillan, 1975).
- Dyer, Richard, 'Getting Over the Rainbow: Identity and Pleasure in Gay Cultural Politics', in George Bridges and Rosalind Brunt (eds.), *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties* (London: Lawrence & Wishart, 1981).
- *Heavenly Bodies: Film Stars and Society* (London: Macmillan, 1987).
- Dyson, A. E., and Lovelock, Julian, 'Event Perverse: The Epic of Exile', in A. E. Dyson and J. Lovelock (eds.), *Milton: Paradise Lost, A Casebook* (London: Macmillan, 1973), 220-42.
- Eagleton, T., *Walter Benjamin, or: Towards a Revolutionary Criticism* (London: Verso, 1981).
- *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983).
- 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', in *Against the Grain* (London: Verso, 1986), 131-47.
- 'Meaning and Material' [review article], *Times Literary Supplement* (2, May 1986), 477.
- Edgley, Roy, 'Revolution, Reform and Dialectic', in G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 21-38.
- Ellmann, R. (ed.), *Oscar Wilde: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969).

- 'Corydon and Menalque', in *Golden Codgers: Biographical Speculations* (London: Oxford University Press, 1973), 81–100.
- *Oscar Wilde* (London: Hamish Hamilton, 1987).
- Emmison, F. G., *Elizabethan Life: Morals and the Church Courts* (Chelmsford: Essex County Council, 1973).
- Erikson, Kai T., *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (New York: Wiley & Sons, 1966).
- Evans, G. R., *Augustine on Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Faderman, Lillian, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present* (London: Junction Books, 1981).
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks* [1952], trans. Charles Lam Markmann, foreword by Homi Bhabha (London: Pluto Press, 1986).
- *The Wretched of the Earth* [1961], trans. Constance Farrington, preface by Jean-Paul Sartre (Harmondsworth: Penguin, 1967).
- Feldman, Sandor S., 'On Homosexuality', in S. Lorand and M. Balint (eds.), *Perversions: Psychodynamics and Therapy* (New York: Random House, 1956).
- Ferguson, Margaret W., Quilligan, Maureen, and Vickers, Nancy J., *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* (Chicago: Chicago University Press, 1986).
- Ferry, Anne, *The 'Inward' Language: Sonnets of Wyatt, Sidney, Shakespeare, Donne* (Chicago: Chicago University Press, 1983).
- Feuer, Jane, 'Reading Dynasty: Television and Reception Theory', *South Atlantic Quarterly*, 88 (1989), 443–60.
- Fletcher, Ian (ed.), *Decadence and the 1890's* (London: Arnold, 1979).
- Fletcher, John, *Love's Cure*, in *The Dramatic Works in the Beaumont and Fletcher Canon*, ed. George W. Williams, general ed. Fredson Bowers, vol. iii (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- Fletcher, John, 'Freud and His Uses: Psychoanalysis and Gay Theory', in Simon Shepherd and Mick Wallis (eds.), *Coming on Strong: Gay Politics and Culture* (London: Unwin Hyman, 1989).
- Forsyth, Neil, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977).

- *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. with intro. by Donald F. Bouchard; trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Oxford: Blackwell, 1977).
- *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester, 1980).
- *The History of Sexuality*, i: *An Introduction* (New York: Vintage Books [1978], 1980).
- *Herculine Barbine, Being the Recently Discovered Memoirs of a French Hermaphrodite* (Brighton: Harvester, 1980).
- Freedman, Mark, 'Homophobia: The Psychology of a Social Disease', *Body Politic*, 24 (June 1975).
- French, Marilyn, *Shakespeare's Division of Experience* (London: Jonathan Cape, 1982).
- Freud, Sigmund, *The Pelican Freud Library*, 15 vols., general ed. Angela Richards (Harmondsworth: Penguin, 1974–86): i: *Introductory Lectures on Psychoanalysis*; ii: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*; iii: *Studies on Hysteria*; iv: *The Interpretation of Dreams*; v: *The Psychopathology of Everyday Life*; vi: *Jokes and Their Relation to the Unconscious*; vii: *On Sexuality* (including *Three Essays on the Theory of Sexuality*); viii: *Case Histories 1* ('Dora' and 'Little Hans'); ix: *Case Histories 2* ('The Rat Man', 'Schreber', 'The Wolf Man', 'A Case of Female Sexuality'); x: *On Psychopathology*; xi: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* (including *Beyond the Pleasure Principle*, *The Ego and the Id*); xii: *Civilization, Society and Religion* (including *Civilization and its Discontents*); xiii: *The Origins of Religion*; xiv: *Art and Literature*; xv: *Historical and Expository Works on Psychoanalysis*.
- Freud, Sigmund, 'Analysis Terminable and Interminable', in *The Standard Edition of the Complete Works*, vol. xxiii [1937–9] (London: Hogarth, 1964).
- *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887–1904*, trans. and ed. Jeffrey Moussaieff Masson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Frosh, Stephen, *The Politics of Psychoanalysis: An Introduction to Freudian and Post Freudian Theory* (London: Macmillan, 1987).
- Fuss, Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).
- Gabriel, Yiannis, *Freud and Society* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

- Gagnier, Regenia, *Idylls of the Market Place: Oscar Wilde and the Victorian Public* [1986] (London: Scolar Press, 1987).
- Galford, Ellen, *Moll Cutpurse: Her True History* (Edinburgh: Stramullion Co-operative, 1984).
- Gallop, Jane, *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski* (Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1981).
- *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction* (London: Macmillan, 1982).
- *Thinking through the Body* (New York: Columbia University Press, 1988).
- Gay, Peter, *Freud: A Life for Our Time* (New York: Norton, 1988).
- Gay Black Group, 'White Gay Racism' (1st pub. *Gay News* 1982), repr. in R. Chapman and J. Rutherford (eds.), *Male Order* (London: Lawrence & Wishart, 1988), 104–10.
- Gay Left Collective (ed.), *Homosexuality: Power and Politics* (London: Allison & Busby, 1980).
- Genet, Jean, *Our Lady of the Flowers* [1943], trans. Bernard Frechtman, with intro. by Jean-Paul Sartre (from *Saint Genet*) (London: Panther, 1966).
- *The Thief's Journal* [1949], trans. Bernard Frechtman (Harmondsworth: Penguin, 1967).
- interview with Hubert Fichte, in W. Leyland (ed.), *Gay Sunshine Interviews*, vol. i (San Francisco, Calif.: Gay Sunshine Press, 1978), 67–94.
- *Prisoner of Love*, trans. Barbara Bray, with intro. by Edmund White (London: Picador, 1989).
- Gidal, Peter, *Andy Warhol: Films and Painting* (London: Studio Vista, 1971).
- Gide, Andre, *Journals*, 4 vols. (London: Seeker & Warburg, 1947–51).
- *Oscar Wilde*, trans. Bernard Frechtman (London: William Kimber, 1951).
- *Correspondence between Paul Claudel and Andre Gide, 1899–1926*, intro. and notes by Robert Mallet, preface and trans. by John Russell (New York: Pantheon, 1952).
- *The Correspondence of Andre Gide and Edmund Gosse 1904–1928*, ed. with trans., intro., and notes by Linette F. Brugmans (London: Peter Owen, 1960).
- *So Be It, or: The Chips are Down* [1952], trans. with intro. and notes by Justin O'Brien (London: Chatto, 1960).

- *The Immoralist* (Harmondsworth: Penguin, 1960).
- *Correspondence, 1890–1942: André Gide—Paul Valéry*, trans. J. Guicharnaud, cited here from the abridged version, *Self-Portraits: The Gide/Valéry Letters* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- *If It Die* [1920, private edn.] 1926, trans. Dorothy Bussy (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- *Travels in the Congo* [1927/8], trans. Dorothy Bussy (Harmondsworth: Penguin, 1986).
- *Amyntas: North African Journals* [1906], trans. Richard Howard (New York: Ecco Press, 1988).
- Gilbert, Arthur N., 'Sexual Deviance and Disaster during the Napoleonic Wars', *Albion*, 9 (1977), 98–113.
- Gilman, Sander L., 'Sexology, Psychoanalysis, and Degeneration: From a Theory of Race to a Race to Theory', in J. Edward Chamberlain and Sander L. Gilman (eds.), *Degeneration: The Dark Side of Progress* (New York: Columbia University Press, 1985).
- Girard, René, *Deceit, Desire and the Novel: Self and Others in Literary Structure* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965).
- *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).
- Goldberg, Jonathan, 'Sodomy and Society: The Case of Christopher Marlowe', *Southwest Review* (Autumn 1984), 371–8.
- Gomez, Jewelle, and Smith, Barbara, 'Talking about It: Homophobia in the Black Community', *Feminist Review (Perverse Politics: Lesbian Issues)*, 34 (Spring 1990), 47–55.
- Goodheart, Eugene, *The Utopian Vision of D. H. Lawrence* (Chicago: Chicago University Press, 1963).
- Goodman, Jonathan, *The Oscar Wilde File* (London: W. H. Allen, 1988).
- Gordon, Jan B., 'Decadent Spaces: Notes for a Phenomenology of the *Fin de siècle*', in I. Fletcher (ed.), *Decadence and the 1890's* (London: Arnold, 1979).
- Gramsci, Antonio, *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, trans. William Boelhower (London: Lawrence & Wishart, 1985).
- Greenberg, David F., *The Construction of Homosexuality* (Chicago: Chicago University Press, 1988).
- Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

- *The Power of Forms in the English Renaissance* (Norman: Pilgrim Books, 1982).
- 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and its Subversion', in J. Dollimore and A. Sinfield (eds.), *Political Shakespeare* (Manchester: Manchester University Press, 1985).
- *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- Greenfield, Meg, 'Heart of Darkness', *Newsweek* (4 Dec. 1978), 132.
- Guerard, Albert J., *André Gide* (2nd edn., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
- Hall, Marguerite Radclyffe, *The Well of Loneliness* [192.8] (London: Falcon Press, 1949).
- Hall, Stuart, et al., *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* (London: Macmillan, 1978).
- Harris, F. J., *André Gide and Romain Rolland: Two Men Divided* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1973).
- Haselkorn, Anne M., *Prostitution in Elizabethan and Jacobean Comedy* (New York: Whitston, 1983).
- Hassan, I., 'Pluralism in Postmodern Perspective', *Critical Inquiry*, 12/3 (1986), 503–20.
- Hawkes, Terence, *That Shakespeherian Rag: Essays on a Critical Process* (London: Methuen, 1986).
- Hayward, John (ed.), *The Penguin Book of English Verse* (Harmondsworth: Penguin, 1956).
- Heath, Stephen, *The Sexual Fix* (London: Macmillan, 1982).
- 'Joan Rivière and the Masquerade', in Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986).
- Hebdige, Dick, *Subculture: The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979).
- Henriques, Fernando, *Prostitution and Society*, 2 vols. (London: Mac-Gibbon and Kee, 1962–3).
- Hick, John, *Evil and the God of Love* (Glasgow: Collins, 1968). *Hic Mulier: Or, the Man-Woman and Haec-Vir: Or, the Womanish-Man* [1620], facsimile (The Rota at the University of Essex, 1973).
- Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1975).

- Hocquenghem, Guy, *Homosexual Desire* [1972], trans. Daniella Dangoor, with preface by Jeffrey Weeks (London: Allison & Busby, 1978).
- Hodgdon, Barbara, 'Kiss Me Deadly, or the Des/Demonized Spectacle', forthcoming.
- Holleran, Andrew, *Dancer from the Dance* [1978] (London: Jonathan Cape, 1979).
- Homily against Disobedience and Wilful Rebellion, in Certain Sermons or Homilies: Appointed to be Read in Churches* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1890).
- Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 2 vols., intro. by C. Morris (London: Dent, 1969).
- Howard, Jean, 'Crossdressing, the Theatre and Gender Struggle in Early Modern England', *Shakespeare Quarterly*, 39 (1988), 418-40.
- Hughes, Paul L., and Larkin, James L. (eds.), *Tudor Royal Proclamations*, 3 vols. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964-9).
- Hulme, Peter, *Colonial Encounters* (London: Methuen, 1986).
- Hume, David, *Dialogues concerning Natural Religion*, in *Classics of Western Philosophy*, ed. Steven M. Cahn (Indianapolis: Hackett, 1977).
- Hunt, William, *The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).
- Hunter, William B., et al. (eds.), *A Milton Encyclopedia* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1970).
- Hyde, H. M., *The Trials of Oscar Wilde* (London: William Hodge, 1948).
- *Oscar Wilde: A Biography* (London: Methuen, 1982).
- Ignatieff, Michael, 'State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment', in S. Cohen and A. T. Scull (eds.), *Social Control and the State* (Oxford: Robertson, 1983).
- The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 15 vols. (New York: Abingdon Press, 1954).
- Irigaray, Luce, *This Sex Which is Not One*, trans. Catherine Porter with Carolyn Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).
- Izard, Thomas C., *George Whetstone: Mid-Elizabethan Gentleman of Letters* (New York: Columbia University Press, 1942; repr. New York: AMS Press, 1966).

- Jackson, George, *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, intro. by Jean Genet (Harmondsworth: Penguin, 1971).
- Jackson, Rosemary, *Fantasy: The Literature of Subversion* (London: Methuen, 1981).
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981).
- 'Postmodernism and Consumer Society', in H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Washington, DC: Bay Press, 1983).
- 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review*, 146 (1984), 53–92.
- 'Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric Jameson', in Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988).
- 'Marxism and Postmodernism', in Douglas Kellner (ed.), *Postmodernism/Jameson/Critique* (Washington, DC: Maisonnette Press, 1989), 369–87.
- Jardine, Lisa, *Still Harping on Daughters: Women and Drama in the Age of Shakespeare* (Brighton: Harvester, 1983).
- Jay, Martin, 'Hierarchy and the Humanities: The Radical Implications of a Conservative Idea', *Telos*, 62. (Winter 1984–5), 131–44.
- Jones, Eldred, *Othello's Countrymen: The African in English Renaissance Drama* (Oxford: Oxford University Press, 1965).
- Jonson, Ben, *Works*, ed. C. H. Herford and P. Simpson, II vols. (Oxford: Clarendon Press, 1922, —52).
- *Volpone, or: The Fox*, ed. R. B. Parker (The Revels Plays) (Manchester: Manchester University Press, 1983).
- Journet, Charles, *The Meaning of Evil*, trans. Michael Barry (London: Geoffrey Chapman, 1963).
- Karras, Ruth Mazo, 'The Regulation of Brothels in Later Medieval England', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14/2. (1989), 399–433.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (5th edn., London: Black, 1977).
- Kermode, Frank, *History and Value* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- Khan, M. Masud R., *Alienation in Perversions* (London: The Hogarth Press, 1979).
- Kiberd, Declan, *Men and Feminism in Modern Literature* (London: Macmillan, 1985).
- Kinsey, A. C., et al, *Sexual Behavior in the Human Male* (Philadelphia: Saunders, 1948).

- Kitzinger, Celia, *The Social Construction of Lesbianism* (London: Sage, 1987).
- Kohut, Heinz, 'Death in Venice: A Story about the Disintegration of Artistic Sublimation', in H. M. Ruitenbeek (ed.), *Psychoanalysis and Literature* (New York: Dutton, 1964).
- Kott, Jan, *Shakespeare Our Contemporary*, trans. Boleslaw Taborski, preface by Peter Brook (London: Methuen, 1967).
- Kramer, Larry, *Faggots* (London: Futura, 1980).
- Kristeva, Julia, *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi (Oxford: Blackwell, 1986).
- Krupnick, M. (ed.), *Displacement: Derrida and After* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1983).
- Kunzle, D., 'World Turned Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type', in Barbara Babcock (ed.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
- Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock, 1977).
- *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne*, trans. Jacqueline Rose with intros. by Rose and Juliet Mitchell (London: Macmillan, 1982).
- *The Seminar of Jacques Lacan, i: Freud's Papers of Technique 1953-54*, trans. with notes by John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- *The Seminar of Jacques Lacan, ii: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-55*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvana Tomaselli, notes by John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Lactantius, *The Minor Works*, trans. Sister Mary Francis McDonald (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1965).
- Lahr, John, *Prick Up Your Ears* (Harmondsworth: Penguin, 1980).
- Laing, R. D., *The Divided Self* (Harmondsworth: Penguin, 1965).
- Lamming, George, *The Pleasures of Exile* (London: Michael Joseph, 1960).
- Laplanche, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. with intro. by Jeffrey Mehlman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
- and Pontalis, J. B., *The Language of Psychoanalysis*, trans. D. Nicholson-Smith (London: Hogarth, 1983).

- Laqueur, Thomas, 'Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology', *Representations*, 14 (1986), 1-41.
- *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).
- Latimer, D., 'Jameson and Postmodernism', *New Left Review*, 148 (1984), 116-28.
- Lauritsen, John, and Thorstad, David, *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)* (New York: Times Change Press, 1974).
- Lawrence, D. H., *Selected Essays*, intro. by Richard Aldington (Harmondsworth: Penguin, 1950).
- *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence*, ed. with intro. by Edward D. McDonald (London: Heinemann, 1936).
- *Phoenix II: Uncollected, Unpublished and Other Prose Works*, collected and ed. with intro. and notes by Warren Roberts and Harry T. Moore (London: Heinemann, 1968).
- *A Selection from Phoenix*, ed. A. A. H. Inglis (Harmondsworth: Penguin, 1979).
- 'Pornography and Obscenity', in *A Selection from Phoenix*, ed. A. A. H. Inglis (Harmondsworth: Penguin, 1979).
- Introduction to *Pansies*, in *A Selection from Phoenix*, ed. A. A. H. Inglis (Harmondsworth: Penguin, 1979).
- Review of *The Social Basis of Consciousness* by Trigant Burrow, in *A Selection from Phoenix*, ed. A. A. H. Inglis (Harmondsworth: Penguin, 1979).
- *Women in Love* [1921] (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- *Aaron's Rod* [1922] (Harmondsworth: Penguin, 1968).
- *The Plumed Serpent* [1916] (Harmondsworth: Penguin, 1968).
- *Lady Chatterley's Lover* [1928] (Harmondsworth: Penguin, 1960).
- *Studies in Classic American Literature* [1924] (Harmondsworth: Penguin, 1971).
- *The Complete Poems of D. H. Lawrence*, collected and ed. with intro. and notes by Vivian de Sola Pinto, 2 vols. (London: Heinemann, 1967).
- *The Letters of D. H. Lawrence*, ii: 1913-16, ed. George J. Zytaruk and James T. Boulton (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Lawrence, T. E., *Seven Pillars of Wisdom* [1926] (London: Cape, 1976).
- Leavis, Q. D., *Fiction and the Reading Public* (London: Chatto, 1932.).

- Lentricchia, Frank, *Ariel and the Police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens* (Brighton: Harvester Press, 1988).
- Levine, Laura, 'Men in Women's Clothing: Anti-theatricality and Effeminization from 1579-1642', *Criticism*, 28 (1986), 121-43.
- Lewes, K., *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (London: Quartet, 1989).
- Leyland, Winston (ed.), *Gay Sunshine Interviews*, vol. i (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1978).
- Lichtman, Richard, *The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory* (New York: The Free Press, 1982).
- Lies, Michael (ed.), *Achievements of the Left Hand: Essays on the Prose of John Milton* (Amherst: Massachusetts University Press, 1974).
- Loomba, Ania, *Gender, Race, Renaissance Drama* (Manchester: Manchester University Press, 1989).
- 'Overworking the "Third World"', *Oxford Literary Review*, forthcoming.
- Lorde, Audre, *Zami: A New Spelling of My Name* [1982] (London: Sheba, 1984).
- *Sister Outsider: Essays and Speeches* (New York: The Crossing Press, 1984).
- Lyons, B., *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).
- Lytard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi, foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- MacCabe, Colin, *Theoretical Essays: Film, Linguistics, Literature* (Manchester: Manchester University Press, 1985).
- MacClean, Ian, *The Renaissance Notion of Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- McClosky, H. J., *God and Evil* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
- Maccubbin, Robert Purks (ed.), *'Tis Nature's Fault: Unauthorised Sexuality during the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Mailer, Norman, 'The Homosexual Villain' and 'Advertisement for "the Homosexual Villain"', in *Advertisements for Myself* [1954] (London: André Deutsch, 1961), 197-205.

- *The Prisoner of Sex* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1971).
- Mann, Thomas, *Death in Venice* [1912], trans. H. T. Lowe-Porter (Harmondsworth, Penguin, 1971).
- *Letters 1889–1955*, selected and trans. by Richard and Clara Winston (New York: Alfred Knopf, 1971).
- *Diaries 1918–1939*, trans. Richard and Clara Winston (London: André Deutsch, 1983).
- Marcus, S., *Freud and the Culture of Psychoanalysis* (London: Allen & Unwin, 1984).
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [1955] (Boston: Beacon Press, 1966).
- Mariénstras, Richard, *New Perspectives on the Shakespearean World*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Maritain, Jacques, *St Thomas and the Problem of Evil* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1942.).
- Marks, Elaine, and de Courtivron, Isabelle (eds.), *New French Feminisms: An Anthology* (Brighton: Harvester, 1981).
- Marowitz, Charles, 'The Revenge of Jean Genet' [1961], in Charles Marowitz et al. (eds.), *The Encore Reader: A Chronicle of the New Drama* (London: Methuen, 1965).
- Marx, Karl, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. with intro. and notes by T. B. Bottomore and Maximilien Rubel; texts trans. T. B. Bottomore (Harmondsworth: Penguin, 1969).
- and Engels, Frederick, *Selected Works*, in 1 vol. (London: Lawrence & Wishart, 1968).
- Mayer, Hans, *Outsiders: A Study in Life and Letters*, trans. Denis M. Sweet, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).
- Mercer, Kobena, 'Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics', in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), 43–71.
- and Julien, Isaac, 'Race, Sexuality and Black Masculinity: A Dossier', in R. Chapman and J. Rutherford (eds.), *Male Order: Unwrapping Masculinity* (London: Lawrence & Wishart, 1988), 97–164.
- Merck, Mandy, 'Difference and its Discontents', *Screen*, 2.8/1 (1987), 2–9.
- Meyers, Jeffrey, *Homosexuality and Literature 1890–1930* (London: Athlone, 1977).

- Middleton, Thomas, and Dekker, Thomas, *The Roaring Girl*, ed. A. Gomme (New Mermaid edn.) (London: Benn, 1976).
- and Rowley, William, *A Fair Quarrel*, ed. R. V. Holdsworth (London: Benn, 1974).
- Mieli, Mario, *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique* [1977], trans. David Fernbach (London: Gay Men's Press, 1980).
- Miller, Christopher L., *Blank Darkness: Africanist Discourse in French* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Millett, Kate, *Sexual Politics* (London: Virago, 1977).
- Milton, John, *Complete Prose Works*, general ed. Don M. Wolfe (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953–82).
- *Poetical Works*, ed. Douglas Bush (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- *Paradise Lost*, ed. Alastair Fowler (London: Longman, 1971).
- Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism* (London: Allen Lane, 1974).
- *Women: The Longest Revolution: Essays on Feminism, Literature and Psychoanalysis* (London: Virago, 1984).
- Moberly, Elizabeth R., *Psychogenesis: The Early Development of Gender Identity* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983).
- 'New Perspectives on Homosexuality', *Journal of the Royal Society of Health*, 105/6 (1985), 206–10.
- Modleski, Tania, 'Femininity as Mas[s]querade: A Feminist Approach to Mass Culture', in Colin MacCabe (ed.), *High Theory/Low Culture: Analysing Popular Television and Film* (Manchester: Manchester University Press, 1986).
- Mohanty, S. P., 'Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism', *Yale Journal of Criticism*, 2/2 (1989), 1–31; repr. in and cited from *New Formations*, 8 (1989), 55–80.
- Moi, Toril, 'Representation and Patriarchy: Sexuality and Epistemology in Freud's Dora', in C. Bernheimer and C. Kahane (eds.), *In Dora's Case* (London: Virago, 1985), 188–99.
- *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (London: Methuen, 1985).
- Montaigne, Michel, *Essays*, ed. D. M. Frame (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958).
- *Essays*, trans. John Florio, 3 vols. (London: Dent, 1965).
- Montrose, Louis, 'The Purpose of Playing: Reflections on a Shakespearean Anthropology', *Helios*, NS 7 (1980), 51–74.

- "Eliza, Queene of shepheards", and 'the Pastoral of Power', *English Literary History*, 10 (1980), 153–82.
- "The Place of a Brother" in *As You Like It: Social Process and Comic Form*, *Shakespeare Quarterly*, 32 (1981), 28–54.
- 'Of Gentlemen and Shepherds: The Politics of Elizabethan Pastoral Form', *ELH* 50 (1983), 415–59.
- Moore, Suzanne, 'Getting a Bit of the Other: The Pimps of Postmodernism', in Rowena Chapman and Jonathan Rutherford (eds.), *Male Order: Unwrapping Masculinity* (London: Lawrence & Wishart, 1988).
- Mosse, George L., *Nationalism and Sexuality: Respectable and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985).
- Mullaney, Steven, *The Place of the Stage: Licence, Play and Power in Renaissance England* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Nalbantian, Suzanne, *Seeds of Decadence in the Late Nineteenth Century Novel: A Crisis in Values* (London: Macmillan, 1983).
- Nashe, Thomas, *The Unfortunate Traveller and Other Works*, ed. J. B. Steane (Harmondsworth: Penguin, 1972).
- Nassaar, Christophers., *Into the Demon Universe: A Literary Exploration of Oscar Wilde* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974).
- Nestle, Joan, *A Restricted Country: Essays and Short Stories* (London: Sheba Feminist Publishers, 1987).
- Newman, Karen, 'And Wash the Ethiop White': Femininity and the Monstrous in *Othello*, in Jean Howard and Marion F. O'Connor (eds.), *Shakespeare Reproduced* (London: Methuen, 1987).
- Newton, Esther, The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman', in Estelle B. Freedman et al. (eds.), *The Lesbian Issue: Essays From Signs* (Chicago: Chicago University Press, 1985).
- Nixon, Rob, 'Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*', *Critical Inquiry*, 13/3 (1987), 557–78.
- Nordau, Max, *Degeneration*, trans, from 2nd edn. (New York: Appleton and Co., 1895).
- Nussbaum, Felicity, and Brown, Laura (eds.), *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature* (London: Methuen, 1988).
- O'Brien, Justin, *Portrait of André Gide: A Critical Biography* (New York: Alfred Knopf, 1953).

- Okri, Ben, 'Leaping out of Shakespeare's Terror: Five Meditations on *Othello*' in Kwesi Owusu (ed.), *Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts and Culture* (London: Camden Press, 1988), 9-18.
- Orgel, Stephen, 'Nobody's Perfect, or: Why Did the English Stage Take Boys for Women?', *South Atlantic Quarterly*, 88/1 (1989), 7-29.
- 'The Boys in the Backroom: Shakespeare's Apprentices and the Economics of Theater' (forthcoming).
- Orkin, Martin, *Shakespeare against Apartheid* (Craighall: Ad. Donker, 1987).
- Orton, Joe, *What the Butler Saw*, in *The Complete Plays*, intro. John Lahr (London: Eyre Methuen, 1976).
- *The Orion Diaries*, ed. John Lahr (London: Methuen, 1986).
- Otto, W. F., *Dionysus: Myth and Cult*, trans. R. B. Palmer (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1965).
- Owens, Craig, 'Outlaws: Gay Men in Feminism', in Alice Jardine and Paul Smith (eds.), *Men in Feminism* (London: Methuen, 1987).
- Paine, Gustavus S., *The Learned Men* (New York: Thomas Y. Crowell, 1959).
- Painter, George D., *André Gide: A Critical and Biographical Study* (London: Baker, 1951).
- Parker, Herschel, *Flawed Texts and Verbal Icons: Literary Authority in American Fiction* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1984).
- Parker, Patricia, *Literary Fat Ladies: Rhetoric, Gender, Property* (London: Methuen, 1987).
- Parry, Benita, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review*, 9 (1987), 27-58.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
- Pearson, Geoffrey, *The Deviant Imagination* (London: Macmillan, 1975).
- Pequigney, Joseph, *Such is my Love* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1985).
- Perkins, William, *William Perkins 1558-1602: English Puritanist: His Pioneer Works on Casuistry: 'A Discourse of Conscience' and 'The Whole Treatise of Cases of Conscience'*, ed. with intro. by Thomas F. Merrill (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1966).
- Pfister, Manfred, *Oscar Wilde: The Picture of Dorian Gray* (Munich: Wilhelm Fink, 1986).

- Pharr, Suzanne, *Homophobia: A Weapon of Sexism*, illustrations by Susan G. Raymond (Inverness, Calif.: Chardon Press, 1988).
- Plant, Richard, *The Pink Triangle: The Nazi War against Homosexuals* (Edinburgh: Mainstream Publishing, 1987).
- Plummer, Kenneth (ed.), *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981).
- 'Homosexual Categories: Some Research Problems in the Labelling Perspective of Homosexuality', in K. Plummer (ed.), *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981), 53–75.
- Proust, Marcel, *Remembrance of Things Past*, trans. C. K. Scott Moncrieff and Terence Kilmartin, 3 vols. (Harmondsworth: Penguin, 1983).
- Puig, Manuel, *Kiss of the Spider Woman* [1976], trans. Thomas Colchie (London: Arrow Books, 1984).
- Puttenham, George, *The Arte of English Poesie*, ed. Gladys Willcock and Alice Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1936).
- Rackin, Phyllis, 'Androgyny, Mimesis, and the Marriage of the Boy Heroine on the English Renaissance Stage', *PMLA* 102 (1987), 29–41.
- Radford, Jean, 'An Inverted Romance: *The Well of Loneliness* and Sexual Ideology', in Jean Radford (ed.), *The Progress of Romance: The Politics of Popular Fiction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 97–111.
- Rainoldes, John, *Th' Overthrow of Stage-Playes* (including texts by William Gager and Alberico Gentili, and with a preface for this edition by Arthur Freeman) (New York: Garland, 1974).
- Rapaport, Herman, *Milton and the Postmodern* (Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1983).
- Rechy, John, *The Sexual Outlaw: A Documentary* [1977] (London: W. H. Allen, 1978).
- *Rushes* (New York: Grove Press, 1979).
- Reed, T. J., *Thomas Mann: The Uses of Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1974).
- Reich, Wilhelm, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure* [1936] (London: Vision, 1969).
- Reik, Theodor, *Masochism in Sex and Society*, trans. Margaret H. Beigel and Gertrud M. Kurth (New York: Grove Press, 1962.).
- Renault, Mary, *The Charioteer* (London: New English Library, 1977).

- Richards, Angela, intro. to Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality* in *The Pelican Freud Library* (Harmondsworth: Penguin, 1974-86), vii. 34-8.
- Ricks, Christopher, *Milton's Grand Style* (Oxford: Clarendon Press 1963).
- Rimbaud, Arthur, *Collected Poems*, intro. and prose trans. by Oliver Bernard (Harmondsworth: Penguin, 1962).
- Riviere, Joan, 'Womanliness as Masquerade', in Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986).
- Rochlin, Gregory, *The Masculine Dilemma: A Psychology of Masculinity* (Boston: Little, Brown & Co., 1980).
- Rolph, C. H. (ed.), *The Trial of Lady Chatterley* (Harmondsworth: Penguin 1961).
- Roper, Lyndal, 'Discipline and Respectability: Prostitution and the Reformation in Augsburg', *History Workshop Journal*, 19 (1985), 3-28.
- , 'Will and Honor: Sex, Words and Power in Augsburg Criminal Trials', *Radical History Review*, 43 (1989), 45-71.
- Rose, Jacqueline, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1986).
- Rose, Mary Beth, 'Women in Men's Clothing: Apparel and Social Stability in *The Roaring Girl*', *English Literary Renaissance*, 14 (1984), 367-91.
- Ross, A. (ed.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988).
- , *No Respect: Intellectuals and Popular Culture* (London: Routledge and Kegan Paul, 1989).
- Rousseau, G. S., and Porter, Roy (eds.), *Sexual Underworlds of the Enlightenment* (Manchester: Manchester University Press, 1987).
- Rowbotham, Sheila, *Woman's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Penguin, 1973).
- Rubin, Gayle, 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975), 157-210.
- Ruehl, Sonja, 'Inverts and Experts: Radclyffe Hall and the Lesbian Identity', in Rosalind Brunt and Caroline Rowan (eds.), *Feminism, Culture and Politics* (London: Lawrence & Wishart, 1982).
- Rule, Jane, *Lesbian Images* (London: Davis, 1975).
- Russell, Jeffrey Burton, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).

- *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981).
- *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).
- *Mephistopheles: The Devil in the Modern World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).
- Rutherford, Jonathan (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990).
- Ryan, Kiernan, *Shakespeare* (Harvester New Readings) (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1989).
- Said, Edward, *Orientalism* [1978] (Harmondsworth: Penguin, 1985).
- Salgado, Gamini (ed.), *Cony-Catchers and Bawdy Baskets* (Harmondsworth: Penguin, 1972).
- *The Elizabethan Underworld* (London: Dent, 1977).
- Samaha, Joel, 'Gleanings from Local Criminal Court Records: Sedition among the Inarticulate in Elizabethan Essex', *Journal of Social History*, 8 (1975), 61–79.
- Santellani, Violette, 'Jean Genet's *The Miracle of the Rose*', in S. Sellers (ed.), *Writing Differences* (Milton Keynes: Open University Press, 1988).
- Scott, Joan W., 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis', *American Historical Review*, 91 (1986), 1053–75.
- Scott, Robert A., 'A Proposed Framework for Analyzing Deviance as a Property of Social Order', in R. A. Scott and Jack D. Douglas (eds.), *Theoretical Perspectives on Deviance* (New York: Basic Books, 1972), 9–35.
- Screen, 28/1 (1987) (issue on *Deconstructing 'Difference'*).
- Scruton, Roger, *Sexual Desire: A Philosophical Investigation* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1986).
- *The Philosopher on Dover Beach: Essays* (Manchester: Carcanet, 1990).
- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).
- 'A Poem is Being Written', *Representations*, 17 (1987), 110–43.
- 'Epistemology of the Closet' (1), *Raritan* (Spring 1988), 39–69.
- 'Across Gender, Across Sexuality: Willa Gather and Others', *South Atlantic Quarterly*, special issue *Displacing Homophobia*, 88/1 (1989), 53–72.

- Segal, Hanna, 'Hanna Segal Interviewed by Jacqueline Rose', *Women: A Cultural Review*, 1 (1990), 198-214.
- Sellers, Susan (ed.), *Writing Differences: Readings from the Seminar of Hélène Cixous* (Milton Keynes: Open University Press, 1988).
- Sennett, Richard, *Authority* (London: Seeker, 1980).
- Shakespeare, William, *Othello*, ed. Alvin Kernan (Signet Classic Shakespeare) (New York: New American Library, 1963).
- *Measure for Measure*, ed. J. W. Lever (London: Methuen, 1965).
- *Antony and Cleopatra*, ed. M. R. Ridley (London: Methuen, 1965).
- *Twelfth Night*, ed. J. M. Lothian and T. W. Craik (London: Methuen, 1975).
- *Henry V*, ed. Gary Taylor (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- *The Tempest*, ed. S. Orgel (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Sharpe, J. A., *Crime in Seventeenth-Century England: A County Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Sharpe, Kevin, and Zwicker, Stephen, *Politics of Discourse: The Literature and History of Seventeenth Century England* (Berkeley, Calif.: California University Press, 1987).
- Sheehan, Bernard, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Shepherd, Simon, *Amazons and Warrior Women: Varieties of Feminism in Seventeenth Century Drama* (Brighton: Harvester, 1981).
- Shepherd, Simon, *Marlowe and the Politics of Elizabethan Theatre* (Brighton: Harvester, 1986).
- and Wallis, Mick (eds.), *Coming on Strong: Gay Politics and Culture*, (London: Unwin Hyman, 1989).
- Shiers, John, 'Two Steps Forward, One Step Back', in Gay Left Collective (ed.), *Homosexuality: Power and Politics* (London: Allison & Busby, 1980).
- Shugg, Wallace, 'Prostitution in Shakespeare's London', *Shakespeare Studies*, 10 (1977), 291-313.
- Siciliano, Enzo, *Pasolini: A Biography*, trans. John Shepley (London: Bloomsbury, 1987).
- Silverman, Kaja, *The Subject of Semiotics* (New York: Oxford University Press, 1983).
- 'Masochism and Male Subjectivity', *Camera Obscura*, 17 (May 1988), 31-66.

- 'White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or with Lawrence in Arabia', *Differences*, 1/3 (1989), 3–54.
- 'A Woman's Soul Enclosed in a Man's Body', forthcoming in *Male Subjectivity in the Margins* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1991).
- Sinfield, Alan, 'Power and Ideology: An Outline Theory and Sidney's *Arcadia*', *ELH* 52 (1985), 259–77.
- 'Who's for Rattigan?', *Gay Times*, 120 (Sept. 1988), 44–6.
- *Literature, Politics and Culture in Post-War Britain* (Oxford: Blackwell, and Berkeley, Calif.: California University Press, 1989).
- 'Who was Afraid of Joe Orton?', *Textual Practice*, 4/2 (1990), 259–77.
- Smith, Anna Marie, 'A Symptomology of an Authoritarian Discourse: The Parliamentary Debates on the Prohibition of the Promotion of Homosexuality', *New Formations*, 10 (1990), 41–65.
- Smith, Michael J. (ed.), *Black Men/White Men: A Gay Anthology* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1983).
- Snitow, Ann, Stansell, Christine, and Thompson, Sharon (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983).
- Snodgrass, Chris, 'Swinburne's Circle of Desire: A Decadent Theme', in I. Fletcher (ed.), *Decadence and the 1890's* (London: Arnold, 1979).
- Soltan, Margaret, 'Night Errantry: The Epistemology of the Wandering Woman', *New Formations*, 5 (1988), 108–19.
- Sontag, Susan, 'Notes on Camp', in *Against Interpretation* (New York: Farrar, 1966).
- Spenser, Edmund, *The Faerie Queene*, ed. Thomas P. Roche (Harmondsworth: Penguin, 1978).
- Spivak, Gayatri, preface to J. Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
- Stallybrass, P., and White, A., *The Politics and Poetics of Transgression* (London: Methuen, 1986).
- Stannard, D. E., *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Starkie, Enid, *Andre Gide* (Cambridge: Bowes, 1953).
- Stead, C. K. (ed.), *Shakespeare: Measure for Measure: A Casebook* (London: Macmillan, 1971).
- Stein, Arnold, *Answerable Style: Essays on 'Paradise Lost'* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1953).

- Steiner, George, 'Eros and Idiom', in *On Difficulty and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (London: Faber, 1989).
- Stimpson, Catharine R., 'Zero Degree Deviance: The Lesbian Novel in English', in Elizabeth Abel (ed.), *Writing and Sexual Difference* (Brighton: Harvester, 1982).
- Stone, Lawrence, *The Family Sex and Marriage in England 1500—1800* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1977).
- *The History of Sex* (2 parts), *National Times* (19 July—1 Aug. 1985), 9—14, 9—12.
- Stubbes, Phillip, *Anatomy of Abuses* [1583] (repr. New York: Garland, 1973), STC 23376.
- Sulloway, F. J., *Freud, Biologist of the Mind* (London: Deutsch, 1979).
- Sumner, Colin, *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law* (New York: Academic Press, 1979).
- Sundelson, David, 'Misogyny and Rule in Measure for Measure', *Women's Studies*, 9/1 (1981), 83—91.
- Surin, Kenneth, *Theology and the Problem of Evil* (Oxford: Blackwell, 1986).
- Tanner, Tony, *Adultery in the Novel: Contract and Transgression* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979).
- Tatchell, Peter, *The Battle for Bermondsey*, preface by Tony Benn (London: Heretic Books, 1983).
- Taylor, Barry, *Vagrant Writing* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991).
- Taylor, Charles, 'Logics of Disintegration', *New Left Review*, 170 (1989), 110—16.
- Taylor, Mark C., *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: Chicago University Press, 1984).
- Tennenhouse, Leonard, *Power on Display: The Politics of Shakespeare's Genres* (New York: Methuen, 1986).
- Terdiman, R., *Discourse/Counter Discourse: Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).
- Theweleit, Klaus, *Male Fantasies*, i: *Women, Floods, Bodies, History*, foreword by Barbara Ehrenreich, trans. Stephen Conway in collaboration with Erica Carter and Chris Turner; ii: *Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror*, foreword by Jessica Benjamin and

- Anson Rabinbach, trans. Chris Turner and Erica Carter in collaboration with Stephen Conway (Cambridge: Polity, 1987 and 1989).
- Tolson, Andrew, *The Limits of Masculinity* (London: Tavistock, 1977).
- Tripp, C. A., *The Homosexual Matrix* (London: Quartet, 1977).
- Tucker Brooke, C. F., *The Life of Marlowe and the Tragedy of Dido Queen of Carthage* (London: Methuen, 1930).
- Vaughan, Alden T., 'Shakespeare's Indian: The Americanization of Caliban', *Shakespeare Quarterly*, 39 (1988), 137-53.
- Wallace, Michele, *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (Dial Press, 1978).
- Walvin, James, *Black and White: The Negro and English Society* (London: Allen Lane, 1973).
- Watney, Simon, 'The Banality of Gender', in *Oxford Literary Review*, 8/1-2 (1986), 13-21.
- *Policing Desire: Pornography, Aids and the Media* (London: Methuen, 1987).
- Watts, Cedric, '“A Bloody Racist”: About Achebe's View of Conrad', *Yearbook of English Studies*, 13 (1983), 196-209.
- *The Deceptive Text: An Introduction to Covert Plots* (Brighton: Harvester, 1984).
- *Measure for Measure* (Penguin Masterstudies) (Harmondsworth: Penguin, 1986).
- Weber, Samuel, *The Legend of Freud* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
- Webster, John, *The Duchess of Malfi*, in *Selected Plays*, ed. Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Weeks, Jeffrey, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain, from the Nineteenth Century to the Present* (London: Quartet, 1977).
- *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (London: Longman, 1981).
- *Sexuality and its Discontents: Meaning, Myths and Modern Sexualities* (London: Routledge, 1985).
- *Sexuality* (London: Tavistock, 1986).
- Weinberg, George, *Society and the Healthy Homosexual* (New York: Anchor, 1973).
- Welch, David, *Propaganda and the German Cinema 1933-45* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Wells, Robin Headlam, *Shakespeare, Politics and the State* (London: Mac-millan, 1986).

- Whigham, Frank, *Ambition and Privilege: The Social Tropes of Elizabethan Courtesy Theory* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984).
- White, Edmund, *States of Desire: Travels in Gay America* [1980] (London: Pan Books, 1986).
- White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
- Wilde, Oscar, *The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde*, ed. R. Ellmann [1968] (London: W. H. Allen, 1970) ('The Decay of Lying' [1889]; 'Ten, Pencil and Poison' [1889]; 'Mr Froude's Blue Book' [1889]; 'The Critic as Artist' [1890]; 'The Soul of Man under Socialism' [1891]; *Phrases and Philosophies for the Use of the Young* [1894]).
- *The Picture of Dorian Gray* [1890/1] (Harmondsworth: Penguin, 1949).
- *The Importance of Being Earnest* [1894/9], ed. R. Jackson (London: Ernest Benn, 1980).
- *The Letters of Oscar Wilde*, ed. Rupert Hart-Davis (New York: Harcourt Brace & World, 1962).
- Wilde, Oscar, *More Letters of Oscar Wilde*, ed. Rupert Hart-Davis (London: Murray, 1985).
- *De Profundis* [1897], in *The Letters of Oscar Wilde*, ed. Rupert Hart-Davis (New York: Harcourt Brace & World, 1962).
- 'A Few Maxims for the Instruction of the Overeducated, in *The Complete Works*, with intro. by Vyvyan Holland (London: Collins, 1948), 1203–4.
- Wilden, Anthony, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange* (London: Methuen, 2nd edn. 1980).
- Williams, Raymond, *Modern Tragedy* [1966] (rev. edn. London: Verso, 1979).
- *Marxism and Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays* (London: Verso, 1980).
- Willis, Paul, *Learning to Labour* (Farnborough: Saxon House, 1977).
- Winston, Richard, *Thomas Mann: The Making of an Artist 1875–1911*, with afterword by Clara Winston (New York: Alfred A. Knopf, 1981).
- Wittig, Monique, *The Lesbian Body* [1973], trans. David Le Vay (London: Owen, 1975).

- 'Paradigm', in E. Marks and G. Stambolian (eds.), *Homosexualities and French Literature* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), 114–21.
- 'One is Not Born a Woman', *Feminist Issues*, 1 (1981), 47–54.
- 'The Category of Sex', *Feminist Issues*, 2 (1982), 63–8.
- 'The Point of View: Universal or Particular?' *Feminist Issues*, 3 (1983), 63–9.
- 'The Mark of Gender', *Feminist Issues*, 5 (1985), 3–12.
- 'The Straight Mind' [1980], in Sarah Lucia Hoagland (ed.), *For Lesbians Only: A Separatist Anthology* (London: Onlywoman Press, 1987), 431–9.
- Woodbridge, Linda, *Women and the English Renaissance: Literature and the Nature of Womankind, 1540–1620* (Brighton: Harvester, 1984).
- Woodcock, George, *The Paradox of Oscar Wilde* (London: Boardman, 1949).
- Woods, Gregory, *Articulate Flesh: Male Homo-Eroticism and Modern Poetry* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987).
- Wuthrow, R., et al., *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).
- Yeats, W. B., *Autobiographies* (London: Macmillan, 1955).
- Young, Robert, 'The Same Difference', *Screen*, 28/3 (1987), 87–9.

Алфавітний покажчик

А

- Августин, святий 178; "Місто Боже" 193–195, 204–208; "Сповідь" 200–202; індивідуалізм 407–410; маніхейство 202–204; збоченість і позбавленість 198–219; теодицея 192–195
автентичність 63–99, 311–317; двозначність 87–91; і Жид 63–69; і література 95–99; і природа 69–76; у "Гранатових джунглях" 83–85; у "Сексуальному злочині" 311–317; у "Криниці самотності" 76–83; теорія Вітіґ 91–95
Айригерей, Люсі 52, 364, 375–376
Альтман, Деніс 82, 143–144, 356; "Гомосексуальне гноблення і визволення" 480–481
анальність 373–375, 393–394, 396–399; *див. також* содомія
Андерсон, Гирі 172–173
антропологія 126, 282, 315
Атман 484–485, 493–494
Африка: пригода Жида 13–17, 25, 32, 484–493

Б

- Бабусчо, Джек 451
Баєр, А. Л. 180
бажання: зосереджені та витіснені 45–46; і культурна відмінність 475–511; і огида 359–361; відмінність 480–494; та ідентичність 295–298, 370–375, 440–441; визволене 301–319, 470–471; і втрата свого Я 488–495; пліуралізм 477; і політика 505–510; переступне 23–32, 63–99; *див. також* згнічення
Барнс, Джуна 94
Барт, Ролан 162, 478
Батлер, Джудіт 372–373, 378, 462–463; "Гендерні негаразди" 54
Бгабга, Гомі 453, 496, 500, 501
Бєбкок, Барбара 324
Бекон, Френсіс 165
Бергер, Пітер Л. 323
Берк, Кенет 194, 201–202
Берман, Маршал 63
Берсані, Лео 281, 285, 382–383, 465; "Фройдове тіло" 294

- Бертон, Роберт: "Анатомія меланхолії" 181–182, 352
Біблія: збочення у 185–187; *див. також* релігія
бінарні системи 101–107, 134
бісексуальність 318, 372–373, 381
Бодріяр, Жан 468
Болдвін, Джеймс: "Помешкання Джованні" 89–91, 321
Болдвін, Френсіс Елізабет 419
Болдік, Кріс 107, 108
Бомонт, Френсіс і Флетчер, Джон: "Дівоча трагедія" 438
Браун, Норман О. 304; "Життя проти Смерті" 301–303
Браун, Пітер 199, 207, 214
Браун, Рита Мей: "Гранатові джунглі" 83–87
Бредлі, А. К. 241–242
Брей, Ален 348

В

- Вайлд, Оскар: антиесенціалізм 45–46; порівняння з Жидом 25–34; концепції мистецтва і природи 23–25; творчість і збоченість 291–293, 350–353; "De Profundis" 145–148; Жид про 116–119; "Як важливо бути серйозним" 31–32; індивідуалізм 20–22; вплив на Жида 13–17, 32–34; зміщення 29–32; літературна критика про 107–110; "Вислови та філософські ідеї для засвоєння молоддю" 28–31; у в'язниці 145–150; "Людська душа при соціалізмі" 18–19; переступна естетика 17–25, 28–34, 101–122, 145–150, 448–449
Вайт, Алон 255, 359
Ватні, Саймон 343
Велс, Робін Гедлем 169
відмінність: культурна і расова 363–365, 475–511; бажання 480–488; гуманізм 500–505; ідентифікація 505–510; втрата свого Я 488–495; позитивні концепції 475–480; і сексуальність 495–499
відмінність, сексуальна: і перевдягання у вбрання протилежної статі 412–441, 457–460; денатуралізована 464–465; жіноче і жіночість 381–384; Лоуренс про 389–399; чоловічість і чоловіча конкуренція 384–388; у трагедії "Отелло" 222–244; у драмі "Утрачений рай" 190–192; і збоченість у "Отелло" 222–244; передісторія 366–369; і психоаналіз 369–378; теорія Скратона 378–380; і соціальний порядок 424–429; теорії 363–399
Відродження *див.* рання доба нових часів
відступ 175–182, 191–192, 218–244
Вікс, Джефрі 348
Вілден, Ентоні: "Система і структура" 52–53
Вільямс, Раймонд 82, 128

Вітіг, Монік: про лесбійство 91–98
влада: і збочення 321–332; і природа 164–171
Вудбридж, Лінда 428
Вудкок, Джордж 120–121

Г

газети: гомофобія 341–342, 351–352
Гаріс, Френк 120–121
гермафродитизм 381, 428–429
гетеросексуальність: критика Фройдом 275–276; радикальна 376; по-
слідовний розвиток 287
Гік, Джон 187
Гік, Мудьєр 427, 430
Гіршфельд, Магнус 141–143
Гокенгем, Гай: “Гомосексуальне бажання” 70, 303–307, 310–311
Гол, Маргарет Редкліф: “Криниця самотності” 76–83, 87–88, 97–98
гомоеротизм 439
гомосексуальність: автентичність 63–99; концепції 49–55, 65–76,
141–145; в Англії на початку новітнього періоду 347–350; і Фройд
281–285, 287–288; інтелектуальний бунт 105–107, 350–353; збоче-
нці 85–91; Едипів комплекс 286–293, 296–299; у трагедії “Отелло”
234–240; політика 303–319, 482, 498–499; як позитивна відмін-
ність 479–480; і психоаналіз 251–255, 303–311, 353–359, 369–378; і
раса 480–488, 495–499; чутливість 445–453; *див. також* мистецт-
во і культура; бажання; відмінність, статеві; гомофобія; літерату-
ра; збоченість, досексуальна; збоченість, сексуальна; переступ
гомосоціальні зв'язки 234–240, 354–355, 438–441
гомофобія 49–50, 57, 143–144; бажання і огида 359–361; психоаналі-
тичні підходи 354–361; і згнічення 261–262; соціальний і політич-
ний відступ 341–361; теорії статевої відмінності 363–399; *див. та-
кож* газети
гріх: та індивідуальність 198–202
гуманізм: і антигуманізм 18–19; і раса 500–505
Г'юм, Девід 203

Г

Гелоп, Джейн 375
гендер, *див.* відмінність, сексуальна
Гілберт, Артур Н. 346
Гомес, Джевел 499
Гордон, Ен Б. 109

Грінблат, Стівен 414
Гудмен, Джонатан 351–352

Д

Даер, Ричард 451
двостатевість 381, 428; *див. також* гермафродитизм
Девідсон, Арнолд 329
Декарт, Рене: індивідуалізм 407–410
Делані, Пол 51
Деле, Жан 26–28, 68–69
Деріда, Жак 102–104, 371; трансгресивне перейменування 467–468
Джей, Мартін 150
Джексон, Джордж: “Побратим-самітник” 150–152
Джексон, Розмарі 469–471
Джонсон, Бен: “Вольпоне” 422–423
Джонсон, Лайонел 449
дисидентство, сексуальне, *див.* бажання; відмінність, культурна і расова; відмінність, сексуальна; збоченість; переступ
дискримінація: зв’язки між типами 484–488; расова і сексуальна 495–499; соціальна 65
діалектична теорія 182–185
діти: і збочення 257–258, 262
добро: і зло 190; *див. також* зло
Дон, Джон 217, 318–319
драма: теорія погамування 136; перевдягання у вбрання протилежної статі 367, 420–425, 431–441, 457–459; і збоченість 161–171, 174–185, 222–244; і содомія 349
Дуглас, лорд Алфред 486–487
Дуглас, Мері 323–324
Дюр, Ганс Петер 325

Е

Еджлі, Рой 184–185
Едипів комплекс і психоаналіз 286–299, 305–307
Ейблав, Генрі 253, 288
екологія 172–174
Елман, Ричард 15, 121, 147
Енрике, Фернандо 424
Ерб, В. 273
Ериксон, Кай 322
еротизм: і чоловічість 507–510

есенціалізм: антиесенціалізм 45–46, 63–114; і консерватизм 110–113; лєсбійство 91–95; протиставлення Вайлда і Жиди 25–34
 естетика, *див.* трансгресивна естетика
 естетика переступу: Жиди 13–15, 25–34, 63–69; Вайлда 16–25, 28–34, 101–122, 145–150, 450

Є

Єйтс, В. Б. 148

Ж

Жарден, Ліза 417, 420

Жене, Жан: бажання і політика 505–510; гомосексуальна чутливість 453–456; “Богородиця квітів” 455–456; “Бранець любові” 506–509; про “Побратима-самітника” 150–152; трансгресивне перейменування 460–461

жертва: непристойність 241–244

Жид, Андре: “Amynas” 490–495; порівняння з Вайлдом 25–34; “Коридон” 25–26; критика 65–69; захист гомосексуальності 25–26, 63–65, 85–86; бажання відмінного 483–487; есенціалізм 45–46, 63–65, 111–113; французький колоніалізм 486; гуманізм 500–505; “Амораліст” 26, 29; зміщення 28–31; втрата свого Я 488–493; трансгресивна етика 13–17, 25–34, 63–69; про Вайлда 116–122, 147–148; вплив Вайлда на 13–17, 33–34

Жирар, Рене 52, 386–387

жінки: сталість 225–227, 240–241; відступ 179–182, 191–192, 242; погляди Фенона на 496–497; пасивність 223–225, 239; жертва 241–244; сексуальне згнічення 275

жінконенависть 344–345

жіночість і фемінізація 367–368, 381–384, 434, 452–453

Журне, Шарль 216; “The Meaning of Evil” 210–211

З

заперечення 261, 268, 356

збочене, динамічно 334–337; і статеві відмінності 363–399; у сексуальному і політичному відступі 341–361; і трансгресивне перейменування 55–59

збочене, парадоксально 182–195

збочене, поліморфно 301–319

збоченість: влада в суспільстві 326–332; підривна 311–317; теорії 321–325; *див. також* збоченість досексуальна, збоченість сексуальна

- збоченість, досексуальна 157–244; аберантний рух 175–179, 190–192, 222–230; біблійна 185–187; концепція 158, 161–164; і сталість 225–227; історія 47–49, 157–244; і природа 164–171; у трагедії “Отелло” 222–244; політична 187–189; і позбавленість 203–216; і релігія 185–187, 192–195, 198–219; *див. також* бажання; гомосексуальність; згнічення; переступ
- збоченість: і автентичність 76–83; і природа 69–76; політика 101–107; Вайлдова 28–32, 101–107
- збоченість, сексуальна 250–337; і діти 257, 262; і творчість 291–293; збоченець 321–325; теорія Фуко 326–332; порівняння Фрейда і Фуко 159–161; теорія Фрейда 159–161, 249–285; Едипів комплекс 286–299; і політичне підточування 345–350; і влада 321–332; позбавленість 350–353; *див. також* бажання; гомосексуальність, згнічення, переступ
- збоченці 85–91
- зворотний дискурс 330–331, 341–342
- згнічення 267, 327–328; скасування 301–302; зсув 269; Фрейдова теорія 257–262; і гомофобія 261–262, 353–359; і невроз 259–260, 272–273; соціальна теорія 259–277
- зло: зсув 216–219; як сила 209–211; і добро 189–191; маніхейство 202–204; і природний закон 211–214; і збоченість 73–76; 186–187, 193–195, 198–219; дохристиянські релігії 216–217; теорія позбавленості 198–219; і содомія 346–350; та індивідуальність 198–202
- знання: трансгресивні 135–139
- Золтан, Маргарет 180–181, 241
- Зонтаг, Сьюзен 445, 446
- зсув 168–169; демонізація меншостей 136–139; зла 216–219; у “Отелло” 227–244; політичний 269, 344–350; і субкультури 86–91

I

Іглтон, Т. 110–112

ідентичність: акторів 420–423; і бажання 370–375, 440–441; і статева відмінність 374–378; і соціальний порядок 405–410, 420–423

ідеологія: перекидання і суперечність 132–135

імітація 456–457

індивідуалізм: Вайлдів 20–22

індивідуальність: і автентичність 63–99; порівняння Жида і Вайлда 25–28, 32–34; постмодерністська 110–113; і гріх 198–202; і переступ 63–122, 405–410; Вайлд 101–122

істина: і сексуальність 108–110

історія: і критична теорія 44–45

К

- Калер, Джонатан 266–267
карнавал 255
Карсон, Майкл 483–484
Кернен, Елвін 231
Кларк, Черил 498
Клодель, Поль 66–68
колаборанство: і погамування 150–152
колоніалізм 166–168, 452–453, 486, 494, 501–504
конденсація 230–234, 344–350; *див. також* зсув
Конел, Р. В. 270
конкуренція, чоловіча 384–388
конфлікт: Фройдова теорія 249–251
копрофілія 374
кохання: і згнічення 262
Крафт, Кристофер 76
Кристева, Юлія 377–378
ксенофобія: за часів Єлизавети 230–232; у післявоєнній Британії 345
культура, *див. мистецтво і культура*
Кунцле, Д. 104–105

Л

- Лакан, Жак 370–373; ідентичність 407–410; “Семінар” 295–296
Лакер, Томас 366
Лакман, Томас 323
Ламсден, Ендрю 380
Лапланш, Жан 286, 294
Левін, Лаура 349, 367
Ленг, Р. Д. 459
лесбіянство 378; у “Гранатових джунглях” 83–87; у “Криниці самотності” 76–83; теорії Вітіг 91–97; *див. також* гомосексуальність
Лівіс, К. Д. 171
література: гомосексуалісти у 76–91, 95–99, 234–240, 311–317; літературознавчі праці 107–110, 157–159; постмодернізм 110–114; написані у в’язниці твори 145–152; і універсалізм 93–95; *див. також* драма
Лорітсен, Джон 144–145
Лоуренс, Д. Г. 459–460; і гомосексуальність 51, 389–390; “Коханець леді Чатерлей” 397–399; захист Мейлером 383–384; “Порнографія і непристойність” 392–393; статеві відмінності 389–399; “Жінки в коханні” 397–399
Лоуренс, Т. Е., аравійський 481–482
Луїс, Кенет 290, 297, 377

М

- Магомет (коханець Жида) 16–17, 500
мазохізм 293–294, 415
Макейб, Колін 370
манірність 87–91, 450–452, 456–466
маніхейство 202–204
Марієнстрас, Ричард 231
марксизм: і природа 173–174
Маркузе, Герберт: “Ерос і цивілізація” 302
Марло, Кристофер: “Фаустус” 414–415
мастурбація 274–275; погляди Лоуренса на 393
магізм 316, 462–466
Меєрс, Джефрі 74, 390, 397
Мейлер, Норман 73–74; про Лоуренса і статеву відмінність 383–384
Мерк, Менді 369
метафізика, західна 175–179
мистецтво і культура: творчість 291–292; культурні відмінності 476–511; культурницька політика 95–114; і чутливість геїв 445–471; гомосексуальні 49–53, 75, 87–91, 95–99, 159–161; і природа 23–25, 171–174, 433–441; *див. також* драма, література, трансгресивна естетика
Мідлтон, Томас і Декер, Томас “Туляща дівчина” 424–426, 431–432
Мілтон, Джон 165, 181, 188; “Повне зібрання прозових творів” 189–190; “Утрачений рай” 191–192; і збоченість 189–192
Мітчел, Джульєт 287, 372, 381
Моберлі, Елізабет 254
мова: і колоніалізм 166–167; і політика 177–178
модернізм 111, 113–114
Монтень, Мішель 52–53
мораль: психоаналітична 255–256; сексуальна 269–277; і сексуальне збочення 350–353
Мубарек (приятель Жида) 508–509
мучеництво 78, 508, 510
М’єлі, Маріо: “Гомосексуалізм і визволення” 303–305, 307–311

Н

- наси́льство: і чоловіча сексуальність 434–438
насолода: і патологія 265
невинність: і збоченість 163–164
невроз: і сексуальне згнічення 259, 272–274
негри: зв’язок з гейськими спільнотами 480; дискримінація 495–499; гомофобія 498;

негритянська раса 70

Німеччина: гомосексуалізм 141–142

нормальність: залежність від збоченості 266–269

Ньютон, Естер 80

О

одяг: і соціальний порядок 417–420, 424–429; *див. також* перевдягання у вбрання протилежної статі

Оргел, Стівен 367

Ортон, Джо: “Що бачив Батлер” 456–460

О’Браєн, Джастін 64–65

П

палестинці: і Жене 505–510

парадокс, *див.* збоченість

парадоксально збочений, *див.* збочене, парадоксально параноя 260

Парі, Беніта 501

Паркер, Патрісія 177–178, 180, 185

пасивність: і гомосексуалізм 382–384; жіноча 223–225, 239

патологія: і насолода 265

патріархат 364, 375

педерастія 346, 347

перевдягання у вбрання протилежної статі: та обмеження 429–441; в Англії на початку новітньої доби 412–414, 416–441; жінка 417, 424–432; статеві інверсія і соціальний порядок 424–429, 457–460; чоловік 367–368, 422–424; і чоловічість 432–441

переступ: стримування 46–47; гуманістичний 412–413; насолода від 201; і соціальний порядок 135–139; та індивідуальність 25–28, 63–122, 405–410; театральний 420–424

Перкінс, Вільям 417–420

підпорядкування, бунтівне (залежність, неупокорена) 127, 131

підточування (деградація, згубність) 106, 262–264, 345–353; і соціальний порядок 135–139, 311–317; *див. також* погамування

Пламер, Кеннет 342

Плант, Річард 141, 143, 354

погамування (обмеження, стримування) 46–47, 330; вимушений конформізм 146–152; демонізація ворога 141–145; у п’єсі “Фаустус” 414–415; докази проти 129–135; політика 125–139; прогрес і реакція 141–145; у “Сексуальному злочинці” 313–317; версії 126–132; і трансвестизм 429–441; *див. також* підточування

- позбавленість: і збоченість 198–219; і сексуальна збоченість 350–353
політика: антиесенціалістська 113–114; культурна 95–114; і бажання 505–510; есенціалістська 63–99; гомосексуальна 303–319; і гомосексуальність 482, 498–499; і література 95–99; збочення 187–189; і сексуальне підточування 345–350
помилка і блукання (жити у гріху; грішити) 177–182, 190–192, 217–244; *див. також* збоченість, досексуальна; збоченість, сексуальна
Понталіс, Дж. Б. 286
постмодерн: концепція 40–43; чутливість геїв 445–471; індивідуальність 110–113; трансгресивне перейменування 445–471; і Вайлд 113–114
природа: і мистецтво 23–25; і культура 171–175, 432–441; запозичення гомосексуалістів 69–87; збочення 69–76; у трагедії “Отелло” 222–244; збоченість 164–171
“Проповідь проти непокори і свавільного бунту” 231
Пруст, Марсель: “У пошуках втраченого часу” 94
психоаналіз: і гомосексуальність 249–255, 303–311, 369–378; і мораль 253–254; і Едіпів комплекс 286–299, 305–307; і поліморфно збочене 301–303; і статеві відмінності 369–378
Пуїг, Мануель: “Поцілунок жінки-павука” 90

Р

- Райх, Вільгельм 304
рання доба нових часів: концепція 42–43; одяг і гендерні переступи 367, 405–441; природна/неприродна бінарність 222–244; збоченість 161–185; сексуальність 345–350; індивідуальність 405–407; ксенофобія 230–234
раса: культурні і расові відмінності 475–511; і гомосексуальність 480–488; і гуманізм 500–505; негритянська раса 70; і сексуальна дискримінація 495–499; і сексуальне збочення 345–347
Расел, Джефрі 216
расизм 230–234, 239–240
ревності, сексуальні 234–240, 438–441
Редфорд, Джин 78
Резерфорд, Джонатан 481–482
Рейнолдс, Джон 423–424
релігія: біблійні збочення 185–187; маніхейська єресь 202–204; монізм і дуалізм 202–204; 216–217; збочення 47–48, 181; дохристиянські 216; теодицея 192–195; і Вайлд 147–150; *див. також* Августин
Рембо, Артур 446

- Рено, Мері: "Візничий" 96
Речі, Джон: "Екстази" 316; "Сексуальний злочинець" 311-316
риторичні форми 185
Ричардс, І. А. 107-108
розмаїття: і збоченість 318-319
Рос, Ендрю 451
Росія: гомосексуалізм 144-145
Роуз, Жаклін 267, 374
Рохлін, Грегори: "Чоловіча дилема" 384-388
Рубін, Гейл 368-369
рух: аберантний 175-182, 191-192, 222-244
Рух за визволення негрів 498
Рюль, Соня 80

С

- Сайд, Едвард 487-488
Саловей, Ф. Дж. 282, 287
Сальгадо, Гаміні: "Copy-Catchers" 415-416
Сартр, Жан-Поль 70, 502
Свіфт, Джонатан 394
своє Я, втрата: і бажання 488-495
Седжвік, Ів Косовські 50, 354-355, 357
сексуальність: дитяча 257-258, 262; в Англії на початку новітньої до-
би 347-350; теорія Фуко 326-328; мораль 269-277; і расова дис-
кримінація 495-499; *див. також* бажання; відмінність, статевая;
гомосексуальність; збоченість, досексуальна, збоченість, сексуа-
льна
Сенет, Ричард 127, 131
Сигел, Ганна 363-364
Сільвермен, Кая 297, 370, 281-282, 482; "Мазохізм і чоловіча індиві-
дуальність" 293
Сісу, Елен 479
Скот, Роберт А. 322-323
Скратон, Роджер 52; "Sexual Desire" 378-380
смерть і мучеництво 78, 508, 510
СНІД 144, 215, 343, 382
Снодграс, Крис 109
содомія 346-350; у Лоуренса 393-394, 396-398
Соловей, Ричард Ален 346
соціалізм: Вайлдів 18-19
соціальний порядок: одяг і стать 417-419, 424-429; і гомофобія
357-359; та ідентичність 405-410; і природа 162-169; і влада збо-

- ченості 159–161, 321–332; і статеві відмінності 432–441; *див. також* погамування; підточування; переступ
- Співак, Гаятрі 371
- спокута 145–150
- сталість 225–227, 240
- Старкі, Енід 65–66
- Стейн, Арнолд 190–191
- Стейнер, Джордж 52, 445–446
- Стелібрас, Пітер 255, 359–360
- сублімація 159–161, 257–261, 284–285
- суперечність 133–134, 174–175

Т

- твори, написані у в'язниці: Оскар Вайлд і Джордж Джексон 145–152
- творчість, *див.* мистецтво і культура
- театр, *див.* драма
- Тевелайт, Клаус: “Чоловічі фантазії” 53
- теодицея: Августинова 192–195
- Тетчел, Пітер 342–345, 360
- Торстед, Девід 144
- традиція: і витіснення 145–150
- трансвестизм, *див.* перевдягання у вбрання протилежної статі
- трангресивна естетика: Жида 13–17, 25–34, 63–69; Вайлда 18–25, 28–34, 101–114, 447–448
- трангресивне перейменування: початок новітньої доби 405–441; мімезис 414–415; і динаміка збочень 55–59; постмодерністське 445–471
- Тріп, К. А. 289

У

- універсалізм: підхід до 91–95

Ф

- фантазія 469–471
- Фас, Даяна 46, 91
- Федермен, Ліліан 412; “Перевишити чоловіче кохання” 97
- Фелдмен, Сандор 251–252
- фемінізм: теорія статевої відмінності 374–375, 376–377
- Фенон, Франц 493–494; “Чорна шкіра, білі маски” 70, 495–499, 500, 504, 505; гуманізм 500–504; “Нещасні нашої землі” 503–505

філософія: статеві відмінності 378–380

Флетчер, Джон 275, 287

Флетчер, Джон (драматург): “Кохання як ліки” 432–438, 440–441;
див. також Бомонт і Флетчер

Фрауд, Дж. А. 21

Фройд, Зигмунд 52–53, 142–143; “«Цивілізована» сексуальна мораль і сучасні нервові хвороби” 259, 269–277; деконструкція 281–299; і гомосексуалізм 288, 298; чоловіча конкуренція 386; і природа 173; Едипів комплекс 286–299; згнічення 373–374, 439–440; послідовний розвиток 287; сексуальна мораль 269–277; теорія конфлікту 249–251; теорія збочення 159–161, 249–277, 282–285; “Три розвідки про теорію сексуальності” 256–257

Фрош, Стівен 303

Фуко, Мішель 105, 108, 127, 148–150, 317, 348; “Історія сексуальності” 160–161, 326–332; трансресивне перейменування 467–468

Ч

чоловіки: чоловічий союз 438–441; непокірні 179–180; див. також гомосексуальність; чоловічість

чоловічий союз 438–441

чоловічість: та еротизм 507–510; чоловіча конкуренція 385–388; і трансвестизм 432–441; і насильство 435–436

“Чорні пантери” 481, 505–510

чутливість, гомосексуальна 445–471

Ш

Шасте-Сміргел, Джанін: “Творчість і збоченість” 291–293

Шекспір, Вільям: “Антоній і Клеопатра” 177; “Генріх V” 164, 179; “Венеціанський купець” 183; “Отелло”: природні і неприродні сили 222–244; збоченість 162–171; “Буря” 162–171; “Дванадцята ніч” 224–225

Шеперд, Саймон 230

шлюб: критика Фройдом 275

Я

Яків І 419, 420

Янг, Роберт 103

Джонатан Долімор

СЕКСУАЛЬНЕ ДИСИДЕНТСТВО

Переклали з англійської
Ігор Гарник, Петро Таращук

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*

Редактор *Юлія Мороз*

Технічний редактор *Ольга Гриценко*

Коректори *Лілія Коляда, Тала Грузинська*

Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*

Підписано до друку 12. 01. 2004.

Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Папір офсетний №1.

Гарнітура Times. Друк офсетний.

Зам. № 4-44 К.

Видавництво Соломії Павличко "Основи".

01133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.

Тел. /факс (38-044) 295-25-82, 295-86-36

Тел. (38-044) 295-43-05, 295-30-64

E-mail osnovy@ukrnet.net

<http://kipr.com.ua/osnovy>

ЗАТ "Віпол" ДК №15.

03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

Долімор, Джонатан.

Д 64 Сексуальне дисидентство / Пер. з англ. І. Гарник, П. Тарашук. — К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. — 558 с.

ISBN 966-500-114-0

Дисидентство давно стало суспільним явищем. Одним із його різновидів є дисидентство сексуальне. Саме йому присвячена ця книжка. Автор — професор Йоркського університету — доклав чимало зусиль, аби показати і дискусійний характер поглядів на розмаїття людських бажань, і вплив цих поглядів на світову філософію, літературу й сучасну культуру. Джонатан Долімор не тільки широко цитує теологів, філософів, письменників від Святого Августина до Оскара Вайльда, від Зигмунда Фрейда до Мішеля Фуко; він порівнює, коментує, аргументує.

ББК 60.54