Серія «Зміна парадигми»

РОЗЛАДНАНА СІМ'Я

Cet ouvrage a été publié dans le cadre
du Programme d'Aide à la Publication «SKOVORODA»
de l'Ambassade de France en Ukraine
et du Ministère français des Affaires Etrangères

Це видання було здійснене
в рамках Програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА»
Посольства Франції в Україні
та Міністерства закордонних справ Франції

Elisabeth Roudinesco

La famille en désordre

Елізабет Рудинеско

Розладнана сім'я

Київ
Ніка-Центр
2004

ББК 60.54:88.52(4Фра)
Р83

Переклад з французької *Євгена Марічева*

Сім'я на Заході сьогодні зазнає руйнування, зміни членів подружжя, поширюється феномен сімей, що складаються з одного з батьків або з батьків однієї статі. Це велике безладдя сім'ї стає причиною численних трагедій і катастроф: зазнають насильства й самі вдаються до нього діти, у школах нападають на вчителів, передмістя стають ареною хуліганства. Наша епоха породжує, отже, глибоку тривогу: дезорієнтована втратою авторитету батька, скалічена розкріпаченням людських стосунків, розхитувана ненадійністю життя, властивою для сучасної економіки, сім'я виглядає дедалі менше здатною передавати цінності, які вона тривалий час утілювала. Водночас ніколи ще на неї не дивилися як на найкращий осередок для розквіту особистості.

За умов, коли батько вже не є батьком, жінки контролюють дітонародження, а гомосексуалісти дістали змогу забезпечити собі місце в процесі споріднення, чи не є сім'я остаточно приреченою, а разом із нею чи не зникає можливість становлення для кожного з нас?

Зрозуміти витоки цього безладдя, зазирнути в таємницю цих розладів і в майбутнє допоможе книга історика, доцента Вищої практичної школи Елізабет Рудинеско.

Книга розрахована на широке коло читачів. Українською перекладено вперше.

ISBN 966-521-162-5 (Серія «Зміна парадигми»)
ISBN 966-521-271-0 («Ніка-Центр»)

ISBN 966-521-271-0
9 789665 212713

«La famille en désordre» de Elisabeth Roudinesco
World copyright © Librairie Artheme Fayard 2002
© Переклад. Є.Т.Марічев, 2004
© Оригінал-макет. Видавництво «Ніка-Центр», 2004
© Серія «Зміна парадигми». Видавництво «Ніка-Центр», 2001

Передмова до українського видання

Цілі, що їх Е.Рудинеско — історик, доцент Вищої практичної школи — ставить у книзі «Розладнана сім'я», цілком зрозуміло визначені самою авторкою в передмові. Тому немає сенсу їх повторювати та інтерпретувати — залишається презентувати власні враження та міркування, що виникли після прочитання цієї праці.

Метод дослідження, застосований у цій роботі, взагалі важко, майже неможливо визначити однозначно. Він містить у собі історико-культурний, психологічний, сексологічний, соціологічний аналіз тощо. Такий конгломерат методів уже має зацікавити допитливого читача.

Але що ж складає зміст книги?

Проблеми стосунків між статями, проблеми шлюбу, родини, сімейних взаємовідносин, конфлікту чоловічого та жіночого начал цікавили і хвилювали людство з прадавніх часів. У стародавніх міфах, сагах, сказаннях ці теми обов'язково присутні. Про це написано безліч книжок і не лише художньої літератури, а й наукової, публіцистичної тощо.

Наукова література з проблем шлюбу та сім'ї знову ж таки поділяється на низку напрямів — від природничо-наукових, медичних, антропологічних до загальнофілософських. Деякі з цих праць розглядають

окреслені проблеми дуже вузько й деталізовано, інші — надміру широко, у філософському сенсі. При цьому зазначимо, що праць комплексних, які б поєднували різні підходи, обмаль. Саме тому книжка Е.Рудинеско викликає сьогодні неабиякий інтерес.

У чому її цінність?

Почнемо з того, що авторка передусім запроваджує два поняття, які надалі послідовно аналізує й відстежує їхню еволюцію, хоча й доходить у результаті аналізу досить несподіваних висновків щодо змісту цих понять у майбутньому. Ці поняття — «сім'я» і «спорідненість».

Якщо перше з них — сім'я — своїм сенсом має передусім взаємовідносини чоловіка і жінки, батька і матері, то друге — спорідненість — віддзеркалює феномен успадкування, феномен дитини, нащадків — носіїв філософії і традицій сім'ї як певного соціального інституту суспільства. Нащадки, з одного боку, відбивають чинники й механізми розвитку кожного конкретного соціуму, а з другого — безпосередньо змінюють їх і впливають на розвиток суспільства в майбутньому.

Детальному зіставленню й аналізу підлягають поняття «батьківство» та «материнство», і можна лише дивуватися тому, з якою витонченістю робить це авторка, — залучаються найрізноманітніші аспекти цих понять, від генетики до соціальних систем, таких як патріархат і матріархат. Авторка досить переконливо доводить послаблення впливу чоловіків у діаді «сім'я — спорідненість» і відповідно зростання ролі та впливу жіночого начала. Добре це чи погано? Відповідь на це запитання, й, треба визнати, відповідь цілком несподівана, міститься в останньому розділі — «Сім'я майбутнього».

Сім'я на Заході сьогодні зазнає руйнування, зміни членів подружжя, поширюється феномен сімей, що складаються з одного з батьків або з батьків однієї ста-

ті. Це велике безладдя сім'ї стає причиною численних трагедій і катастроф. Наша епоха породжує, отже, глибоку тривогу: дезорієнтована втратою авторитету батька, скалічена розкріпаченням людських стосунків, розхитувана ненадійністю життя, що притаманна сучасній економіці, сім'я виглядає дедалі менше здатною передавати цінності, що їх вона тривалий час утілювала. Водночас ніколи ще на неї не дивилися як на найкращий осередок для розквіту особистості.

Для тих, хто цікавиться психоаналізом, безперечно, становитимуть неабиякий інтерес третій і четвертий розділи книжки: «Хто вбив батька» і «Синвинуватець». Аналіз стародавніх міфів, що його робить авторка, відрізняється неординарністю та глибиною.

Несподіваний матеріал містить розділ «Жінки мають стать». А що ж в такому разі до чоловіків? Авторка доводить, що всі негаразди сучасної сім'ї виникають саме через примат жіночої статі над чоловічою, яку, на її думку, статтю можна називати досить умовно. Вдумливо читаючи цей розділ, починаєш розуміти, звідки бере свій витік чоловічий гомосексуалізм.

Щодо згадуваного вже розділу «Сім'я майбутнього», то взагалі, як нам здається, він присвячений досить похмурим, під кутом зору існуючих поглядів і здорового глузду, перспективам еволюціювання сім'ї та перетворення її на переважно гомосексуальну. Але тут уже хто як сприймає прочитане. В будь-якому сенсі такий підхід є неординарним і цікавим.

До речі, ми можемо лише пошкодувати, що всі висновки Е.Рудинеско робить, спираючись переважно на франкомовну культуру та культуру Стародавньої Греції й лише зрідка згадуючи інші локальні культури, приміром ірокезів Північної Америки. Не аналізуються зазначені проблеми ані на теренах Азії (чи, точніше, Євразії), ані в Африці чи Океанії. Але ж і тут створювалися та еволюціонували різноманітні соціальні систе-

ми, які природно, залучали до себе такий найважливіший соціальний інститут, як сім'я. Та й спорідненість увсі часи й у всіх етносах утілювалась у надзвичайно різноманітних і часом протилежних формах.

Крім того, авторка розглядає усі проблеми в контексті капіталістичного суспільства й усіх передуючих йому суспільно-політичних формацій. І в цьому випадку, треба визнати, її логіка є бездоганною. Але якщо, скажімо, розглянути під цим кутом зору Україну, Росію, бабільше, Радянський Союз в недалекому минулому (адже все ж таки 1/6 планети), то проблеми сім'ї, її нестабільності, а також проблема експансії гомосексуальнихстосунків бентежать тут суспільство не менш, ніж суспільство розвинутого капіталізму. Але ж на цих теренах від початку століття й до сьогодні капіталізму не було а навпаки, була декларована й практично насильницьки впроваджувана рівність усіх з усіма: одних націй зіншими, одних соціальних груп з іншими, рівність чоловіків із жінками без урахування психосоціального диморфізму тощо. Незважаючи на все це, проблеми шлюбних відносин, проблеми сім'ї, питання кризи в стосунках між різними генераціями тут є не менш гострими, аніж на Заході.

Підбиваючи підсумки, наведемо вражаюче запитання, що його ставить авторка. За умов, коли батько вже не є батьком, жінки контролюють дітонародження, а гомосексуалісти дістали змогу забезпечити собі місце впроцесі споріднення, чи не є сім'я остаточно приреченою, а разом із нею чи не зникає можливість становлення для кожного з нас? І в своїй праці Е.Рудинеско пропонує відповідь на нього.

Окана Гарнець,
канд. психол. наук

Передмова

Останні дискусії щодо цивільного пакту солідарності[1] висвітили цілком нову ситуацію, про яку по-справжньому не думали ані антропологи, ані психоаналітики, ані філософи, ані соціологи, ані історики: чому, власне, гомосексуалісти — чоловіки й жінки — виявляють таке бажання нормалізувати своє становище і чому вимагають вони права на шлюб, на всиновлення дітей і на запліднення з медичною допомогою? Що такого відбулося в західному суспільстві за останні тридцять років, що люди, яких називають содомітами, людьми з відхиленнями, збоченцями чи душевно хворими, прагнуть не просто бути визнаними як повноправні громадяни, а й прийняти родинний порядок, який так багато сприяв їхньому нещастю?

Чому виникло це *бажання мати сім'ю* попри те, що гомосексуалізм завжди вилучався з інституту шлюбу та спорідненості й упродовж століть вважався

[1] Цивільний пакт солідарності набув чинності у Франції згідно з законом від 15 листопада 1999 р. Він дає змогу подружжям (гомосексуальним або гетеросексуальним) легалізувати свій союз спеціальним контрактом, хоча не надає права на всиновлення дітей або на запліднення з медичною допомогою.

основним чинником принципу соціального відчуження?

У 1973 р. журнал «Recherches» («Дослідження». — *Прим. пер.*) випустив спеціальний номер під назвою «Три мільярди збоченців». Філософи, письменники, психоаналітики, виступаючи проти всіляких упереджень, вимагали в ньому для гомосексуалістів право на відмінність, підкреслюючи, що «гомосексуальна орієнтація пориває з будь-якою формою адекватності, можливою на видимому полюсі спорідненості [...]. Ми лише стверджуємо, — додавали вони, — що з-поміж кількох інших гомосексуаліст може бути, може стати місцем істотного лібідинального розриву в суспільстві, однією з точок виринання бажаючої революційної енергії, від якої класичний активізм залишається від'єднаним. При цьому ми не забуваємо про існування безмірно нещасливого божевілля психлікарень або безмірно ганебного й жалюгідного — гомосексуалізму»[2].

Автори уявляли себе спадкоємцями довгої історії *проклятої породи*, чудово втіленої, на їхній погляд, Оскаром Вайльдом, Артюром Рембо, Марселем Прустом. Самобутність тієї чи тієї долі, хай навіть це буде доля *анормальності*, вважалася ними кращою за занурення в монотонність академічного життя, життя без блиску. Вони посилалися на «наших коханців берберів», протестуючи проти всіх форм сімейного, колоніального, статевого гноблення.

Сім'я тоді заперечувалася, відкидалася, оголошувалася згубною для розквіту бажання та статевої

---

[2] *Recherches*, березень 1973 р. З-поміж тих, хто підписав статю, згадаємо такі імена, як Жиль Дельоз, Мішель Фуко, Жан Жене, Фелікс Ґваттарі тощо.

свободи. Ототожнювана з колонізаційною силою, вона немовби переносила всі вади патріархального гноблення, забороняючи жінкам одержувати насолоду від власного тіла, дітям — від самоеротизму без усіляких перешкод, марґіналам — мати право на розвиток своїх фантазмів і викривлених звичок. Едипа вважали тоді так само, як і Фройда, Мелані Кляйн і Лакана, за поплічника буржуазного капіталізму, від якого потрібно було звільнитися під страхом знову опинитися під ґнітом консерватизму. Вражав антиедипіанізм[3], що спирався, до речі, на велику традицію утопістів або анархістів, які — від Платона до Кампанелли — мріяли про можливість скасування інституту сім'ї[4].

Сьогодні такі заяви сприймаються зацікавленими людьми як застарілі й навіть ворожі новій цивілізованій моралі, що перебуває в стані пошуку норми та відновленого сімейництва. Адже цілком очевидно, що такий очікуваний доступ до справедливого рівноправ'я в питаннях статевого життя — для жінок, дітей, гомосексуалістів — мав противагою не виголошення розриву з усталеним порядком, а потужне прагнення до входження в колись гнану норму, що була джерелом переслідувань.

З іншого боку, ніколи раніше секс так не ви-

---

[3] Антиедипіанізм спирався на працю Жиля Дельоза і Фелікса Ґваттарі *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* («Анти-Едип. Капіталізм і шизофренія»), Paris, Minuit, 1972. З цього питання див. розділ 7 «Сила матерів» цієї книги.

[4] «Жінки наших воїнів, — пише Платон, — усі будуть спільними для всіх: жодна з них не житиме окремо з жодним із воїнів. Так само спільними будуть діти, і батьки не знатимуть своїх дітей, а діти батьків» (*La République*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1950, p.415).

вчали, не кодифікували, не ставили на медичну основу, не виставляли на огляд, не вимірювали й не піддавали експертизі. Численні дослідження й експертні оцінки наших часів стосовно сім'ї або стану сімей завершуються новими сексологічними розвідками про подружжя й найскладніші способи спарювання. Замість бунтівного або інтимного слова про секс розквітають прозаїчні описи різних способів статевого життя. Тому вони підсилюють надзвичайну цікавість, що її наша епоха виявляє нині до небаченої форми порнографії, яку можна назвати пуританською з огляду на те, що вона подає холодну ретельну й майже ботанічну класифікацію різних показів сексу: літературі, живопису, мистецтві кіно.

Поєднане з цим феноменом велике прагнення колишніх переслідуваних меншин до нормативності сіє неспокій у суспільстві. Кожен і справді боїться, що він є лише знаком занепаду традиційних цінностей родини, школи, нації, батьківщини й, головно, батьківства, батька, закону батька й авторитету в усіх його видах. Відтак, консерваторів з усіх боків непокоїть уже не заперечення сімейної моделі, а, навпаки, бажання підкоритися їй. Виключених із сім'ї гомосексуалістів минулого можна було принаймні впізнати, визначити, позначити, затаврувати. Після включення до сім'ї вони стають ще небезпечнішими, бо вони є менш видимими. Все відбувається так, неначе в них треба переслідувати невимовне, ідентичне або повалену відмінність. З цього ж бо й випливає жах перед кінцем батька, перед загибеллю авторитету чи перед безмежною силою материнського, яка заполонила суспільну масу саме тоді, коли клонування вочевидь загрожує людині втратою її ідентичності.

Без батьківського порядку, без символічного закону знівечена сім'я постіндустріальних суспільств виявляється, як кажуть, викривленою в самій своїй функції базового осередку суспільства. Вона, як стверджують, віддана на поталу гедонізмові, ідеології «без табу». Монобатьківська, гомобатьківська, перетасована, зруйнована, клонована, штучно утворена, атакована зсередини уявними заперечувальниками різниці статей, вона вже не здатна — кажуть нам — передавати далі свої власні цінності. Як наслідок, іудео-християнському Заходові та — ще гірше — республіканській демократії начебто загрожує розклад. Звідси постійне згадування нинішніх і майбутніх катастроф: заколоті викладачі, діти — ґвалтівники й жертви ґвалтування, підпалені автомашини, передмістя, полишені на волю злочинності й без жодної влади.

Наша епоха виробляє також — стосовно сім'ї — глибокий неспокій, а гомосексуальне бажання, що стало бажанням нормативності, є, на мою думку, одним із його виразників, і все це тоді, коли влада сексу ще ніколи не була такою могутньою, й у самісінькій серцевині ліберальної економіки, яка прагне дедалі більше звести людину до стану товару.

Тож я присвятила цей начерк розкриттю таємниці цих розладів сім'ї.

Після того як упродовж століть західна сім'я ґрунтувалася на божественній владі батька, у XVIII ст. вона відчула виклик у вигляді вторгнення жіночого. Саме тоді, з появою буржуазії, вона перетворилася на біологічний осередок, в якому центральне місце надається материнству. Новий сімейний лад спромігся зупинити загрозу, що нею було вторгнення жіночого, ціною перегляду колиш-

ньої патріархальної сили. Від моменту її занепаду, свідком і основним теоретиком якого став Фройд, переглянувши історію Едипа і Гамлета, розпочався процес емансипації, що дав змогу жінкам утвердити свою відмінність, дітям — стати в очах інших суб'єктами, «збоченцям» — нормалізуватися. Цей рух спричинився до особливого відчуття тривоги й безладу, пов'язаних зі страхом скасування різниці статей, що мало призвести врешті-решт до розпаду сім'ї.

З огляду на ці умови чи можна вважати, що батько приречений на те, щоб бути лише символічною функцією? Чи мусить він уперто рядитися в мішуру колишнього патріарха, як цього хотілось б консерваторам? Або, можливо, він мав би, навпаки, перетворитися на доброзичливого вихователя, як цього бажають модерністи? Якщо батько вже не є батьком, якщо жінки сповна контролюють продовження роду, а гомосексуалісти мають змогу забезпечити собі місце в процесі споріднення, якщо сексуальна свобода є водночас безмежною і кодифікованою, такою, що порушує норми, і нормалізованою, то чи можна сказати, що існуванню сім'ї через це щось загрожує? Можливо, ми присутні при народженні всесильного «материнського», яке остаточно знищить колишню владу чоловічого й «батьківського» на користь суспільства спільнот, якому загрожують два великі привиди: культ себе і клонування?

Ось питання, що розглядатимуться в цій книзі.

1

Бог-Отець

Відомо, як підкреслював Клод Леві-Стросс у 1956 р., що «сімейне життя існує практично в усіх людських суспільствах, навіть у тих, де статеві й виховні звичаї дуже віддалені від наших. Після того як упродовж майже п'ятдесяти років антропологи твердили, що сім'я в тому вигляді, в якому вона існує в сучасних суспільствах, може бути тільки нещодавнім явищем, результатом тривалої й повільної еволюції, нині вони схиляються до протилежної думки, а саме що сім'я, яка базується на більш-менш сталому і соціально затвердженому союзі чоловіка, жінки та їхніх дітей, є явищем універсальним, присутнім у всіх типах суспільства»[1].

---

[1] Claude Lévi-Strauss, «La famille», in *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard, 1979, p.95. Див. також Jack Goody: «Нам не відоме практично жодне суспільство в історії людського роду, де б нуклеарна сім'я не відігравала значної ролі в безмежно переважній більшості випадків як група, що мешкає під одним дахом» (*La Famille en Europe*, Paris, Seuil, 2001, p.12-15). Від часів перших досліджень Геродота в світі налічили від чотирьох

Отже, з огляду на те, що сім'я з'єднує чоловіка й жінку, тобто істоту чоловічої статі та іншу істоту статі жіночої, вона є явищем універсальним, що передбачає *союз*, з одного боку (шлюб), і *споріднення* (діти), з другого[2].

Наголосивши, що універсальний характер сім'ї базується на цій *натуралістичній* концепції статей, Клод Леві-Стросс виправляє догматичний ефект, що його міг би справити факт згоди з цією очевидністю, додаючи, що для створення сім'ї потрібна ще одна умова: попередня наявність «двох інших сімей, одна з яких готова надати чоловіка, друга — жінку, які своїм шлюбом утворять третю, і так без кінця». Цим уточненням наша увага привертається до можливості існування двох підходів щодо сім'ї як явища. Перший підхід — соціологічний, історичний чи психоаналітичний — надає перевагу вертикальному дослідженню споріднення і поколінь, наголошуючи на чинниках наступності або розривів між батьками й дітьми, а також на передачі успадкованих знань і правил поведінки від одного покоління іншому. Другий підхід, більш антропологічного характеру, схиляється радше до горизонтального, структурного чи порівняльного опису союзів, при цьому підкреслю-

---

до п'яти тисяч суспільств. У кожному з них присутня подружня сім'я.

[2] У цьому питанні вчення Клода Леві-Стросса продовжує його учениця Франсуаз Еритьє, стверджуючи, що «спостереження різниці статей лежить в основі будь-якої думки — як традиційної, так і наукової». Вона додає також, що існує споконвічне домінування чоловічого над жіночим, яке спромоглися «похитнути в XX ст. тільки завдяки тому, що жінки отримали змогу контролювати запліднення» (*Masculin/féminin. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996).

ється, що кожна сім'я завжди походить з союзу — а, отже, з розпаду — двох інших сімей. В одному випадку охоче вживається термін «сім'я», а в іншому — «спорідненість»[3].

Хай там як, і це знов-таки думка Леві-Стросса, «те, що реально відрізняє людину від тварини, це те, що в людстві сім'я не може існувати без суспільства, тобто без численності сімей, готових визнати, що існують не лише кровні зв'язки і що природний процес споріднення може тривати лише через соціальний процес союзу»[4]. Звідси випливають, з одного боку, традиції *обміну*[5], які визначають спосіб встановлення матримоніальних зв'язків між соціальними групами (і, зокрема, пересування жінок), з другого — необхідність заборонити кровозмішення, а це означає, що сім'ї «можуть утворювати союзи тільки одна з одною, а не кожна сама з собою й для себе»[6].

Якщо така заборона й є необхідною для створення сім'ї, то річ у тім, що поза *природним* прима-

---

[3] Claude Lévi-Strauss, «Préface», in *Histoire de la famille* (1986), 3 vol., за редакцією Андре Бюрґ'єра, Кристіана Клапіш-Зюбера, Мартена Сеґалена і Франсуаз Зонабенд, vol.I, Paris, GLF, coll. «Références», 1994, p.10. Далі наведені терміни вживаються саме в цьому сенсі.

[4] *Ibid.*, p.119. Див. також Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. «Hautes études», 1981.

[5] Поняття обміну набуло великого значення в антропології після виходу друком у 1924 р. есеї Марселя Мосса «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Див. також Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Mouron, 1967.

[6] Див. Françoise Héritier, *Masculin/féminin*, *op. cit.*, p.119.

том статевої різниці (союз чоловіка й жінки) в дію вступає інший порядок реальності, який уже не пояснюється біологічними принципами. І справді, якщо інститут сім'ї базується на існуванні анатомічної різниці, то він передбачає також рівною мірою існування й іншого диференційного принципу, застосування якого забезпечує в історії людства перехід від природи до культури. Заборона кровозмішення є, отже, так само необхідною для створення сім'ї, як і союз чоловічої статі з жіночою.

Як міфічна конструкція заборона пов'язана з певною символічною функцією. Вона є фактом культури й мови, який забороняє різною мірою акти кровозмішення, з огляду вже лише на те, що вони існують в реальності. Тож вона дає змогу диференціювати тваринний світ від людського, відриваючи невеличку частку людини від того біологічного континууму, який характеризує долю ссавців. Виходячи з цих умов, сім'я може розглядатися як двічі універсальний людський інститут, оскільки об'єднує факт культури, побудований суспільством, із фактом природи, записаним у закони біологічного відтворення. Варто зазначити при цьому, що хоча заборона кровозмішення (між матір'ю й сином, батьком і дочкою) і виглядає, за кількома винятками[7], одним із основних інваріантів подвійного закону союзу й споріднення, вона не завжди однаково тлумачилася різними суспільствами й за різних часів[8]. Так, шлю-

---

[7] Christian Jambet, «Morale de l'inceste et inceste moral. L'Iran mazdéen», *La Revue des Deux Mondes*, mai 2001, p.124-130.

[8] Говорячи про універсальність заборони кровозмішення, мають на увазі зазвичай кровозмішення між старшими й молодшими (батько/дочка, мати/син), а не інші

ни між близькими родичами (двоюрідними та рідними братами й сестрами, невістками тощо) були вельми поширені в античних цивілізаціях, аж доки їх не заборонила християнська церква[9].

Існування цих двох порядків, де змішуються численні відмінності, пов'язані зі звичаями, традиціями, уявами, мовою, релігією, географічними та історичними умовами, лежить в основі дивовижного розмаїття людської практики. Ось чому, відповідаючи на запитання соціологів щодо позиції, яку мусить займати антропологія як дисципліна в питанні про нові форми організації сім'ї, Леві-Стросс дав таку відповідь: «Діапазон людських культур такий широкий, такий різноманітний (і ним так легко маніпулювати), що в ньому неважко знайти аргументи на користь будь-якої тези. Серед можливих рішень для проблем життя в суспільстві етнолог має визначити

форми інцестних стосунків, які не підпадають під таку саму заборону в усіх людських суспільствах. Нині в демократичних суспільствах акт кровозмішення між дорослими засуджується і завжди переживається як трагедія, а отже як «інтеріоризована» заборона, але він не карається як такий за відсутності скарги одного з партнерів. Покарання передбачається тільки щодо педофілії (як інцестної, так і не інцестної), розбещення малолітніх, ґвалтування, ексгібіціонізму або розпусних дій. Шлюб між родичами заборонений законом, а для дітей від таких стосунків не визнається будь-яке походження. Визнати таку дитину може лише мати, заявивши, що батько його невідомий.

[9] На думку Жака Ґуді, саме запровадження християнського шлюбу та його остаточних правил у XII ст. поклало край у Європі союзам між близькими родичами, оскільки вони почали вважатися «інцестними». Див. *La Famille en Europe*, *op. cit.*, p.49-71.

й описати ті з них, які за певних умов виявилися життєздатними»[10].

Хоча діапазон культур досить широкий, щоб дозволяти нескінченні варіації способів організації сім'ї, відомо, і Леві-Стросс про це згадує, що одні рішення виявляються тривалими, а інші ні. Інакше кажучи, потрібно визнати, що саме в межах двох великих порядків: біологічного (статева різниця) й символічного (заборона кровозмішення та інші заборони) впродовж століть розгорталися не лише трансформації, властиві інститутові сім'ї, а й зміни поглядів на них від покоління до покоління.

Недостатньо, отже, визначати сім'ю з точки зору простої антропології, треба знати при цьому її історію, знати, як відбувалися зміни, що характеризують той розлад, якого вона зазнає нині.

Саме це слово охоплює різні реалії. У широкому сенсі сім'я завжди визначалася як сукупність осіб, пов'язаних між собою шлюбом і родинними зв'язками, або ще сукцесією індивідів, що є нащадками одні одних: *генос*, потомство, плем'я, династія, рід тощо[11]. За Аристотелем, який суперечить у цьому плані Платонові[12], вона визначається як спільнота (*ойкія*, або *ойкос*), що є основою для міста (*поліс*). Во-

---

[10] Цитується Ериком Фассеном: Éric Fassin, «La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique», in Daniel Borillo, Éric Fassin et Marcela Iacub, *Au-delà du pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 1999, p.110.

[11] Див. Jean-Louis Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (1976), Paris, Seuil, coll. «Points», 1984, p.10-11; Françoise Zonabend, «De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille», in *Histoire de la famille*, vol.I, *op. cit.*, p.19-101.

[12] Aristote, *Politique*, vol.I, Paris, Vrin, 1955.

цілковсім не утворює якусь групу, але організована в ієрархічну структуру, спрямовану на принцип патріархального домінування. Визначними для неї є три типи так званих елементарних стосунків: відносини між хазяїном і рабом, об'єднання між чоловіком і дружиною, зв'язок між батьком і дітьми. Отже, *oikia* виявляється необхідною для життя в суспільстві, оскільки будь-яке місто складається з сімей, а місту, що їх не має, загрожує скочування в анархію.

Щодо так званої нуклеарної (простої) шлюбної сім'ї, яка нам відома нині на Заході, вона є завершенням тривалої еволюції — з XVI по XVIII ст., упродовж якої ядро батько-мати-дитина (діти), про яке говорить Леві-Стросс, відокремилося від того, що становило раніше *родини*: цілісність усіх домашніх, групу, до якої входили інші родичі, близькі, друзі слуги. Проте, ця базова нуклеарна структура[13], очевидно, існувала в Європі вже з середніх віків, задовго до того, як стала домінуючою моделлю сучасної епохи.

Можна вирізнити три великі періоди в еволюції сім'ї. На першому етапі так звана традиційна сім'я слугує перш за все для забезпечення передачі надбання. Шлюби влаштовуються батьками, які не беруть до уваги статеве й афективне життя майбутнього подружжя, що створюється зазвичай у ранньому віці. Під цим кутом зору сімейний осередок базується на непорушному світоустрої, цілковито підпорядкованому владі батька, і це — справжнє перенесення влади божественного права. На другому

[13] Зокрема, в Північній, Центральній і Західній Європі. Див. André Burguière et François Lebrun, «Les cent et une familles de l'Europe», in *Histoire de la famille*, vol.III, *op. cit.*, p.21-123.

етапі так звана новітня сім'я стає вмістилищем афективної логіки, що її модель стверджується між кінцем XVIII і початком XX ст. Базуючись на романтичному коханні, вона шлюбом узаконює спільність почуттів і плотських бажань. Але вона також і затверджує розподіл праці між подружжям, перетворюючи дитину на суб'єкта, виховання якого має забезпечувати нація. Наділення владою стає за тих часів метою постійного поділу між державою й батьками, з одного боку, між батьками й матерями, з другого. Й нарешті, починаючи з 1960-х рр. стверджується так звана сучасна — або постновітня — сім'я, що з'єднує на відносний термін двох індивідів, які прагнуть інтимних стосунків або сексуального розквіту. Приналежність влади стає відтепер дедалі проблематичнішою мірою того, як збільшується кількість розлучень і перетасовки сімей[14].

Те, що останній приклад сімейного устрою є симптомом важливості, якої XX ст. надавало *приватному життю*, або те, що це останнє нав'язало себе як предмет досліджень внаслідок цього руху, не має великої ваги стосовно самого факту — справжнього потрясіння, яке сталося в західному суспільстві в 1850-ті рр.[15] Сфера *приватного*, як підкреслює Мішель Перро[16], виринула тоді з «темної й проклятої»

---

[14] Цікаве узагальнення еволюції сім'ї на Заході знаходимо в працях Франсуа де Сенґлі, зокрема в його праці: François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 2000. Див. також Claudine Attias-Donfut, Nicole Lapierre et Martine Segalen, *Le Nouvel Esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 2002.

[15] Це питання ще й досі роз'єднує істориків.

[16] Michelle Perrot, «Introduction», in Philippe Ariès et Georges Duby (éd.), *Histoire de la vie privée. De la Révolution à la Grande Guerre*, t. IV, Paris, Seuil, 1987, p.9.

зони, аби стати коном для одного з найвизначніших суб'єктивних експериментів нашої епохи.

Паралельно з цим місце літературного та історичного опису сім'ї — або життя сімей — у 1861—1871 рр. посів структуральний підхід до систем спорідненості, запроваджений новими гуманітарними науками: соціологією, антропологією, психологією. А наслідком трансформації погляду на цю реальність стало ствердження врахування символічних функцій — правил укладання шлюбу, споріднення чи далекого споріднення[17] — на шкоду більш традиціоналістському підходові, сконцентрованому на вивченні міфічних витоків батьківської влади, патріархату чи матріархату.

У новітні часи західну сім'ю припинили, отже, концептуалізувати як парадигму божественної чи державної сили. Замикаючись на проявах слабкості суб'єкта, що страждає, вона дедалі більше втрачала свій священний характер, хоча й залишалася, хоч як це парадоксально, найміцнішим інститутом людства.

На зміну колишній владній сім'ї, на зміну сім'ї урочистій чи меланхолійній прийшла нинішня скалічена сім'я, складена з глибоких внутрішніх ран, з мовчазних нападів насильства, зі спогадів, що їх

---

[17] Далекою спорідненістю вважають стосунки між братами й сестрами (або двоюрідними родичами). Щодо появи досліджень з питань спорідненості можна послатися на класичну працю дослідника Франсиса Зиммерманна (Francis Zimmermann, *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993). Перше велике дослідження (1861 р.) стосунків родини і спорідненості здійснив англійський учений Генрі Джеймс Саммер Мейн (1822—1888): Henry James Summer Maine, *Ancient Law. Its connection with the Early History of Society and its Relations in Modern Ideas*, Londres, Jones Murray, 1871.

женуть геть. Утративши ореол доброчесності, той батько, що колись у ній панував, подав зворотний образ себе самого, показавши позбавлене центру, автобіографічне, індивідуалізоване «я», великий злам якого намагатиметься перебрати психоаналіз протягом усього XX ст.

Герой або воїн — батько давніх часів є сімейним утіленням Бога, справжній волхв, хазяїн сімей. Успадкувавши монотеїзм, він править над жінками і призначає покарання дітям. У римському праві *pater* — це той, хто вказує на самого себе як на названого батька дитини, простягнувши до нього руки. Відтак біологічне споріднення (*genitor*) аж ніяк не береться до уваги, якщо за ним немає відповідного жесту чи підтвердження словом. З цього ритуалу випливає керівне становище батька в сім'ї, а також проходження царів та імператорів у правлінні містом.

Отже, природне батьківство не має значення в римському праві: «Будь-яка дитина, що не була визнана чоловіком його сином, навіть якщо вона народилася від його законної дружини та від нього самого, не має батька». Щодо батька, то він може, якщо захоче, узаконити будь-яку позашлюбну дитину: «Він має право віддати їй усе, як будь-якому чужинцеві, призначити її своїм спадкоємцем, позбавити своїх законних дітей майна на її користь, оскільки він є хазяїном свого дому. Але він може також залишити її в злиднях, цілком ігнорувати її: ця дитина не є його сином, і він нічого їй не винен»[18].

---

[18] Jacques Mulliez, «La désignation du père», in *Histoire des pères et de la paternité* (1990) за редакцією Жана Делюмо і Данієля Роша (Paris, Larousse, 2000, p.45). Щодо сучасного

Не скасовуючи назване батьківство, християнство запроваджує примат біологічного батьківства, якому мусить обов'язково відповідати символічна функція. За образом Бога батько вважається за земне втілення духовної сили, яка перевищує плоть. Відтак батьківство вже випливає не з волі окремого чоловіка, як у римському праві, а з волі Бога, який створив Адама, щоб породити потомство. Батьком наділяється тільки той, хто підкоряється священній законності шлюбу, без якого жодна сім'я не має права на існування.

Отже, батько — це той, хто привласнює дитину, по-перше, тому, що її тіло позначене його сім'ям, а по-друге, тому, що він дає їй своє ім'я. Він передає, отож, дитині подвійне надбання: надбання *крові*, яке передає схожість, і надбання *імені* — ім'я та по батькові, — яким визначається особа за відсутності біологічних доказів і знання відповідних функцій яєчників і сперматозоїдів у процесі запліднення. Звісно, батько вважається батьком, якщо мати вважається абсолютно вірною йому. З іншого боку, імовірна невірність чоловіка не має наслідків у потомстві, оскільки його «бастарди» народжені поза шлюбом, а отже, й поза сім'єю. Проте невірність дружини є неймовірною, оскільки нею порушується сам принцип споріднення через таємне уведення в потомство подружжя сімені, чужого йому й «крові» сім'ї.

Насправді тільки символічне[19] призначення дає змогу гарантувати кожному батькові, що саме

ставлення до названого батьківства, див. розділ 7 «Сила матерів».

[19] Існує кілька способів передачі імені батька, сліди яких ми знаходимо нині в тому, як кожному первістку хло-

він є плідником свого потомства через кров і сім'я: «У середньовічні часи, — пише Дидьє Летт, — більшість чоловіків була переконана, що під час запліднення жіноче сім'я не відіграє жодної ролі в формуванні ембріона і тільки чоловіча сперма забезпечує інформативні якості та передає схожість»[20].

Батько є, отже, батьком-плідником, оскільки він є батьком через слово. І місце, яке надається слову, має наслідком об'єднання й закріплення обох функцій батьківства (*pater* і *genitor*) — функцію оголошення і функцію передачі *крові* та *породи*[21]. З одного боку, біологічне породження вказує на плідника, з другого — словесне призначення делегує батькові певний ідеал домінування, який дає йому змогу віддалити своє потомство від звіра, від тваринності, від адюльтеру й від світу інстинктів, що його втілює ма-

---

пчикові дають ім'я дідуся по батьковій лінії, а дівчинці — ім'я бабусі по батьковій лінії й т.д. Можна також передавати старшому синові ім'я батька чи хрещеного.

[20] Didier Lett, «Tendres souverains», in *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p.26. Експериментальне відкриття яєчників відбулося в 1668 р., а відкриття сперматозоїда (у мікроскоп) у 1674 р. Щодо процесу запліднення, то його буде описано в 1875 р.

[21] До XVIII ст. приналежність до «дворянського» роду визначалася узами крові, тобто давністю предків і цінністю шлюбних союзів. У наступному столітті буржуазія замінить поняття цієї приналежності поняттям спадкових уз, прирівнюваних до «хорошого» чи «поганого» біологічного «роду»: «Сім'ї, — пише Мішель Фуко, — носили і приховували такого собі вивернутого й темного герба, ганебними чвертями якого були хвороби або вади родичів — параліч прадіда, неврастенія матері, сухоти молодшої дочки, тітки — істерички або еротоманки, кузени з поганими звичками» (*La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p.165).

ти. Слово батька, яким вимальовується абстрактний закон *логосу* та істини, продовжує материнське годування лише ціною відділення дитини від плотського зв'язку, що єднає її від самого народження з тілом матері[22].

Звісно, перед теологами середньовіччя поставало питання про те, якою мірою виділення жінкою рідини в мить оргазму може відігравати роль у заплідненні. Хіба жіноче сім'я не є необхідним для породження «нормальної» дитини, а якщо його не буде, то якою може бути небезпека для потомства? Проте всі ці запитання були спрямовані не стільки на те, щоб визначити статус можливого жіночого бажання в процесі продовження роду, скільки на те, щоб виставити материнське черево найпліднішим умістилищем батьківської сили, джерела розмноження[23]. Ось чому в християнських зображеннях шлюбного союзу жінка завжди лежить спиною на землі. Вона мусить пасивно дозволяти «обробляти» себе, на кшталт родючої борозни, членом чоловіка. І навпаки, коли йдеться про заборонені зв'язки, «перелюбство» чи таємні насолоди, її зображають у домінуючій позі або як чаклунку.

Порядок розмноження має відповідати порядкові світу. Лежачи під чоловіком, жінка займає своє справжнє місце. Але досить позі помінятися на зворотну, і порядок світу стане викривленим. Тільки образ чоловіка, що входить у плоть жінки, лежачи

---

[22] Odile Robert, «Porter le nom de Dieu», in *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p. 145-167.

[23] Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident; Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1981.

верхи на ній, вважається таким, що відповідає нормі[24].

Подвійна темагика батька, що розділяє, наділеного культурою й *cogito*, джерела свободи та духовної їжі, і матері — буйної природи, створеної з флюїдів і субстанцій, була одною з головних складових іудео-християнської зображення сім'ї[25]. Вона буде підхоплена як спадок після серйозної ревізії філософами епохи Просвітництва й у психоаналізі.

Проте вона присутня вже, хоча й в іншій формі, в грецькій трагедії, ідеї якої асимілює християнство.

Відомо, що в трилогії Есхіла «Орестея», де наведена історія роду Атридів, Ореста, що вбив свою матір Клітемнестру Аполлон визнає невинним у злочині матеревбивства, тому що мати є лише вмістилищем плоду, який вона виношувала. «Породжує тільки батько, — каже Аполлон проводирці хору. — Не мати дитини, від неї народженої, є родительницею: ні, вона — годівниця прийнятого нею сімені. Породжує ж бо той, хто сіє. Вона ж немов дарунок, у заставу від друга-гостя взятий на зберіг, випестить запліднене, якщо не згубить бог. Свідоцтво перед

---

[24] П'єр Бурдьє назодить кабільську легенду про походження фізичного кохання, що описує перехід від аномічних (таких, що порушують закони) статевих стосунків, в яких жінка є активною й бере ініціативу на себе, до контрольованої сексуальності, якою встановлюється влада чоловіків над жінками. Див. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

[25] Ми стикаємося з ним у Йогана Якоба Бахофена, а згодом у Зиґмунда Фройда і Жака Лакана.

нами: Зевса-Олімпійця донька, що на світло не з материнської утроби вийшла»[26].

Матеревбивцю Ореста переслідують еринії, які захищають право сім'ї, вимагаючи, щоб у кожному поколінні злочин в якому пролито «кров однієї й тієї самої крові», карався ще одним злочином. Еринії, або божества-месниці, самі походять від Геї та крапель крові від пеніса Урана, кастрованого його сином Кроносом, мають тваринну й жертовну природу та наділені матріархальною всемогутністю. Аполлон захищає від них узи шлюбу й патріархату, які зобов'язують найближчого родича вбитого чоловіка помститися за нього. Тому він виправдовує Ореста, твердячи, що він є не стільки сином своєї матері, скільки тієї, що носить сім'я батька. Орест є, отже, перш за все сином батька, оскільки тільки чоловіча потуга здатна породжувати нове життя. Тоді дочка Зевса Афіна каже: «Мені не було родимої, немає мені матері, все чоловіче є люб'язне мені — і тільки шлюб чужий; я мужня серцем, дочка я отця. Святішою за кров мужа як можу я вважати кров жони, що у дому владику умертвила»[27].

Афіна теж посилається на верховенство патріархальної влади щодо матріархату й урятовує Ореста. Адже вона водночас засуджує Аполлона та ери-

---

[26] Eschyle, *Les Euménides*, in *Les Tragiques grecs*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 2001, p.422. Морис Ґодельє показав, що в племені баруйя на Новій Ґвінеї сперма підносить значення чоловіків, а місячна кровотеча знецінює жінок. Тільки сперма здатна живити зародка й продукувати скелет. Див. *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

[27] Eschyle, *Les Euménides, op. cit.*, p.424.

ній, змушуючи їх стати евменідами, чи доброзичливими божествами. Далі вона утворює ареопаг — або суд громадян, — якому доручає судити й карати за злочини. Отже, право розуму та *логосу*, що розділяє, який походить від Зевса і Олімпійців, заміняє міфічне й архаїчне (*mythos*) право сімей, пройнятих почуттям надміру[28].

Через дарування імені й через видиму схожість батько стає, отже, в середні віки безсмертним тілом. Попри те, що плоть його все ж таки приречена на смерть, він продовжує в імені, яке носитимуть його нащадки, пам'ять про своїх предків, які, в свою чергу, увічнили пам'ять первісного образу Бога-Отця.

Цей погляд на монолітне, але поділене на дві складові — плоть і дух, зародок і *логос*, природу і *cogito* — відбивається в середньовічній тезі про два тіла короля, згідно з якою в монарха вирізняють особисте смертне тіло і вічне політичне тіло, членами якого є піддані королівства. Така доктрина двотілесності веде до сакралізації в монархові за божественним правом не лише батька як утілення Бога на землі, а й самої держави, якій забезпечується наступність і поза межами існування королівської особи[29].

---

[28] У кожному разі саме це хотів Есхіл сказати афінянам у 458 р. до н.е., коли вивів на кін легендарну історію Атридів. Щодо того, як грецька філософія інтерпретує великі міфи, і щодо стосунків *mythos* і *logos* див., зокрема, Jean-Pierre Vernant, «La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque» (1957), а також «Les origines de la philosophie» (1980), in *id.* et Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, vol.1: *Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1990, p.196-238.

[29] Цю доктрину вивчав Ернст Канторович, який показав, що вона дає змогу зрозуміти генеалогію новітньої держави. Див. *L'Empereur Frédéric II* (1927) і *Les Deux Corps du*

Розшарований, щоб бути краще з'єднаним, монархічний принцип неподільно панує над материнським порядком задля того, аби жодний прояв жіночого не міг перейти за його межі. І навіть у XVI ст., коли європейський королівський абсолютизм відірветься від божественного космосу, під час релігійних війн архітектори нової монархічної влади дивитимуться на тіло жінок як на місце всіх загроз.

Так, Жан Боден, теоретик світських підвалин королівської влади, відносить чоловіче до ряду розуму, а жіноче до ряду чуттєвого апетиту, щоб краще довести небезпеку звільнення жінок від їхньої підпорядкованості чоловіковому порядкові. На його погляд, жіноче як джерело безладдя має бути скуте законами шлюбу, так само як має бути вигнана гінеократія — влада жінок[30].

У 1580 р. у своєму трактаті «Про демономанію чаклунів» Жан Боден, безперечно, найкраще висловився щодо цього дивного страху. Так само, як і релігія, твердить він, сім'я має увічнювати верховну владу батька, і досягти цього вона може лише за тієї умови, що звільниться з-під влади чаклунства. Адже відьма як справжня парадигма жіночого надміру постійно кидає виклик батьковій владі, протиставляючи їй згубну, сексуальну, спокусницьку, «атеїстичну» силу — джерело бунту й розпусти. Тож треба битися без жодного милосердя з жінками, які вда-

---

roi (1957); *Histoires d'un historien, Kantorowicz* par Alain Boureau, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2000.

[30] Питання гінеократії розглядається в розділі 2 «Вторгнення жіночого».

ються до диявольських підступів, адже вони посягають на саме поняття верховної влади[31].

З теорією роз'єднувального *логосу* пов'язують у середині XVII ст. концепцію батьківської влади, підтриману Томасом Гоббсом у його «Левіафані», де він розглядає порядок світу як такий, що складається з двох верховних принципів: природний стан, що він зображується матір'ю, яка одна може назвати ім'я батька, і стан набутий, утілюваний батьком: «За відсутності договору влада над дітьми має належати матері. Адже в чистому, природному стані, де немає законів про шлюб, не можна дізнатися, хто є батьком, якщо на нього не вкаже мати, тому право панування над дітьми залежить від її волі, а отже, є її правом»[32].

У набутому стані влада належить батькові, і він здійснює її подібно до «царька в своєму домі», копіюючи правління чоловіків у політиці. Але батько здійснює цю владу над дитиною тільки тому, що мати погодилася на шлюбні узи. Отже, перехід від природного стану до політичного забезпечується передачею верховенства, чим батькові надається влада, що походить від сили особистого бажання. Адже саме від волі матері, на думку Гоббса, залежить при-

---

[31] Jean Boudin, *De la démonomanie des sorciers* (1560), Paris, Gutenberg Reprints, 1980. Див. також M.Praud, «La *Démonomanie des sorciers*, fille de la *République*», in *Jean Boudin, Actes du colloque interdisciplinaire des 24-27 mai 1984*, Angers, Presses de l'université d'Angers, 1985.

[32] Thomas Hobbes, *Le Léviathan* (1651), Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 2000, traduction de Gérard Mairet, p.325. Переклад *панування* як «влада» видається таким, що має перевагу над «пануванням», щоб добре показати, що влада батька є не природна, а штучна й подібна до влади монарха.

значення батька. Вона визнає його подібно до того, як підданий погоджується підкоритися принципові монархії.

Поза сумнівом, батьківська всемогутність ніколи не переживала *золотого віку*, оскільки закони міста завжди мали на меті визначити межі для здійснення його влади. Як видно з трагедії «Орестея», де засуджуються як ексцеси батьківської несумірності, так і згубність матріархальної сили, ця влада в будь-яку мить могла виявитися дикою або руйнівною. Панування батька залишалося, отже, постійним аж до кінця XIX ст., незважаючи на великий перелом у Французькій революції 1789 р., яка завдала їй вирішального удару. Однак зміни, що постійно порушували впевнений спокій цього царства, залишали в сучасників кожної епохи враження, що він завжди перебував під загрозою, зменшувався, утискувався. Звідси та збентеженість, яку весь час висловлювали знаменитою фразою Горація: «Ми варті менше наших батьків, а наші діти будуть варті менше нас».

Жахливий вирок, який неначе забороняв синам перевищувати батьків!

Настане, проте, час бунту, коли можна буде перетворити гноблення на свою протилежність. Якщо батько був-таки, за образом Бога, депозитарієм слова, яке ніколи не зводило душу до плотського тіла, то треба було визнавати, що й син у свою чергу здатний увічнити — як син — ідеал цього *логосу*, що переданий йому батьківським словом. Отже, батько міг то втілювати смертоносну і спустошувальну силу, а то, навпаки, ставати виразником символічного повстання сина проти зловживання його власною владою.

У Франції батьківське прокляття було одним із найголовніших висловів у XVII ст. Вольтер хизувався тим, що є незаконним сином, і заперечував владу того, чиє ім'я він носив[33]. Він засуджував однаково і християнського Бога, і Бога єврейського зі Старого Заповіту, а батькові, проклятому за його жорсткість, він протиставив батька з народу, терпимого до релігійних свобод, батька, якого люблять його піддані, велику людину, зразком якої, в його розумінні, був король Генрих IV, убитий фанатиком.

Батьківська влада від цього послабилася. Оскільки батько проклинав своїх нащадків, то й син мав прокляти батька, що зробив із нього вільнодумця і раба дебошу або заблудлого, присудженого на безсилля. Вдягнувши, в свою чергу, вбрання батька, він може надалі лише перенести на власних синів пекельний родовід батьківського прокляття. Не дивно, отже, що ми знаходимо відбитки цього пророцтва про повторюване виродження як у головній праці Рестифа де ля Бретонна «Життя мого батька» 1779 р., так і в картинах Ґреза, в оповіданнях Дидро[34], есеях

---

[33] René Pomeau (éd.), *Voltaire en son temps*, vol.I: *D'Arouet à Voltaire, 1694—1734*, Oxford, Voltaire Foundation/Fayard, 1985.

[34] У 1938 р. Фройд зазначав, що Дидро одним-єдиним реченням ще за століття до появи психоаналізу вказав на значення едипового комплексу: «Якщо маленького дикуна залишити сам на сам із собою, якщо він збереже всю свою дурість і якщо в ньому поєднаються розум дитини в колисці з силою пристрастей чоловіка тридцяти років, він скрутить шию батькові й спатиме з матір'ю». Цитується Фройдом у *L'Abrégé de psychanalyse* (Londres, 1940), Paris, PUF, 1967, p.64.

Руссо чи в описах випадків порочного й інцестного споріднення, залишених Садом[35].

Відтоді фігурі Бога-Отця — джерела прокляття — протиставлятимуть принцип влади, заснованої на моральному та суспільному договорі. Поза сумнівом, прокляття батьків спонукало синів проклинати власних синів, але, з іншого боку, батьківська ніжність теж могла викликати синовню любов[36].

Ставлячи на чільне місце співчуття, сім'я може перетворюватися на інститут, який невдовзі буде доповнений іншими органами — державою, нацією, батьківщиною, — зокрема, коли батько визнаватиметься неспроможним: «Найдавніше з усіх суспільств і єдине природне — це сім'я, — писав Руссо. — Але й у сім'ї діти пов'язані з батьком, поки мають потребу в ньому. Щойно ця потреба зникає, і природний зв'язок рветься. Діти, звільнені від необхідності коритися батькові, і батько, вільний від обов'язку

---

[35] Зокрема, в *La Philosophie dans le boudoir* (1795), Paris, Gallimard, 1976, Сад проповідує як підвалини Республіки обов'язкове кровозмішення, содомський гріх і злочин (у розділі «Французи, ще одне зусилля, щоб стати республіканцями»). За його словами, жоден чоловік не може бути усунутий від володіння жінками, але й жоден не може володіти однією з них окремо. Жінки зобов'язані продаватися, а діти належать Республіці, а не батькам. Тому їх слід забирати від матерів одразу після народження. Садів будуар, що подається як модель майбутнього суспільства, спирається, крім усього, на докорінне скасування інституту батька на користь громади братів. Використовуючи фройдівську термінологію, можна сказати, що Сад пропонує побудову суспільства, заснованого на поширенні на загал поліморфної розпусти: відсутні заборона на кровозмішення, закон батька, роз'єднувальний *логос*.

[36] Див. Jean-Claude Bonnet, «De la famille à la patrie», in *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p.253.

турбуватися про дітей, знову стають рівно незалежними. Якщо вони й залишаються разом, то вже не з огляду на природну необхідність, а добровільно, а сама сім'я тримається лише на угоді [...]. Отже, сім'я — це, коли хочете, прообраз політичних суспільств; правитель — це подоба батька, народ — подоба дітей, і всі, народжені рівними й вільними, якщо й відчужують свою свободу, то лише для своєї ж користі»[37].

Досить було релятивізувати зверхність Бога-Отця, і воно почало повільно відходити вбік. Ставши буржуазним героєм, приручений батько невдовзі посів місце героя-воїна давньої феодальної шляхти. Так само замість християнської сім'ї, яка продовжила традиції сім'ї античної, зберігши частину її штатних фігур, прийшла сім'я знатних громадян. У ній релігія розглядалася як ритуал, звичка, а вже не як місце прояву віри в Бога. Але влада, яку батько втратив на арені битв і лицарства, була одразу ж перенесена ним на сцену економічного й приватного життя.

Неспроможність Бога-Отця була, вочевидь, показана вперше так ясно в 1757 р. раною, що її Франсуа Робер Дам'єн завдав Людовіку XV. Виходець із селянства, що зазнав знущань від свого батька, зухвалий, потенційний самогубець і, щонайменше,

---

[37] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, vol.III, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, p.352. Лінн Хант підкреслює, що в XVIII ст. «більшість європейців дивилися на своїх керівників як на батьків, а на свої нації — як на сім'ї в широкому сенсі» (*Le Roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995).

дивний у своїй манері розмовляти з самим собою, чоловік, що посягнув 5 січня на життя монарха, мав, поза сумнівом, такі ж розлади розуму, як і двоє попередніх царевбивць[38].

Він належав до класу слуг, над якими знущаються їхні хазяї, але які живуть у тіні й поруч із дворянами, що змушує їх уявляти себе інакшими, ніж вони є. Але їх стільки принижують, виганяють, зваблюють, використовують, затягують у божевілля тих, хто над ними панує, що вони врешті-решт тонуть у духовних стражданнях[39].

Переслідуваний думкою, що королівство прямує до своєї загибелі, Дам'єн хотів *торкнутися* короля. І через цей *дотик*, що нагадує жест царів-чудотворців, які торкалися своєю рукою золотушних підданих, він бажав пробудити свідомість короля, навести його на розум, вилікувати його від пороків. З кулуарних чуток слуга *знав*, що над Францією нависла загроза правління жінки й, щонайгірше, тіла жінки, пристрасті, яку король відчував до жіночої статі. Вплив жіночого загрожував, отже, життю короля, душі монарха, суверенітетові королівства.

Дам'єн торкнувся тіла короля лезом складаного ножика і не заперечував цього. На відміну від інших царевбивць, він не хотів убивати короля. Проте цей *невдалий акт* став для королівства набагато гіршим, ніж будь-яке здійснене вбивство. Людовік XV впав у

---

[38] Про подібність і розбіжності між Жаком Клеманом, Саном-Франсуа Равальяком і Франсуа Робером Дам'єном див. Pierre Chevallier, *Les Régicides*, Paris, Fayard, 1989.

[39] Див. Gilles Perrault, *Le Secret du roi*, t.I, Paris, Fayard, 1992, p.378-387; Jacques Delaye, *Louis XV et Damiens*, Paris, Gallimard, 1986.

меланхолію. Тим, хто казали, що від цієї подряпинки не залишиться й сліду, він відповідав: «Рана серйозніша, ніж ви думаєте, бо вона сягає серця, та якщо тіло почувається добре, то *це* почувається погано, — він указав на свою голову. — А *це* вилікувати неможливо».

На думку багатьох істориків, цей невдалий акт передвіщав законне царевбивство 21 січня 1793 р.: страту Людовіка XVI після повалення монархії, агонію Бога-Отця. Відтявши голову королю, скаже Бальзак, Французька революція стяла голову всіх батьків у сім'ях.

Мішель Фуко описав жахливу страту Дам'єна — одну з найжорстокіших за всі часи. Його тіло було таке міцне, що коні кидалися бігти шістдесят разів, доки їм вдалося розірвати нещасно слугу, який до того вже зазнав тисячі тортур. Однак у своїй смерті Дам'єн став деякою мірою двійником короля, лежачи прикутим до ліжка мук і показуючи прикладом свого понівеченого тіла майбутнє патріархальної монархії, яка страждає від жахів, що насідають на неї[40].

Король не довго стежив за стратою, але зажадав, щоб йому повідомляли про її перебіг у найменших деталях. Щодо чоловіків, то вони швидко відвернули очі від видовища, настільки воно було огидне. Але жінки, як підкреслює Казанова, не демонстрували таку саму огиду: «І це зовсім не було жорстокістю їхнього серця. Вони мені казали, й я вдав [*sic*], що вірю, що не могли відчувати щонайме-

---

[40] Див. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

нного жалю до такого чудовиська, — так сильно вони любили Людовіка XV»[41].

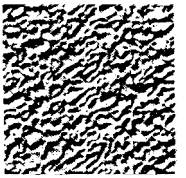
Залишилося чимало свідків цього ґнітючого свята, що зберегли згадку про дивну поведінку жінок, яка була не схожа на поведінку чоловіків і вирізнялася ганебною лютістю. Якась безмежна насолода неначе спонукала жінок дивитися на цей жах, не слабнучи духом.

Згадування цієї жіночої особливості в жорстокості[42] стане однією з регулярних тем жінконенависництва. І якщо це переконання трималося впродовж століть з такою силою, то вочевидь тому, що відбивало суто чоловічий жах перед жіночим, а ще більше — нав'язливий жах перед *фемінізацією* суспільства, яка тільки посилюватиметься з занепадом монархії та падінням авторитету батька.

---

[41] Giacomo Casanova de Seingalt, *Histoire de ma vie* (1822), Paris, Brockhaus et Plon, t.V, chap.III.

[42] Сліди цього знаходимо ще в грецьких міфах, наприклад, у легенді про вакханок — фіванських жінок, яких довів до божевілля Діонісій і які були здатні на найшаленіші вибрики.



2

Вторгнення жіночого

Наприкінці XIX ст., коли Фройд запроваджує в західну культурну думку про те, що батько породжує сина, який стане його вбивцею, тема можливої фемінізації суспільства вже перебуває в центрі дискусії про походження сім'ї. За цими новими поглядами, батько перестає бути єдиним чинником передачі психічного й тілесного, а ділить цю функцію з матір'ю. Звідси вислів Оґюста Конта, яким було цілковито перевернуто середньовічну теорію подібності: «З усіх точок зору, і навіть у фізичному сенсі, сини є набагато більше синами матері, ніж батька». Тож не дивно, що в цьому контексті та ще за активного поширення теорії еволюції виникла широка полеміка навколо питання патріархату й матріархату.

Завдяки працям Генрі Льюїса Морґана[1], патріархат визначався антропологічним підходом, по-

[1] Нью-йоркський адвокат, захисник ірокезів Генрі Льюїс Морґан (1818—1881) був одним із засновників соціальної антропології та дослідження явища спорідненості в структурному і в еволюціоністському плані. Див. *Systems of*

значеним еволюціоністами як юридично-політична система, в якій влада і права на майно та осіб підпорядковані правилу спорідненості за батьківською лінією. Цій системі протистояла система матріархату, за якою питання влади вирішувалися згідно з правилом спорідненості за материнською лінією з огляду на генеалогічні зв'язки, що проходять крізь жінок[2]. І хоча ці дві системи ніколи не існували в чистому вигляді, хоча було неможливо ототожнювати правовий порядок з будь-яким способом здійснення влади (батьківської чи материнської, чоловічої чи жіночої), уява, пов'язана з цією біполярністю, завжди й у рекурентний спосіб мала силу закону. При цьому інколи навіть забували, що домінування чоловічого начала над жіночим у всі часи й майже в усіх людських суспільствах лишалося єдиним підґрунтям, на якому можна було будувати стосунки між статями.

Той факт, що ці поняття — патріархат і матріархат — набули такого значного поширення в антропологічній думці другої половини XIX ст., пов'язаний не стільки з тим, що вони використовувалися для визначення фактичного способу функціонування суспільств, скільки з тим, що вони відбивали два різновиди нового буржуазного верховенст-

---

Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871), Oosterhout, Anthropological Publications, 1970.

[2] У суспільствах з патріархальним правом влада віддається батькові, а ніжність є властивістю матері та її брата. Дядько відіграє, отже, «материнську» роль, і в разі конфлікту з батьком син знаходить підтримку в нього. У суспільствах материнського права батько є лише плідником, а батьківську владу здійснює дядько за матір'ю. Див. Françoise Héritier, «Figures du père», *La Revue des Deux Mondes*, mai 2001, p.16-19.

ва, один з яких спирався на батьківську владу, а другий — на владу матері. Тому слід визнати за ними здійснення функції сексуалізації соціального зв'язку. Вони дозволяли осмислювати історію сім'ї, відносячи її до категорії не лише статевої різниці — чоловіче проти жіночого, і навпаки, але й до суперечності між двома формами економічного і психологічного домінування: патерналоцентризму, з одного боку, і матерналоцентризму, з другого.

Повалення монархії аж ніяк не призвело до занепаду ролі батька, а навпаки, спричинилося в суспільстві XIX ст. до реструктурування патріархального верховенства. Хоча він і був поновлений у своїй владі після того, як був позбавлений неї царевбивством 1793 р., батько в буржуазному суспільстві вже не був схожий на верховного Бога. Обмежений приватною територією, маючи підірваний авторитет через утрату церквою свого впливу й перехід його до держави, він зумів-таки відвоювати втрачену гідність, ставши насамперед патріархом промислового підприємництва.

Як спільнота трудящих — чоловіків, жінок і дітей — економічна сім'я, характерна для золотого віку європейського патерналізму, брала за моделі християнську іконографію, де домінував образ тесляра Йосифа, що був ближчий до свого оточення, ніж стародавній монарх, який абстрактно правив над тілами своїх підданих. Маючи статус автократа, хоча й позбавленого своїх божественних атрибутів, *pater familias* промислової громади мав завданням виправляти дикість капіталізму без меж: «Хазяїн, як колись батько, — пише Ален Кабанту, — захищає,

отже, робітника від нападів навколишнього світу, забезпечуючи його роботою й житлом, він захищає його також і від нього самого, надаючи в його розпорядження послуги з охорони здоров'я [...]. У межах цього колективного та контрольованого простору, де він запроваджує свої соціальні методи, *padre-padrone* (батько-хазяїн. — *Прим. пер.*) ототожнює приватне і робоче життя, біологічну й економічну сім'ю, щоб ефективніше забезпечити свою владу»[3]. У центрі свого дому, як і свого підприємства, цей батько є батьком більш реальним, ніж символічним, і він залишається хазяїном своїх домашніх тільки в тому, що вміє визначати межі всесилля жіночого як з боку матерів, так і з боку жінок.

Буржуазний економічний сімейний порядок ґрунтується відтоді на трьох підвалинах: владі чоловіка, підпорядкованості жінок, залежності дітей. Але, надаючи матері й материнству значне місце, він забезпечує себе засобами контролю за тим, що в уяві суспільства може набрати форми небезпечного вторгнення жіночого, тобто контролю за силою сексуальності, яка вважається більш дикою й спустошливою тому, що не прив'язується до материнської функції. Жінка має бути насамперед матір'ю, щоб

---

[3] Alain Cabantous, «La fin des patriarches», in *Histoire des pères et de la paternité*, *op. cit.*, p.338. Тут ідеться про буржуазну модель сім'ї. Дійсність дуже далека від такого ідеалу, як про це свідчить роман Віктора Гюґо «Знедолені» (1862), що викриває три пороки, якими індустріальне суспільство XIX ст. обтяжило народну сім'ю, народ бідних: деградацію чоловіків через пролетаріат, занепад жінки через голод (а отже через проституцію), атрофію дитини через ніч (Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 2002).

суспільство було в змозі опиратися тиранії жіночої насолоди, яка здатна, як дехто вважає, стерти статеву різницю.

Однак повернення батькові його владної функції не завадило її всілякому подрібненню. Й образ батька-володаря почав потроху поступатися образові етичного батьківства. Так водночас народилася й нова фігура батька.

Саме у Франції після революції 1789 р. держава стала гарантом батьківської влади. «Право на виправні заходи щодо дітей» у той час поступово посідає місце королівських указів[4], які колись давали змогу родинам Старого ладу легко позбавлятися бунтівних спадкоємців. Але, щоб бути дієвим, це право передбачає, що батько має бути теж *добрим батьком*, що він не зловживатиме наданою йому владою і що він буде дотримуватися правила: «Справедливо карає той, хто любить». Революціонери, отже, прагнули аж ніяк не зруйнувати сім'ю, а, навпаки, перетворити її на вісь нового суспільства. Але як повалити монархічний лад, не ставлячи під сумнів батьківську владу та законність шлюбу, на які він спирається? Це можна зробити шляхом регенерування зсере-

---

[4] Королівські укази, що давали право вислати чи ув'язнити людину без суду, були скасовані в березні 1790 р. Згідно з Цивільним кодексом 1804 р. право виправних заходів щодо дітей надається батькові, який один здійснює владу протягом шлюбу. Зазначені королівські укази дозволяли батькові запроторити до в'язниці непокірного сина. Так, жертвою цього ладу став свого часу Мірабо. Див. Michel Chaillou, *Le Matamore ébouriffé*, Paris, Fayard, 2002; Arlette Farge, Michel Foucault, *Lettres de cachet des archives de la Bastille*, Paris, Gallimard, coll. «Archives», 1982.

дини колишніх цінностей, з тим, аби вони більше не слугували увічненню дворянської ідеології.

Поновлений у своїй силі батько має стати, отже, батьком егалітарним, підпорядкованим законові й таким, що поважає нові права, набуті за Декларацією прав людини й громадянина. З огляду на таку перспективу міняється й характер шлюбу. Він уже не є нерозривним і гарантованим божественною присутністю сімейним пактом, а стає контрактом, вільно укладеним між чоловіком і жінкою. Ґрунтуючись на коханні, він триває лише стільки, скільки триває кохання. Ця зміна передбачає право на розлучення, запроваджене в 1792 р., скасоване за часів Реставрації й остаточно встановлене з 1884 р. Але вона також повертає на арену ідею про те, що будь-яка дитина — незаконна, позашлюбна або покинута — має право на сім'ю, на батька та матір. Ось так у післяреволюційному суспільстві відбувалася певна актуалізація принципів названого батьківства[5].

Ще в 1821 р. Геґель у «Філософії права»[6] подав найкращий опис нових стосунків, які встановилися між індивідом, суспільством і державою. Сім'я, так само, як і корпорації, стає в цій системі однією з базових структур суспільства. Адже без неї держава матиме справу тільки з деспотичними чи племінними натовпами. Як гарант моральності, вона спирається на інститут моногамного шлюбу, який об'єднує за спільною згодою чоловіка й жінку, що обидва на-

---

[5] Про питання названого батьківства див. розділ 7 «Сила матерів».

[6] Friedrich Hegel, *Les Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Flammarion, 1999.

дають перевагу духовним нахилам перед сексуальною пристрастю. Через свою працю чи інтелектуальну діяльність чоловік стикається з зовнішнім світом або з роздумами про світ і про самого себе, в той час як удома його дружина, що стала матір'ю, користується справжньою свободою.

Хоча батько і визначається головою сім'ї, яка сама асимілюється з «юридичною особою», статок, що його інтереси він представляє, є до певної міри відображенням здійснення його символічної влади, і тільки його смерть дозволить спадкоємцям у свою чергу одержати цей статус. Сини повторюють життя батьків, а дочки — долю матерів.

Упродовж XIX ст. батьківська влада весь час зазнавала переоцінки й водночас її постійно ламали, ділили, розбивали, секуляризували. А оскільки батько у Франції став хранителем державних інститутів, а в Європі — депозитарієм громадянського суспільства, підпорядкування жінок і залежність дітей уже не могли бути необмеженими. Якщо батько не міг упоратися зі своїми обов'язками, якщо він робив помилки чи вчиняв несправедливість, він мав дістати покарання. Ось так заміна головою сім'ї сили Бога-Отця відкрила шлях діалектиці емансипації, і першими з неї скористаються жінки, а за ними й діти.

У період між 1889 р., коли у Франції набрали чинності визначні закони про позбавлення патріархальної влади, згідно з якими негідним батькам заборонялося несправедливо карати своїх дітей, і 1935 р., коли було остаточне скасоване право батьків на покарання дітей, в Європі виник суперечливий образ батьківства, в якому поєднувалися велич-

не, гротескне і жахливе. Ознаки цього ми знаходимо вже у великих французьких романістів епохи Реставрації та Другої імперії: так Жан Вальжан існує поруч з батечком Ґоріо та батечком Ґранде. Інакше кажучи, від 1889 р. і на протязі сторіччя батько створюється як батько тільки тому, що має моральні зобов'язання щодо тих, ким він керує. Його статус накладає на нього певні обмеження, і якщо він їх не дотримуватиметься, він ризикує потрапити до стану негідних і втратити своє право бути батьком.

Усі ці реалії враховуються у великій дискусії, в якій після 1860 р. зіткнулися прихильники й противники патріархату й матріархату. Від Морґана до Фридриха Енґельса, а про Фредерика Ле Плея та Йогана Якоба Бахофена годі й казати, питання занепаду батьківської влади та піднесення влади жінок розглядається в нормативному плані. То царство матріархату подають як джерело хаосу, анархії, безладу й протиставляють царству патріархату як синонімові розуму й культури, а то його зображують як первісний і природний рай, зруйнований патріархатом задля того, аби запровадити свій владний деспотизм.

Але попри суперечності щодо питання про те, яка система найкраща, всі погоджувалися з тим, що патріархат — це запізніла форма суспільного ладу, яка заступила первісну державу матріархального типу. Так, Енґельс[7] вбачав у приході патріархату велику поразку жіночої статі й винахід класової боро-

---

[7] Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), Paris, Scandéditions, 1983.

тьби, оскільки жінка в буржуазній сім'ї стає «пролетарем чоловіка». Бахофен, зі свого боку, вважає, що ця поразка була необхідною. Без неї, гадав він, людство прямувало б до свого занепаду, і йому в цьому допомагала б ірраціональна перевага дикої жіночості.

У Франції тематика жіночої навали — від Луї де Бональда до Іпполіта Тена — набуває форми жорсткої критики егалітарних ідеалів Революції, на які покладають відповідальність за розпущеність взаємин, зміна статевих ролей і за фемінізацію суспільства. Прихильники контрреволюційного дискурсу вважали, що розлучення є «аморальним за своєю природою» і треба повертатися до ідеалу, згідно з яким шлюб має ґрунтуватися на залежності жінок від влади батьків. Відновлення монархії відбувається для них через підтвердження батьківської сили: щоб вирвати державу з рук народу, кажуть у таких гуртках, треба забрати сім'ю з рук жінок і дітей. Ці плани провалилися з установленням республіканського ладу.

У 1870 р. соціолог ліберального й еволюціоністського напрямку Фредерик Ле Плей намагається розробити програму захисту традиційної сім'ї за допомогою сучасних методів опитування та шляхом вивчення переважно робітничого середовища. Він розподіляє сім'ю на три типи: патріархальна родина, де нащадки залишаються залежними від батька аж до його смерті; родова сім'я, де тільки один із дітей стає спадкоємцем, залишаючись під дахом батьків; обмежена родина, яка складається з подружжя та дітей. За Ле Плеєм, кожній структурі відповідає певний етап розвитку відповідно до сучасного світу,

який веде сім'ю до розпаду. Тому він вбачає в родовій сім'ї ідеальну модель, здатну відновити колишню батьківську владу[8].

Проте найвиразніше й у найпривабливіший спосіб великий жах перед можливою фемінізацією суспільства висловлює Бахофен. У своїй праці «Mutterrecht»[9], виданій у 1861 р. і навіяній значною мірою полум'яним дарвінізмом, він вигадує циклічний сімейний роман від самих витоків людства. У далекі часи, — пише він, — людство було занурене в такий собі архаїчний стан, коріння якого сиділо в болотах і пишній рослинності. Цьому хаосові первісних часів, цій телуричній «ризомі»[10] (кореневищу)

---

[8] Frédéric Le Play, *L'Organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Paris, Téqui, 1871. У 1983 р. Еммануель Тодд, базуючись на теорії Фредерика Ле Плея (1806—1882), спробував довести, що родинні структури, з огляду на те, що вони створюють кодифіковані стосунки між індивідом і владою, слугують основою для великих ідеологічних і політичних систем планети. Див. *La Troisième Planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil, 1983. Критику думок Ле Плея див. у Hervé Le Bras, *Les Trois France* (1986), Paris, Odile Jacob, coll. «Opus», 1995, зокрема розділ, присвячений політиці з питань сім'ї.

[9] Частково переведена французькою під назвою *Le Droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité, sur sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Age d'homme, 1996. Див. також Françoise Duroux, «Les avatars du *Mutterrecht*», *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, 4, 1991, p.523-543. Про життєвий шлях Бахофена, громадянина міста Базель, див. Carl Schorske, *De Vienne et d'ailleurs*, Paris, Fayard, coll. «Histoire de la pensée», 2000.

[10] Цей термін у подальшому використають Жиль Дельоз і Фелікс Ґваттарі, які зроблять спробу показати значення — всупереч законові Едипового батька — потоку

Бахофен дає ім'я гетеризму — періоду, що характеризувався груповими статевими стосунками і царюванням богині Афродити. Жінки за тих часів були беззахисними перед чоловіками, а діти не знали своїх батьків.

На другому етапі — етапі гінекократії — встановлюється матріархальна влада. Жінки створюють сім'ю, винаходять рослинництво, засуджують матеревбивство як найганебніший злочин і заохочують до культури тіла, поклоняючись при цьому богині Деметрі як божеству-символу. Крихкий гінекократичний лад увесь час перебував під загрозою повернення відкинутого, як про це свідчить історія амазонок — раптове виникнення жіночого імперіалізму, що вийшов безпосередньо з періоду гетеризму.

А далі настає царство патріархату, стверджує Бахофен, єдине, що здатне забезпечити прихід цивілізації розуму й прогресу. Завдяки своєму нарешті здійсненому верховенству, він переборює згубні чари материнського ладу. Батько береться за відокремлення дитини від матері, щоб забезпечити її незалежність[11]. Але цьому патріархальному устроєві, якщо потрібно, весь час загрожують відгуки минулого, хоча він нібито й міцно утвердився за багато віків. Адже відкинута згадка про матріархат усе ще живе в ньому через міфи й легенди, що бентежать його пам'ять. Необхідно, отже, захищати й берегти його від вторгнення жіночого.

множинного, ризоматичного, імпульсивного бажання. Див. *L'Anti-Œdipe, op. cit.* і розділ 7 «Сила матерів» цієї книги.

[11] Тут знову спливає християнське питання батьківства, ототожнюваного з *cogito* або з *logos*, про яке йшлося в попередньому розділі.

Виходячи з цієї перспективи, Бахофен тлумачить міф про Едипа як оповідь про довгу історію *Mutterrecht*. На його думку, герой вбиває Сфінгу — символ гетеризму, щоб запровадити царство матріархату під скіпетром цариці Іокасти. Ставши представником суспільного безладу й генеалогічної катастрофи, він веде цей лад до загибелі та до заміни патріархатом.

Та загроза, що завжди нависала над самими підвалинами патріархату, ще більше загострилася на початку XX ст., оскільки, знову-таки за Бахофеном, привілеї буржуазної сім'ї порушуються на користь матріархату, озброєного всією оманливою силою сучасності з обличчям Сфінги. Адже, хоч би яким був її статус, у розумінні *Mutterrecht* жінка назавжди залишається втіленням надміри, смерті, кровозмішення, дикості, канібалізму. Як наслідок, будь-який рух, спрямований на емансипацію жінок, є загрозою майбутньому людського роду, оскільки він сприяє фемінізації суспільства через скасування різниці статей і поширення на всіх гермафродитизму.

Фройд поділяє з Бахофеном упевненість у тому, що *логос* є чоловічою суттю, а людство досягло вирішального прогресу, перейшовши від матріархату до патріархату, тобто від так званого чутливого до інтелігібельного світу. Цитуючи в 1909 р. один з афоризмів Ліхтенберґа, за яким «астроном знає приблизно з однаковою впевненістю, чи є життя на місяці й хто його батько, але з зовсім іншою впевненістю він знає, хто його мати», він підкреслює: «Цивілізація здійснила великий поступ, коли людство наважилося прийняти разом із проявом почуттів про-

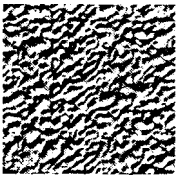
яв логічного висновку та перейти від матріархату до патріархату»[12]. Під цим кутом Фройд розглядає цивілізацію (*Kultur*) як «загальну кількість справ і структур, запровадження яких віддаляє нас від тваринного стану наших предків і які слугують двом цілям: захистові людини від природи і регулюванню людей між собою»[13]. Інакше кажучи, якщо сім'я є для Фройда однією з визначних людських громад цивілізації, вона може віддалитися від тваринного стану, тільки стверджуючи першість розуму над афектом і закону батька над природою.

Проте Фройд ніколи не піддасться фантазматичному страхові фемінізації суспільства. На відміну від Бахофена і багатьох його сучасників, він ніколи не думав, що емансипація жінок означає смеркання розуму. І його запозичення з доробку Бахофена менше значили для його концепції сім'ї, ніж двозначні стосунки, що він їх підтримував з «Едипом» Софокла.

---

[12] Sigmund Freud, «Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle» (1909), in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p.251.

[13] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, PUF, 1971.



3

Хто вбив батька?

Винахід Едипової сім'ї справив такий вплив на сімейне життя XX ст. і на сприйняття внутрішніх стосунків сучасної сім'ї, що потрібно зрозуміти, яким дивним перебігом думки Фройд зумів переглянути цінність давніх героїчних династій і спроектувати в психе суб'єкта, винного у своїх бажаннях. Тож як відбулася ця переробка, яка ввела в центр сучасного поняття спорідненості міфологію долі й прокляття, що вийшла однаковою мірою і з грецького театру та театру епохи Єлізавети, і з романічної літератури XIX ст.?

Попри те, що він ніколи не опублікував жодної праці про «Едипа» Софокла, і попри те, що він не присвятив жодного дослідження його горезвісному комплексові, Фройд завжди висував цей винахід основним принципом психоаналізу. Навіть більше, він постійно повторював, що едипів комплекс — це «підґрунтя суспільства з огляду на те, що він забезпечує вибір нормального кохання». Ось чому в своїй останній праці він без вагань напише: «Самого лише відкриття едипового комплексу було б достатньо,

щоб поставити психоаналіз в один ряд з цінними надбаннями людського роду»[1].

Тож чи зводиться весь психоаналіз до питання дітовбивства й кровозмішення? Чи значить усе це, що, коли вірити його засновникові, психоаналіз приречений висловлювати вибір нормального кохання та повторювати тріаду, що її описав Ніцше в «Народженні трагедії»: «Едип, ця найболючіша фігура грецької сцени [...], замислена Софоклом як шляхетна і щедра людина, засуджена, попри свою мудрість, на помилки й нещастя, але яка через свої жахливі страждання врешті-решт справляє на оточення чарівну добродійну силу, потужність якої продовжує відчуватися після його смерті. [...], Едип — убивця свого батька, чоловік своєї матері, переможець Сфінкса! Що значить для нас таємнича тріада цих фатальних вчинків?»[2].

Звісно, Фройд зовсім не поділяв переконання Ніцше, але запитання Ніцше не чужі фройдівському прочитанню твору Софокла[3]. Слідом за Геґелем, Гельдерліном і Шопенгауером Ніцше справді відновив, усупереч позитивістським претензіям наук і медичної психології, світосприйняття, успадковане від архаїчної Греції та засноване на протиставленні Діонісового й Аполлонового. Обираючи між насолодженням і законом, сучасна людина, про яку мріяв Ніц-

---

[1] Sigmund Freud, *L'Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p.65.

[2] Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (1872), *in Œuvres*, t.I, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1993, p.66.

[3] Див. з цього поняття Jacques Le Rider, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à L'Antique des Modernes viennois*, Paris, PUF, 2002.

ше, повинна була, аби виконати свою роль пробуджувача живих сил мистецтва й творчості, знову стати героєм великої античної сцени очищень. Змушений відкривати себе собі іншою ніж вона гадала, ця людина мала відродитися для самої себе, знайшовши в своїй психе телуричні сили сміху й танцю, демонічного й священного.

Після багатьох століть забуття — оскільки вона виражала перехід за межі, який неможливо показати на театральному коні, п'єсу Софокла перечитали, перетлумачили, універсалізували[4]. Перекладена німецькою в 1839 р., вона пережила новий успіх, коли з 1886 р. її почали асимілювати з однією з тих «драм фатальності», які виводили на сцену похмурі сімейні історії на тлі помсти й картонних декорацій. «Доля» виступала у вигляді *deus ex machina* («бога з машини» — штучної розв'язки. — *Прим. пер.*), який у більшості випадків дозволяв парі молодих людей, розчавлених батьківською силою, звільнитися від тягаря

---

[4] У 1659 р. Корнель відмовився транспонувати п'єсу Софокла, вважаючи «жахливим» і «шокуючим» виведення на кін героя, що виколює собі очі. Щодо Вольтера, то він охарактеризував цей сюжет як «дефективний і неправдоподібний». Тому він змінив зміст п'єси й вигадав іншого персонажа для вбивства Лая. Він перетворив Едипа не на людину з трагічною долею, а на людину, яка одного дня бачить, що вона є іграшкою деспотичного бога. У класичний вік і в наступному столітті на Софоклового Едипа дивилися, отже, як на «неможливого героя», а зовсім не як на універсального: «Для того щоб Едип був героєм психоаналітичної революції, — пише Жак Рансьєр, — потрібен новий Едип, що відводить убік Едипів Корнеля й Вольтера [...]. Потрібні новий Едип і нова ідея трагедії, такі, як у Гельдерліна, Ґеґеля чи в Ніцше» (*L'Inconscient esthétique*, Paris, Galilée, 2001, p.25).

оманливої генеалогії. Бунт сина проти батька, дочки проти матері, підлітків проти батьків або ще й батька батьків, перетворені на цей випадок у привидів: ось яким був аргумент цього оманливого театру, який знаходив задоволення в неприкритому показі мерзенностей буржуазної сім'ї кінця століття.

Фройд їх не міг терпіти. І проте, хоча він і був чи не найкращим свідком тяжкої хвороби сімей, що лютувала у Відні, він відмовився від Франца Ґриллпарцера[5], тільки щоб повернутися до Софокла.

Успадкована від міфів, якими засновувалася західна цивілізація, історія прокляття сім'ї Лабдакідів[6] повертала людей кінця XIX ст. до структурального хворобливого відчуття, яке, як їм здавалося, співвідноситься з приниженням монархічної функції батька. У цьому контексті Фройд зміг реактуалізувати її як вираз певної «жертовної»[7] кризи патріархального ладу. Адже вона поєднувала в собі всі ознаки такої собі кульгавої генеалогії[8], яка вочевидь підтверджувала наближення жахливого апокаліпсису можливого стирання різниці статей. Більшою мі-

---

[5] Франц Ґриллпарцер (1791—1872) — віденський драматург, офіційний співець лібералізму та автор трагедії про долю «Пращурка», яку жорстко критикував Фройд. Після 1848 р. оспівував такі цінності, як вірність, набожність, самопожертва.

[6] Див. Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995.

[7] Див. René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

[8] Тему кульгавості порушували: Клод Леві-Стросс у *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p.227-254; Жан-П'єр Вернан у «*Le tyran boiteux: d'Œdipe à Périandre*» (1981), in *id.*; П'єр Відаль-Наке у *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, 2001, p.54-78.

рою, ніж у Атридів[9] — історію їхнього життя також знову витягли на світло денне після розкопок, що дали змогу визначити місцезнаходження Трої й Мікен, — структури спорідненості, властиві сім'ї Лабдакідів, фактично прирікали жінок на те, що вони ніколи не могли знайти своє місце інакше, як під знаком божевілля, вбивства та бруду. З цієї безталанності випливав поколінський розклад, який повторювався до нескінченності аж до припинення роду (*геносу*).

Засновник династії — цар Кадм, одружений з Гармонією, народив сина (Полідора), який не зміг передати владу своєму синові Лабдаку (кульгавому), що помер, коли його власному синові Лаю був один рік. Він виховувався у царя Пелопса і поводився «кульгаво» щодо людини, яка надала йому притулок, бо зґвалтував сина Пелопса Кризиппа і той наклав на себе руки[10]. Як покарання Пелопс прирік *генос* Лабдакідів на вимирання. Повернувшись до Фів, Лай одружився з Іокастою, теж походженням з династії Кадма. Після цього успадкування трону стає відверто маячним.

Попереджений оракулом, що він не повинен

---

[9] Проблематика, якій підпорядкований міф про сім'ю Атридів — чиї подвиги описані Гомером, а потім «трагіками», — є проблематикою способу наділення владою, заснованому на стосунках між суверенністю богів і людей. Історія династії завершується перемогою жителів Олімпу, встановленням переваги батька над матір'ю та сили закону над злочинним божевіллям. Див. Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

[10] Деякі автори підкреслюють, що Лай запровадив гомосексуалізм у Греції, інші вбачають у цьому вчинку порушення законів гостинності.

мати потомства, бо в нього народиться син, який уб'є його й житиме зі своєю матір'ю, Лай підтримував з Іокастою содомські стосунки[11]: «Царю фіванський гарноволосий, — сказав йому оракул, — стережися засіяти жіночу борозну, незважаючи на богів. Якщо ти породиш сина, він уб'є тебе, і весь твій дім потоне в крові»[12]. Але одного вечора він не зміг більше терпіти, увійшов до дружини з «правильного боку» і висадив їй у лоно сина. Коли той народився, було присуджено відвезти його на гору Кіферон і залишити там, аби він умер[13]. Пастух, якому його передали, прив'язав немовля за п'ятку, щоб так підвісити. Та замість кинути його, він доручив дитину слузі коринфського царя Поліба, чия дружина Мерона була безплідна. Сина Лая назвали Едип через його розпухлу ногу, а виховували його як царського сина ті, кого він вважав своїми батьками, і які оголосили його спадкоємцем царського трону. Але в своєму тілі, сам того не знаючи, він зберігав сліди кульгавої династії Лабдакідів.

Ставши дорослим і почувши чутки про своє сумнівне походження, він вирішив податися в Дель-

---

[11] За деякими версіями, Лай утримувався від будь-яких статевих стосунків з Іокастою. Софокл не наводить жодної згадки про якусь давню провину Лая: оракул — це загроза, а не прокляття, і саме на Едипові лежить увесь тягар прокляття «народитися проклятим». Див. Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*

[12] Euripide, *Les Phéniciennes*, in *Les Tragiques grecs*, vol.II, *op. cit.*, p.591. Софокл не каже, чому Лай порушив наказ богів. Еврипід вважає, що він був п'яний, а Есхіл — що закоханий. Див. *Les Sept contre Thèbes*, in *Les Tragiques grecs*, vol.I., *op. cit.*

[13] У п'єсі Софокла кинути хлопчика на горі пропонує Іокаста.

фи до оракула, який підтвердив своє пророцтво. Едип захотів був тоді відвернути від себе прокляття. Він не повернувся до Коринфа, а вирушив у Фіви в ті самі часи, коли місто це потерпало від численних бід. На перехресті трьох доріг він перестрів Лая зі слугами, який саме прямував до Дельфів спитати в оракула, що то за лихо навалилося на його царство. Дорога була завузькою, щоб на ній могли розійтися двоє людей, і між ними спалахнула бійка[14]. Едип убив Лая та продовжив свій шлях до Фів, а один зі слуг, що залишився живим, приніс у місто звістку про смерть царя. На трон сів брат Іокасти Креон з роду Кадма. Приречений правити в кривий спосіб, з різними відхиленнями й не маючи змоги передати владу своїм нащадкам[15], він теж був позначений кульгавою долею. Ставши царем на деякий час, він привселюдно пообіцяв ложе цариці тому, хто розв'яже загадку «субтильної діви»[16].

Напівлюдина і напівзвір, водночас чоловічої й жіночої статі, Сфінга[17] (або Сфінкс) охороняла вхід у місто, виспіваючи весь час пророцтва. Всякому, хто наближався до брами, вона пропонувала загадку, то була загадка про людське існування, а відтак про трагічний стан Едипа-героя, який уже вбив свого

---

[14] У Софокла бійку почав Лай.

[15] У Креона було три сини: Меґарей, що загинув у бою за Фіви, Менекей, що приніс себе в жертву, щоб врятувати місто, Гемон — наречений Антигони, яка вбила себе через кохання. Їхня мати Евридика з горя заподіяла собі смерть. Див. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*; Euripide, *Les Phéniciennes*; Sophocle, *Antigone, Œdipe à Colone*, in *Les Tragiques grecs*, vol.I, II, *op. cit.*

[16] Так Еврипід називає Сфінгу.

[17] За Павсанієм, грецьким письменником II ст., Сфінга була позашлюбною дочкою Лая.

батька, сам не відаючи того: «Живе на землі хтось на двох, трьох, чотирьох ногах з неповторним голосом. Він єдиний змінює свою природу з-посеред тих, хто живуть на землі, в небі й у морі. Але коли він ходить, спираючись ще на одну ногу, тоді його тіло найслабше»[18].

«Ти говориш про людину, — відповів Едип, — коли він немовлям повзає по землі, вийшовши з лона матері, у нього чотири ноги. Коли ж він стає старим, то спирається на ціпок, третю ногу, а спина його гнеться під тягарем років»[19].

Сила Едипа знищила її, і Сфінга зникла в темряві[20], а Фіви змогли відродитися. Креон відмовився від трону та віддав Іокасту за героя, який не бажав і не любив царицю, але змушений був узяти її дружиною як дарунок, як винагороду від міста, яке завдяки йому звільнилося від ґніту пророчиці: «Сфінга й цариця, — пише Жан Боллак, — символізують місто, одна — в його розпаді, друга — в його розквіті»[21]. Разом із Іокастою Едип відновив єдність Фів. Не знаючи того, він здійснив кровозмішення після батьковбивства, а згодом замінив Лая в акті породження й продовження роду.

Ставши «тираном»[22], Едип правив як мудрець, визнаний володарем знань і абсолютним сувереном

---

[18] Версія Еврипіда в *Les Phéniciennes*, in *Les Tragiques grecs*, vol.II, *op. cit.*, p.580.

[19] *Ibid.*

[20] За деякими версіями вона кінчає життя самогубством.

[21] Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*, p.229.

[22] «Тиран» означає водночас «цар» і «володар знань». Цей термін повсякчасно нагадує про ідею влади, якій постійно протистоїть її протилежне — втрата почуття міри, що може перетворити тирана на *phamarkos* — козла відпу-

міста. Упродовж багатьох років він не знав, що жінка, з якою він зв'язав своє життя, була його матір'ю, а їхні четверо дітей (Етеокл, Поліника, Антигона, Ісмена) несли в собі печать кульгавого родоводу Лабдакідів. Хоча він і вбив свого батька, завдяки фізичному союзові з Іокастою[23] він «обробляв те саме поле, в яке був колись висіяний», а згодом «народив своїх дітей подружжям, аналогічним тому, з якого вийшов сам»[24]. Брат своїх синів і дочок, син і чоловік своєї матері, він поєднав батьковбивство з кровозмішенням, хоча вважав себе богорівним, найкращим із людей, найвищим з правителів. Навіть гірше, він порушив священне правило різниці поколінь, необхідне для суспільного ладу й для основоположних структур сім'ї. Едип був, отже, руйнівником сімейного ладу: «Призначення людини зобов'язує до порядку часу, — пише Жан-П'єр Вернан, — оскільки послідовна зміна віку в житті кожного індивіда має узгоджуватися з чередою наступних поколінь, дотримуватися її, щоб увійти з нею в гармонію під страхом повернення до хаосу»[25].

Порушивши закони різниці поколінь, Едип переступив і через сам принцип різниці як парадигми *єдиного* людського символічного закону, згідно з яким мають бути відокремлені одне від одного оди-

---

щення, заплямованого брудом і змушеного усвідомити, що він не такий, як думав.

[23] Вік Іокасти не згадується ніде — ні в міфі, ні в «трагіків», хоча вона мала бути старішою за Едипа принаймні на двадцять п'ять років. У «Фінікійках» вона виведена старою жінкою того ж самого покоління, що й Едип.

[24] Sophocle, *Œdipe roi*, traduction de Jean Bollack, in *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*, p.78.

[25] Jean-Pierre Vernant, «Le tyran boiteux...», *op. cit.*, p.63.

ничне і множинне, аби не стерлися всі різниці, необхідні людському родові. Адже фактично через свій подвійний злочин — батьковбивство і кровозмішення, Едип був *одночасно* і *водночас* на чотирьох, двох і трьох ногах. Тому він заплутував суспільний, біологічний, політичний і сімейний лад. За висловом Рене Жирара, він був «убивцею різниці», а його злочини означали кінець усіх різниць[26]. Щоб повторно звільнити місто від цього злочинного сконання різниці, йому доведеться визнати свою провину, а потім самому стати *pharmacos*, огидним брудом[27].

У той час як Едип досяг вершини слави, на Фіви навалилася чума[28]. Тоді вирішили надіслати Креона в Дельфи до оракула. І божество сказало йому: «Лая було вбито, і він ясно закликає нас покарати вбивць, хоч би ким вони були»[29]. Прагнучи знайти винуватого, Едип сам узявся розслідувати справу. Він запідозрив Креона та наказав привести до себе провидця Тирезія — старого, сліпого й мало не безсмертного гермафродита, сучасника Кадма і хранителя пам'яті міста. Колись, побачивши спарювання двох змій, він убив одну з них і в ту ж мить перетворився на жінку. Згодом цей випадок повторився, і йому повернулася його чоловіча суть. Тому, за легендою, він був єдиною людиною, яка власним тілом відчула статеву різницю.

Як чоловік і жінка одночасно Тирезій знав таємницю, яка так цікавила богів і смертних: хто

---

[26] René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, p.111.

[27] Див. Jean-Pierre Vernant, «Œdipe sans complexe», in *Œdipe et ses mythes*, *op. cit.*

[28] З цього моменту починається п'єса Софокла.

[29] Sophocle, *Œdipe roi*, in Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*, p.21.

отримає більше насолоди в статевому акті — чоловік чи жінка? Коли його запитали про це Зевс і Гера, він насмілився стверджувати, що жінка отримує вдев'ятеро більше задоволення, ніж чоловік. За те, що він розкрив таємницю, яку так завзято оберігали, Гера покарала його сліпотою, але Зевс винагородив його, надавши йому *дар* пророцтва і сили жити протягом семи поколінь[30].

Тож, попри свою сліпоту, він бачив те, що цар іще не міг бачити. Він знав, що Лая вбив Едип — цар, що потопав у шані й щасливому бутті. І Тирезій сказав йому, що винуватий буде покараний сліпотою, а згодом стане жебраком.

Поступово Едип розкриває правду за допомогою свідчень слуги Поліба[31] і пастуха. Перший приніс йому звістку про смерть царя Коринфа, якого він вважав своїм батьком, і це його заспокоїло. Але посланець одразу розповів йому, що колись узяв його в пастуха, який мав віднести хлопчика на гору Кіферон. Едип розпитав пастуха, і той зізнався, що батьком Едипа був Лай.

Значення, якого надає Софокл цим двом персонажам без власного імені — посланцеві й пастухові, — навело Мішеля Фуко на думку, що ця трагедія «інцестна» не такою мірою, як видається. Звісно, казав він, у ній можна було побачити наперед певну платонівську концепцію міста, а отже протиставлення монархічній владі тирана подвійного знання, втілюваного рабами, з одного боку, і провидцем, з другого. Маємо, отже, емпіричне знання, з одного

---

[30] Nicole Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989.

[31] У п'єсі Софокла він виведений як посланець.

боку, і знання справжнє, з другого: отже, Едип у Софокла є лише історією про втрату почуття міри політичною владою, гору над якою бере народ, поки вона не буде реабілітована філософією у вигляді доброго царя[32].

У п'єсі Софокла, побудованій у формі ескізу, Едип розкриває істину заразом з Іокастою. Хоча вона й раніше за нього усвідомила те, що сталося, вона весь час намагається відтягнути розв'язку, неначе вже й заздалегідь знає свою власну долю. Посідаючи чільне місце в драмі, чоловіки відрізняються за своїм становищем від жінок. П'ятеро чоловічих персонажів (Едип, Креон, Тирезій, пастух, посланець) утілюють, кожний по-своєму, суверенність влади чи знання стосовно однієї-єдиної жінки, матері, дружини й цариці. Іокаста живе поза минулим та історією, в осерді хвилини, що триває вічно. Через це, до речі, їй не можна дати якийсь вік.

Занурена в теперішнє і стурбована єдністю міста, вона так само незугарна, як і Лай — фігура, відсутність якої помітна в драмі Софокла. Звісно, вона не винна в кровозмішенні, оскільки не знає, що вийшла заміж за власного сина, але вона хотіла ухилитися від пророцтв оракула. Саме вона свого часу вирішила завезти свою дитину на гору Ніферон і там кинути. Щодо Лая — головного винуватця образи, заподіяної Едипові на перехресті трьох доріг, то він деякою мірою спровокував сварку, яка й призвела до його загибелі. Іокаста і Лай прирекли Едипа на смерть, і саме їм він мав завдячувати своїм іменем. З

---

[32] Michel Foucault, «La vérité et les formes juridiques» (1974), in *Dits et écrits*, vol.II, Paris, Gallimard, 1994, p.538-646.

цієї самої причини у Софокла Едип позбавлений будь-якої вини. Втім, у своєму підсвідомому він вважатиме себе «сином Фортуни» після марних намагань зрозуміти, кому він зобов'язаний своїм ім'ям — батькові чи матері.

У міру того як розкривається жахлива правда, Іокаста відганяє її, щоб захистити Едипа. Коли його охоплює страх здійснення пророцтва, вона нагадує йому, як часто люди бачать сни з кровозмішенням: «Щодо шлюбу зі своєю матір'ю, не бійся! Скільки інших спали зі своєю матір'ю! Той, хто не зважає на фантазми, з легкістю йде життям»[33]. Так само, коли вона *раніше за нього* усвідомлює всю правду, вона випереджає його й у самопереконанні: «О! Проклятий! Якби ти міг ніколи не дізнатися, хто ти». Уникаючи зустрічі з сином, вона кидається на свою половину, щоб заподіяти собі смерть повішенням відповідно до звичаю самогубства в жінок. На відміну від чоловіків вони завжди обирають для свого зникнення такий спосіб, який не потребує вдаватися до сили зброї або до жорстокого кровопролиття[34]. Коли Едип знаходить її, то застібками її туніки він виколює собі очі. Отже, він дотримується чоловічої традиції добровільної смерті, хоча й не вбиває себе.

Після цього на трон знову сідає Креон і забирає в палац Ісмену й Антигону, які не можуть нічого сказати своєму батькові, залишившись без чоловіків і

---

[33] *Œdipe roi, op. cit.*, p.57. Жан-П'єр Вернан підкреслює, що такі сни сприймали як знак можливої перемоги в бою. Див. «Œdipe sans complexe», *op. cit.*

[34] За Гомером, Іокаста повісилася, а Едип загинув на війні зі зброєю в руках. Про самогубство Іокасти в п'єсі Софокла див. Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe, op. cit.*

кинуті всіма. На відміну від своїх братів, яким дістанеться «кульгава» влада, вони, подібно до Едипа, будуть засуджені на заслання й життя «далеко від сім'ї»[35].

15 жовтня 1897 р., через три тижні після відмови від своєї так званої теорії зваблення[36], Фройд уперше назвав ім'я Едипа: «Грецька легенда вхопила певний непереборний потяг, який визнають усі, бо всі його колись відчули на собі. Кожний слухач був колись у зародку, в уяві своєрідним Едипом і жахається здійснення своєї мрії, перенесеної в реальність. Він тремтить перед усією мірою витіснення зі свідомості, яке відділяє його дитячий стан від нинішнього»[37]. Так він створив модель Едипової людини.

---

[35] Так висловився Жан Боллак у праці: Jean Bollack, *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*, p.280. У п'єсі «Едип у Колоні» старий Едип, що опинився далеко від рідного краю, проклинає своїх синів, які сперечаються за трон у Фівах. Влада тоді переходить до Креона, на боці якого залишився Етеокл, а Полінік об'єднується з ворогами міста. Обидва сини Едипа б'ються між собою на смерть. У найбільш дослідженій п'єсі Софокла «Антигоні» показана сутичка між дочкою Едипа та її дядьком. Як образ, що втілює права сім'ї, вона вимагає, щоб її брата Полініка поховали як належить, попри його зраду. Креон як гарант державних принципів відмовляється. Антигону засуджують на смерть. У кінці цієї трагедії династія Лабдакідів перестає існувати. В останній частині міфу фіванський народ втікає, а місто руйнують і грабують епігони.

[36] Полишена Фройдом 21 вересня 1897 р. так звана теорія зваблення твердить, що неврози викликаються реальними сексуальними травмами, що їх людина зазнає в дитинстві.

[37] Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse* (Londres, 1950, Paris 1956), Paris, PUF, 1991, p.198. Постає

В той самий час, коли він переходив від травматичної концепції конфлікту до теорії несвідомої психіки. Обидва ці жести доповнювали один одного.

Однак одразу після використання імені Едипа Фройд звертається до Гамлета: «Але в голові моїй промайнула думка: чи не знаходимо ми аналогічних фактів в історії *Гамлета*? [...] Як пояснити ці слова істеричного Гамлета: «Ось так совість усіх нас робить підлими»? Як розуміти, що він вагається, чи треба мститися за батька і вбити дядька? [...] Все краще прояснюється, коли звернути увагу на той неспокій, що його викликає в ньому згадка про те, як через пристрасть до матері він хотів скоїти такий самий злочин проти свого батька»[38].

Двома роками пізніше в «Тлумаченні снів» Фройд зв'язує історію Едипа й Гамлета з історією грецьких богів — творців Всесвіту: Геї, Урана, Кроноса, Зевса. Ані краплі не переймаючись справжнім значенням цих первісних міфів, які мали на меті встановити різницю між світом божественним і світом смертних, між царством Титанів і царством Олімпійців, він геніально ліпив свою велику сцену бажання кровозмішення й убивства батька. В ній було мало спільного з п'єсою Софокла і з богами Ат-

---

запитання, чи не думав Фройд, пишучи ці слова, про листа, якого Шиллер надіслав Ґете рівно за сто років до цього: «Едип [у Софокла] є одночасно простим трагічним аналізом, усе вже є на місці й буде лише розвинуто». Див. Jacques Le Rider, *Freud, de l'Acropole au Sinaï, op. cit.*

[38] Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse, op. cit.*, p.198-199. Про це питання див. розділ 4 «Синвинуватець».

тики[39] або з Шекспіром. Проте вона навіяла західній цивілізації модель сімейного роману, який правитиме бал протягом століття.

Виникла з порожнечі (хаосу) Гея — вселенська земля, чи мати-Земля, вона народила Урана — зоряне небо, яке не може відірватися від неї, змушуючи її, отже, тримати в своєму лоні дітей (Титанів), що стають плодом цього злиття. Останній з них — Кронос згоджується допомогти йому вивільнитися. В ту мить, коли Уран виплескується в неї, він відсікає йому серпом статеві органи. Від цієї кастрації виникають дві сили: Сварка (Ерис) і Любов (Ерос). На землі правлять Титани. Згодом Кронос спарюється з Реєю, але Гея попередила його, що колись він буде зігнаний з трону одним зі своїх синів. Тому він пожирає своїх дітей. Проте останньому з них — Зевсу пощастило врятуватися за допомогою Реї. Після численних пригод, під час яких йому повсякчас доводилося вдаватися до хитрощів (*methis*), він дав Кроносу отруту (*pharmakos*), від якої той відригнув своє потомство. Так починається війна між Титанами й Олімпійцями. Переможцем у ній став Зевс, який встановлює царювання Олімпійців і відділяє божественний світ від смертного. Звідси бере початок трагедія людей, яким доводиться опиратися не тільки богам (безсмертним) і долі, а й самим собі: своїм пристрастям, сваркам, смерті.

Отже, 1900 р. Фройд переносить цей міф у дарвінівський світ кінця століття й подає його як ілюстрацію *необхідного* занепаду старої патріархальної

---

[39] Про значення грецьких міфів див. Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes*, Paris, Seuil, 1999.

тиранії. Під його пером Кронос стає батьком дикої орди, яка «жере своїх дітей, як дикий кабан приплід своєї самки»[40], а Зевс — сином, що каструє свого батька, аби посісти його місце.

Звідси для психоаналізу випливає концепція сім'ї, заснованої на вбивстві батька сином, на суперництві сина з батьком, на запереченні батьківської всемогутності й, нарешті, на необхідності для дочок звільнитися в сексуальному плані з-під материнської влади: «Що більшою була влада батька в античній сім'ї, — пише Фройд, — то більшою мірою син, його природний спадкоємець, мав відчувати себе його ворогом і то сильніше й нетерплячіше прагнув у свою чергу дістатися цієї влади через смерть батька. У наших буржуазних сім'ях батько розвиває природну неприязнь, яка проростає в його стосунках із сином, не дозволяючи йому діяти за власним бажанням і не надаючи йому можливостей діяти саме так [...]. Батьки хворобливо чіпляються за те, що лишається від античного *potestas patris familias* (влади глави сім'ї. — *Прим. пер.*) у нашій теперішній сім'ї, і багато письменників, як от, приміром, Ібсен, упевнено ставлять на передній план своїх творів стародавній конфлікт між батьком і сином. Конфліктні ситуації між матір'ю і дочкою проявляються, коли дочка виростає й бачить у матері охоронницю в той час, коли вона вимагає сексуальної свободи. Мати, зі свого боку, бачить у фізичному розквіті дочки попередження: настав час для неї відмовитися від сексуальних претензій»[41].

---

[40] Sigmund Freud. *L'Interprétation des rêves* (Paris, 1926), Paris, PUF, 1957, p.224.

[41] Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves, op. cit.*, p.224.

Не задовольняючись «дарвінізацією» грецьких міфів, Фройд удається до перекручування п'єси Софокла. Адже, щоб підтвердити тезу про придушуване бажання щодо матері, потрібно довести, що Едип убиває батька, аби вчинити кровозмішення. Але в трагедії вбивство передує інцестові, який геть не вмотивований бажанням героя, оскільки він приймає Іокасту як дарунок міста. У Софокла інцест із матір'ю є не наслідком суперництва з батьком, а жертовним шлюбом, який скасовує закони необхідної різниці між поколіннями.

Це не заважає Фройду перетлумачувати на користь своїх тверджень знаменитий сон про статевий зв'язок з матір'ю та перетворити його на загальну мрію всіх людських істот. Але, щоб досягти цього результату, треба ще й перетворити найгіршу з сімей і найбожевільнішу з героїчних династій на сім'ю нормальну. Думка Софокла не має значення, і для Фройда відтепер важить лише історія життя хлопчика, винного в тому, що він зажадав свою матір і вирішив убити батька. Оскільки Фройду потрібна «єдина модель єдиної сім'ї»[42], яка може послугувати зведеним описом історії походження людства, то Едип має бути винним не в тому, що він *здійснив* убивство, а в тому, що він є людиною, провина якої — бажати власну матір. Отже, Едип винний у тому, що в нього є несвідоме, й у фройдівській інтерпретації він стає невротичним чоловіком кінця XIX ст., винним у своєму бажанні, рахівником своїх фантазмів.

---

[42] Таке формулювання дає Жан Боллак у *La Naissance d'Œdipe*, *op. cit.*, p.317-318.

Зійшовши з небес богів, міф і трагедія потрапляють на поле звичайних страждань. Відтак Фройд може створювати свій «Ödipuskomplex»[43].

У 1910 р., отже, комплекс узяв гору над трагедією, міфом, легендою. Єдине, що залишилося на тлі статевого акту, за яким спостерігають, який помітили, уявили в фантазмах чи галюцинаціях, — це історія бажання матері та суперництва з батьком. Пояснивши, з яким презирством маленький хлопчик ставиться до повій, побачивши, що його мати схожа на них, бо спить з його батьком, Фройд пише: «Він починає бажати саму матір у новонабутому розумінні й ненавидіти знову батька як суперника, що стоїть на заваді цьому бажанню. Він потрапляє, як ми кажемо, під владу комплексу Едипа (Ödipuskomplex). Він не прощає своїй матері й дивиться під кутом невірності на те, що вона надала право статевих стосунків не йому, а батькові»[44].

Фройд усвідомлював, одначе, що Едип не міг бути винним у бажанні жінки, яку він не знав — нехай вона й була навіть його біологічною матір'ю, — і що бажання матері не могло відтак передувати вбивству батька. Тож, аби ввести героя в комплекс, він вигадав приголомшуюче тлумачення сплетіння подій і персонажів міфу.

---

[43] Цей термін уперше з'являється 1910 р. у праці «Про особливий тип вибору об'єкта в чоловіка» (1910), in Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, vol.X, Paris, PUF, 1993, p.197. Зазначимо, що Фройд сам помиляється щодо дати появи «комплексу» в його працях. Він відносить його до «Тлумачення снів» (*L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p.229, note 1).

[44] Sigmund Freud, «D'un type particulier...», *op. cit.*, p.197.

У 1927 р. у праці, присвяченій Достоєвському, він стверджував, що зв'язок між вчинком Едипа й бажанням матері присутній у п'єсі та в міфі у вигляді розв'язання загадки та загибелі Сфінги. Інакше кажучи, він не лише зробив зі Сфінги персонажа чоловічого роду — «чудовисько» — і замінника батька, а й приписав Едипові вбивство Сфінги. Отже, Едип двічі вбив свого батька, щоб завоювати матір. Попервах він убив Лая, а згодом повторив цей вчинок на Сфінзі: «Герой здійснює свій вчинок, не маючи на це наміру й, вочевидь, без впливу жінки, проте цей зв'язок враховується, зважаючи на те, що він може завоювати царицю матір тільки, повторивши ці дії на чудовиську (Ungeheuer), що символізує батька»[45].

Зрозуміло, що така інтерпретація викликала численні критичні виступи, але Фройд обстоюватиме її до самої смерті, наголошуючи на тому, що «незнання Едипа є лише правдивою картиною несвідомості, в якій тоне в дорослого вся подія в цілому. Незручний вирок оракула, який має обділити героя, є визнанням невблаганності долі, яка засуджує всіх синів зазнати едипового комплексу»[46].

Тоді залишається розв'язати останню проблему. Чи невблаганність долі, що її провістив оракулом, є не чим іншим, як символічною дієвістю несвідомого в його найширшій універсальності, хоча ще треба знайти в легенді джерело такого становища. Спираючись на поняття «сімейного роману», подане

---

[45] Sigmund Freud, «Dostoïevski et la mise à mort du père» (1927), in *Œuvres complètes*, vol.XVIII, Paris, PUF, 1994, p.219.

[46] Sigmund Freud, *L'Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p.64.

Отто Ранком у 1909 р., Фройд стверджує в 1938 р.[47], що «випадок з Едипом» є винятком, тому що героя кидають напризволяще, а згодом всиновлюють соціально ідентичні сім'ї. Чи він є сином Лая, а чи Поліба, в обох випадках він залишається принцом, якому назначено стати царем. Інакше кажучи, як це дуже вдало підкреслює Жан Боллак, не відбувається жодного переміщення долі Едипа вниз або вгору соціальних сходів. Він не є ані сином раба, підібраним царем, ані сином царя, вихованим пересічною сім'єю, ані спадкоємцем фараона, що має стати обранцем Бога. Хоч би що з ним траплялося, він *має* однакове коріння на віки віків. І саме ця винятковість, на думку Фройда, творить з нього прототип комплексу. Оскільки несвідоме є нечасовим, структуральним, непорушним, Едип може втілювати трагедію несвідомого.

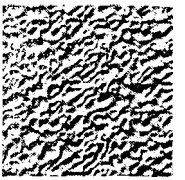
Можна висловити гіпотезу, що Фройд наново створив Едипа, аби дати раціональну відповідь жахові перед вторгненням жіночого та нав'язливому страхові стирання статевої різниці, що охопили європейське суспільство кінця XIX ст., у момент, коли у Відні відходили в небуття сила й слава останніх імперських монархій. За допомогою міфу, перетвореного на комплекс, Фройд фактично символічно

---

[47] Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, Gallimard, 1986. Поняття сімейного роману повертає нас до того, як невротична людина змінює свої генеалогічні зв'язки, вигадуючи собі через розповідь або фантазм іншу сім'ю, ніж його рідна, зазвичай більш героїчну або царської крові. Див. Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros* (1909), Paris, Payot, 1983.

відновлював відмінності, необхідні для збереження моделі сім'ї, яка, боялися люди, могла справді зникнути. Коротко кажучи, він надавав несвідомому місце верховенства, втраченого Богом-Отцем, щоб запровадити там закон різниці: різниці між поколіннями, між статями, між батьками й синами і т.д. Ось так тиран з давньої трагедії влади, якого Ніцше бачив у своїх мріях діонісівським героєм нового гуманізму, обернувся під пером Фройда на винуватого суб'єкта, прикутого до свого неврозу й приреченого на те, щоб бути лише дитиною своєї матері й суперником свого батька.

Відтепер уже було відомо, хто вбив батька і хто бажав матір, але ще не знали, що син може почувався винним — не в убивстві батька, а в бажанні цього вбивства й у бажанні бажати матір. І знову саме Фройдові випадало стати першим, об'єднуючи долю Гамлета з долею Едипа.



4

Син-винуватець

«Історія Гамлета, — пише Жан Старобінскі, — супроводжує Едипову парадигму неначе її власна тінь»[1]. Якщо «Едип» у Софокла є несвідоме, тобто символічна дієвість, що відривається від сюжету, то Шекспірів «Гамлет» — це пошматована совість, актор, персонаж, винний у тому, що він має несвідоме. Він є, отже, героєм християнським, цілком відмінним від грецької людини в своїх стосунках з божественним світом. Фройд не тільки хапає цього датського принца, що знову постав перед світом на світанні XVII ст., аби перетворити його на істеричного віденця, а й «гамлетизує» Едипа, щоб краще побудувати комплекс. Отже, Гамлет — це замаскований Едип або Едип відкинутий.

Так само, як Фройд не присвятив жодної праці п'єсі Софокла, він досліджував п'єсу Шекспіра лише

[1] Jean Starobinski, «Hamlet et Œdipe» (1967), in *L'Œil vivant, vol.II: relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p.291. Ця стаття була вперше опублікована під назвою «Гамлет і Фройд» як передмова до праці Ернеста Джоунса: Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe* (Londres, 1948), Paris, Gallimard, 1967.

для того, аби підтвердити свою Едипову модель. Обравши саме цю драму, Фройд хотів показати, що, «реагуючи на комплекс, Едип став Гамлетом, тобто невротиком, паралізованим сумнівами та докорами сумління»[2].

Можна гіпотетично припустити, що для аналізу цього персонажу й уведення його в комплекс Фройд несвідомо приводить у дію концепцію зміщення центру образу «я», яку він використовуватиме в іншому контексті. Так, на його думку, західному суб'єктові від середини XVI до початку XX ст. були заподіяні три нарцисичні травми: втрата влади над Всесвітом (Коперник), утрата божественного походження людини (Дарвін), утрата повноти себе (психоаналіз)[3].

Але, заглиблюючи свої пошуки натхнення в історію великих змін західного верховенства, шекспірова драматургія, сучасниця правління Тюдорів, виводить на кін завихрення суб'єктивності, що вказує на повільний розклад традиційних уявлень про космос. Запозичений у 1600 р. з легенди північних країн, Гамлет Шекспіра є коперніківським типом, який іще не в змозі по-картезіанському сумніватися в підвалинах раціональної думки. Неспокійний і непрактичний, він не може залишатися принцом і не може стати королем, оскільки він навіть не впевнений в тому, чи треба «бути чи не бути».

У той час як політичні мислителі тієї епохи — від Макіавеллі до Бодена — глибоко замислюються

---

[2] Sigmund Freud, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p.426.

[3] Sigmund Freud, «Une difficulté de la psychanalyse» (1917), in *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

над умовами існування монархічної влади, відокремленої від середньовічного космосу та Бога-Отця, Шекспір надає перевагу розповіді про неї, не протиставляючи розум тиранії чи *логос* хаосові. Фактично вся його драматургія спрямована на те, аби висмикнути на світло денне жорстокий та імпульсивний виворіт неможливої влади, приреченої на самогубство, на вбивство, на божевілля[4]: меланхолійної влади[5].

У створеному 1597 р. «Ричарді II» Шекспір найкраще змальовує напад меланхолії, якого зазнає Гамлет трьома роками пізніше. Вкидаючи справжнього середньовічного короля[6] в реальність правління Тюдорів, він розбиває теорію двох тіл короля, виставляючи на позір через відому сцену повалення, надміру монарха без обмежень, однаково нездатного як правити, так і передати нащадкам символічну функцію влади.

«Бути чи не бути королем?» — таке запитання ставить собі Ричард перед лицем графа Нортумберлендського, якому Болінброк, майбутній Генрих IV,

---

[4] З 1589-го по 1613 р. у театрі Шекспіра нараховують 52 самогубства. Усього в театрі єлізаветінської епохи нараховують близько 200 самогубств. Див. William Shakespeare, *Œuvres complètes*, vol.II: *Comédies II et tragédies*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959.

[5] Сьогодні вже очевидно, що Шекспір читав «Трактат про меланхолію» Тимоті Брайта, виданий у 1586 р., і використав його для опису настрою Гамлета.

[6] Син Чорного принца Ричард II (1366—1400) перебував на троні Англії з 1398 р. до своєї смерті, коли його було скинуто й убито його кузеном Болінброком, герцогом Гервордським, сином Жана де Ґана, майбутнім королем Генрихом IV (1367—1413). Див. William Shakespeare, *Œuvres complètes*, vol.I: *Poèmes, drames historiques, comédies I, op. cit.*

наказав примусити його офіційно зректися престолу й підписати відповідний акт. Зважаючи за краще зректися самому, король сам знімає з себе всі атрибути королівської влади, а потім дивиться на своє обличчя в дзеркалі. Він існує, отже, як суб'єкт лише ціною підкорення себе образові своєї відвойованої нарцисичної влади: «Зрікаюся його священного сану [...]. Відмовляюся від усякої пишності та величі, полишаю мої замки, маєтки та прибутки [...]. Чому я не якийсь смішний сніговий король, виставлений на сонце Болінброка, щоб стати водою [...]? Я більший за короля, бо коли я був королем, лестунами мені були тільки мої піддані, а тепер, коли я сам підданий, то в мене лестуном король»[7].

Як трагедія суб'єктивності, «Гамлет» є продовженням цієї історичної драми Приречений на те, що ніколи не буде королем, герой нового галілеївського століття дошукується своєї ідентичності. Чи може він відбутися, не позбавляючись своєї влади, наданої йому божественним правом? Ось у чому питання.

Переслідуваний привидом покійного короля, Гамлет нудиться в Датському королівстві не в змозі здійснити вчинок, якого воно від нього вимагає. Його мати Ґертруда, що вийшла за Клавдія — вбивцю і брата її чоловіка, дорікає синові за цю нескінченну жалобу та нездатність згодитися з нормальним переходом поколінь: «Ваш батько втратив свого батька, а ви — свого, й хоча жалоба звична справа протягом якогось часу, стає вона, якщо триватиме над-

---

[7] *Richard II, op. cit.*, p.586-587, traduction de François Victor Hugo.

міру, ознакою неупокореного духу та розуму дитячого»[8].

Як вірити тому, що каже привид, коли його бачать лише четверо людей?[9] Чи справді він є духом батька? Як знайти доказ прихованого злочину?[10] Такі запитання ставить принц, уже й без того змучений довгими пошуками своєї особистості. І його нерішучість бути стає ще сильнішою, коли привид вимагає від нього вчинити неможливе: вбити брата, що вдався до кровозмішення, і пощадити невірну дружину. Гамлет приймає виклик, але проклинає себе за те, що «йому належить поставити світ на місце»: «Час роздратувався (*The time is out of joint*). Хай буде проклятий труд народитися мені, щоб привести його до ладу»[11].

Дурна й пасивна жінка, Ґертруда оточила свого сина надмірною любов'ю, прагнучи вберегти його від будь-якого насилля, і через це доля його буде протилежною тій, про яку вона мріяла для нього: він винищить свою родину та своїх близьких, вкине своє королівство в хаос, навіть іще й не правивши. Втілення вічного гріху, Ґертруда ніколи не бажає бачити реальність. Тому вона й спонукає до забуття

---

[8] *Hamlet, op. cit.*, p.620, traduction de François Victor Hugo.

[9] Горацiо, який сумнівається в існуванні привиду; Гамлет, який замислюється над власною ідентичністю; Марцелус і Бернардо — офіцери-вартівники, які вірять в існування привидів.

[10] Див. John Dower Wilson, *Pour comprendre Hamlet. Enquête à Elseneur* (Cambridge, 1935), Paris, Seuil, coll. «Points», 1992. Avant-propos de Patrice Chéreau et Claude Stratz.

[11] *Hamlet, op. cit.*, p.633.

минулого та стирання теперішнього[12]. Вона не збагне навіть і значення своєї власної смерті. Цілковита протилежність Іокасти.

Колишній політичний радник покійного короля, батько Лаерта й Офелії, Полоній завжди слугував королю, але підкорився Клавдію, так ніколи й не побажавши збагнути, що влада запоганена кровозмішенням і злочином. Жінконенависник, як і його син, він забороняє дочці відповідати на кохання Гамлета, побоюючись того, що вона стане жінкою. Він умирає гротескно, ховаючись за завісою, крізь яку його проткнула рапіра Гамлета, що прийняв був його за Клавдія. Офелія є, отже, жертвою і свого батька, і свого дратівливого брата, нездатного при цьому на жодний бунт. У своєму божевіллі, що доведе її до втоплення, вона складає розпусні пісні, в яких висловлюється вся її чуттєвість як дівчини, змушеної відкидати свою сексуальність і жити в світі, позначеному гріхом і ницістю. Так само, як і Гамлет, змушений симулювати божевілля, аби відігнати від себе кохання, яке вона в ньому викликає, Офелія є жертвою сім'ї, яка забороняє своїм дітям дати волю їхнім бажанням і особистості.

Підступний, облудний, хтивий, хитрий Клавдій є одним із захоплюючих персонажів трагедій Шекспіра, такий собі викривлений двійник Гамлета. Проте в той час, як принц залишається інтелектуалом, якого любить народ, але мучить сумління та який протиставляє будь-якій владі руйнівну критику влади, його дядько втілює від'ємний ідеал політи-

---

[12] Ніщо в п'єсі не свідчить за те, що вона скоїла адюльтер ще до смерті свого чоловіка. Це слово вжите насправді для назви її інцестного шлюбу з Клавдієм.

ки, якою англійці епохи Тюдорів живилися в своїй критиці Макіавеллі та італійського Відродження.

Клавдій теж має коперніківську натуру й обрав для себе за мету володіння світом — безмежну амбіцію, що набирає в нього форми поневолення предметом усіх його жадань — жінкою свого ж таки брата. Тверезий тиран, він без вагань говорить про свій власний злочин і сприймає своє опоганення: «О гріх мерзенний мій, смердить він аж до неба. На ньому найстаріше із проклять — це братовбивство!». Свідомий своєї вини, він знає свою слабкість і слабкість Ґертруди, яка віддає перевагу своєму синові: «Мати-королева живе лише його очима, а сам я — заслуга то чи біда — не знаю, так зв'язаний із нею життям і душею, що, як зоря ходить своїм лише колом, я з нею в усьому»[13].

У центрі цієї похмурої сімейної машинерії Гамлет роздирається між наказом привиду, який зажадав, щоб він «поговорив із матір'ю» і нічого «не замислював проти неї», і суперництвом з дядьком-убивцею, що забрав у нього трон, якого він не бажав. Тому він виплескує на матір хвилі своєї ненависті та докорів: «Нехай король пихатий знов вас до ліжка затягне, вщипне за щічку, мишкою назве, а ви за той нечистий поцілунок, за пестощі проклятих пальців, що шию гладитимуть вам, погодьтеся, щоб змусив думати він вас, що зовсім не безумний я, а просто до безтями хитрий [...]. Бо ж як прекрасній, мудрій королеві приховати від кота цього, цього упиря, жаби, таку велику тайну?»[14].

---

[13] *Hamlet, op. cit.*, p.682.

[14] *Hamlet, op. cit.*, p.669-670.

Винищення королівської родини розгортається низкою невдалих актів і оманних дій. Ґертруда випиває отруту, влиту в кубок її чоловіком для її сина. Потім Лаерт ранить Гамлета вістрям своєї рапіри, не знаючи, що воно було змочене Клавдієм в отруті. В ту мить, коли його самого вбиває Гамлет, він встигає збагнути підступність короля, проти якого принц обертає свою зброю, звинувачуючи його в тому, що він — єдина причина великого безладу в королівстві. Тут прибуває норвезький принц Фортинбрас[15], який заволодіває троном і віддає шану Гамлетові: «Йому лише бракувало нагоди показати справді королівські здібності».

Єдиним позитивним персонажем цієї трагедії меланхолічної влади є Гораціо, перший, хто побачив привид і хто одразу постає як вірний друг, хоробрий брат, свідок, але також і літописець, спадкоємець і депозитарій історії, яку він переживає. Тому він не має жодного іншого значення, окрім стану свідка слів принца та обставин, в яких відбувається драма: «Живи, жалкуючи, в гіркому цьому світі, — каже йому Гамлет, — щоб розказати, чим я був»[16].

Якщо Фройд прагне проникнути в загадку безсилля Гамлета, Ернест Джоунс[17] стверджуватиме, що розв'язав її, сфабрикувавши «едипізованого» Га-

---

[15] Син короля, що звався так само й був убитий на дуелі батьком Гамлета.

[16] *Hamlet, op. cit.*, p.701. Або ще: «У цьому жахливому світі, із болем бережи життя своє, щоб розказати про моє», *ibid.*

[17] Ернест Джоунс (1879—1958) — англійський психоаналітик, послідовник і біограф Фройда, засновник англійського й американського психоаналітичного руху.

млета. Цей герой, напише він, відчував у дитинстві велику любов до матері і зміг перебороти свій комплекс. Але через Офелію він піддався дитячому тяжінню, яке вона завжди справляла на нього, і покохав її хворобливою любов'ю. Тому, коли він захотів був підкоритися привидові, він не зміг цього зробити, і тоді хтось інший (Клавдій) здійснив замість нього його Едипове бажання: спати з матір'ю й убити батька[18].

Ця знаменита інтерпретація, в якій комплекс використовується як психологічна догма, була схвалена Фройдом і його наступниками. Проте в ній не лише ігнорувався фактичний сенс драми, але вона ще й проходить повз основний її зміст. Адже питання, що його ставить Шекспір, полягає не в тому, щоб з'ясувати, чому Гамлет не спромагається вбити Клавдія, а в тому, щоб вивести на кін історію людини, яка не знає, чому вона неспроможна здійснити вчинок, який вона бажає здійснити. У цьому плані, як казав Патрис Шеро: «Є Гамлет для кожної епохи, і кожний Гамлет розповідає нам, зрештою, більше про цю епоху, ніж про себе самого»[19].

Замість марно допитуватися про психологічні причини самоблокування Гамлета та замість питати себе, як це робили Фройд і Джоунс, чи є цей герой або ні є відбитком несвідомого в поета[20], нам вида-

---

[18] Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe, op. cit.*

[19] У праці: John Dover Wilson, *Pour comprendre Hamlet, op. cit.*, p.14.

[20] Див. Зиґмунд Фройд: «Поет міг висловити в «Гамлеті» тільки свої власні почуття. Ґеорґ Брандес зазначає в своєму «Шекспірі» (1896), що ця драма була написана одразу після смерті батька Шекспіра (1601), тобто в стані цілковитої скорботи, і ми можемо погодитися, що в такий мо-

ється доцільнішим підкреслити, що з точки зору зміщення центру суб'єктивності, винайденої Фройдом для розуміння Едипової сім'ї, трагедія датського принца чудово доповнює трагедію фіванського царя. Противагою героєві, винному в тому, що в нього є несвідоме, Едипові, в якого немає несвідомого, тому що він є несвідомим, слугує герой, винний в тому, що почувається винуватим, і здатний як істерик приховувати (від себе) свої бажання, своє минуле, своє дитинство.

Фройд не міг вдатися до аналізу Едипа. Ось чому, поза сумнівом, він спроектував на нього можливу універсальність певної психічної структури. Але, з іншого боку, він міг зробити з Гамлета медичний випадок, фактичного невротика, віденського істерика, паралізованого під час виконання своєї справи в ту саму мить, коли в ньому прокинулося, через вимогу помститися Клавдію, відкинуте бажання вбити батька та завоювати матір. Ціною такого скривлення Гамлет стає, отже, для Фройда клінічним підтвердженням існування комплексу, який не носив його імені, але виразником і водночас дослідником якого він був. Приєднуючи трагедію долі («Едип») до трагедії характеру («Гамлет»)[21], Фройд з'єднує між собою полюси, необхідні для самого заснування психоаналізу: доктрину й клініку, теорію й практику, метафізіологію й психологію, вивчення цивілізації й лікування. Саме тому, що він хотів при-

---

мент враження дитинства, що стосувалися його батька, були особливо живими. Відомо також, що сина Шекспіра, який помер у ранньому віці, звали Гамлетом» (*L'Interprétation des rêves, op. cit.*, p.231).

[21] Див. Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925), Paris, Gallimard, 1984, p.107-108.

значити Гамлетові основоположне місце в історії клініки, він порушив щодо нього правило, яке так часто виголошував і яке забороняло користуватися психоаналізом для тлумачення літературних творів: «Не слід чекати від поета правильного клінічного опису душевної хвороби», — любив він говорити[22].

Проте існує й інша причина, скоріше суб'єктивного характеру, для взаємодоповнюваності між Едипом і Гамлетом, введеної Фройдом. Адже навіть якщо ніщо не дозволяє стверджувати, що Шекспірів Гамлет бажав свою матір такою мірою, що несвідомо хотів убити батька, а відтак не був здатний убити дядька, Фройд використовує цього персонажа тому, що йому самому ніколи не дає спокою ототожнення з давніми королівськими династіями. І він постійно звертається до цієї думки, аби висловити своє подвійне становище в імперії Габсбургів: становище непокірного сина, що порвав з поколінням батьків, і становище невірного єврея, якого мучить бажання помститися за приниження батька.

Після того як колись у дитинстві батько розповів йому, як його свого часу образив якийсь «шляхетний», Фройд, як відомо, поєднував згадку про цю подію з іншою, взятою з давньої історії й такою, що більше відповідала його прагненням: епізод, коли Гамількар бере в Ганнібала клятву, що той помститься за нього римлянам[23]. В подальшому, вивчаючи античну Грецію, він відкрив для себе культуру, яка дозволила йому «перевищити батька».

---

[22] Sigmund Freud, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1966, p.96.

[23] Sigmun Freud, *L'Interprétation des rêves, op. cit.*

Не в змозі *бути* Едипом, Фройд ототожнює себе з неврозом Гамлета. А його ненависть до Відня в цьому контексті є його особистим способом вираження збентеження, що його відчували й інші інтелігенти його покоління. У статті 1961 р., а потім у книзі, виданій через два десятки років, Карл Шорске торкається цього питання, показуючи, що наслідки поступового розпаду Австро-Угорської імперії перетворили це місто «на один із найплодючіших бульйонів а-історичної культури нашого століття. Великі творці в музиці, філософії, економіці, архітектурі й, звісно, в психоаналізі порвали більш-менш свідомо всі зв'язки з історичною перспективою, на підвалинах якої створювалася ліберальна культура XIX ст., в якій вони були виховані»[24].

Шорске також підкреслював, що у віденському суспільстві 1880-і рр. лібералізм був обіцянкою без майбутнього, яка усувала народ від влади та змушувала дозволяти керувати собою антисемітським демагогам. Як наслідок, в умовах такого подвійного стану соціального нігілізму та хвилі ненависті діти буржуазії відкинули ілюзії батьків і обрали для себе інші прагнення чи інші способи пояснення розгубленості, що охопила їх: підвищена цікавість смертю та позачасовість у Фройда, утопія обіцяної землі у Теодора Герцля, розчленування «я» у Гуґо фон Гофманшталя, самогубство або обернення в іншу віру таких інтелектуалів, як Карл Карус чи Отто Вейнінґер, охоплених ненавистю до єврейського «я», створення оригінальних літературних форм Йозефом Ротом, Артуром Шнітцлером, Робертом Музилем.

---

[24] Carl Schorske, *Vienne fin de siècle* (New York, 1981), Paris, Seuil, 1983, p.10. Див. також *De Vienne et d'ailleurs, op. cit.*

За двадцять років до Шорске теоретик франкфуртської школи Макс Горкгаймер, який сам спирався на психоаналіз у своїй критиці інституту сім'ї, вже збагнув, якою мірою Фройд був позначений не звичками віденської буржуазії, а конкретними історичними обставинами, в яких він створював свою працю: «Що значнішою є праця, то глибше вона вкорінена в конкретну історичну ситуацію. Досить пильніше придивитися до зв'язку між ліберальним Віднем тієї епохи й оригінальним методом Фройда, щоб побачити, яким великим мислителем він був. Саме занепад буржуазного подружнього життя дозволив його теорії досягти тієї нової стадії, що ми її бачимо в праці «По той бік принципу задоволення»[25].

Коротко кажучи, Відень не аж так далеко від Фів, а столиця Австро-Угорської імперії не чужа того, що відбувається на мурах Ельсенора: з одного боку, розгортається несвідома позачасовість Едипа, запис у психіку символічного ладу — власника закону батька, а з другого — вимальовується «я» — винувате «ego» людини коперніківської натури, яку мучить ілюзія володіння своїми пристрастями: нерішучий, істеричний Гамлет, меланхолічний володар пережитого впливу жіночого.

З огляду на таку перспективу поділу душі між двома компонентами структури особистості можна перетлумачити, говорячи по-фройдівськи, Софоклового «Едипа царя» і перетворити його, не вдаючись

---

[25] Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p.56-57. Він пише це 1942 р. у листі до Рихарда Ловенталя. На той час Горкгаймер прийняв принцип спонукання смерті, викладений Зиґмундом Фройдом у праці «По той бік принципу задоволення» (1920), in *Œuvres complètes*, vol.XV, Paris, PUF, 1996, p.273-289.

до психології комплексу, на справжню трагедію бунту сина проти батьків. Можна сказати, наприклад, що, актуалізуючи стару легенду про Лабдакідів, Софокл вивів на кін бунт афінського раціоналізму проти архаїчної всемогутності старої патріархії, втіленої дельфським оракулом. Оракул володіє силою виголошувати правду, але він не в змозі сказати, який саме герой буде здатний її розкрити. Єдина трагічна можливість, яка є в Едипа, — це можливість вільно прийняти рішення щодо того, щоб знайти винуватого, аби сказати правду народові. У такій інтерпретації Едип може вільно вирішувати, оголошувати йому правду місту чи ні, незважаючи на оракула, незважаючи на свою долю, незважаючи на своє несвідоме[26]. Це — той Едип, якого Фройд реконструює за допомогою Гамлета.

Щоб краще довести, наскільки необхідні одночасно бунт сина і створення нового закону батька, який не був би реставрацією старою патріархії, Фройд додає до Едипа й до Гамлета ще одного персонажа, деякою мірою колективного — братів Карамазових[27]. В однойменному романі Достоєвського, «найграндіознішому з будь-коли створених»[28], за його словами, здійснюється не вбивство батька необізнаним сином (Едип) або вбивство дядька сином убитого батька (Гамлет), а справжнє батьковбивство, вчинене колективно синами батька. Кожен із братів

---

[26] Це тлумачення дає Жак Ле Ридер у *Freud, de l'Acropole au Sinaï, op. cit.*, p.200.

[27] Fedor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* (1879—1880), Paris, Gallimard, 1935; Sigmund Freud, «Dostoïevski et la mise à mort du père», *op. cit.*

[28] Sigmund Freud, «Dostoïevski...», *op. cit.*, p.207.

хоче вбити батька, але тільки один із них — Смердяков — здійснює цей намір. Матір'ю цього байстрюка, епілептика на прізвисько «смердючий» була несповна розуму служниця, зґвалтована батьком. Тому його штовхає на вбивство зведений брат Іван, цинічний нігіліст і проповідник ідеї «вседозволеності», який замислив такий план убивства, щоб у ньому звинуватили його брата по крові Дмитра — закоренілого гультяя.

У романі Івана, виразника ідеї *Великого Інквізитора,* охопив шал від думки про моральну відповідальність за вбивство, скоєне Смердяковим, який наклав на себе руки. Після того як його засудили на сміховинному процесі, Дмитро поступово повертається до цінностей «руської душі», завдяки зведеному братові Альоші, містикові з жіночою вдачею, синові другої жінки батька, доведеної ним до божевілля. Всупереч праву, а ще більше всупереч абсурдній психологічній експертизі суду, який претендує на істину від імені сучасної раціональності, «доводячи», зокрема, що той, хто замислив злочин, неминуче є його автором, справжній вбивця — Смердяков — теж стає *месником,* несучі в собі, як колись Христос свого хреста, правду про вчинок, який хотіли скоїти його інші брати, хоча їм це й не вдалося.

Головним винуватцем у цьому родинному безладі, як підкреслює Фройд, є батько — Федір Карамазов, якого Достоєвський змальовує як розбещене чудовисько, ґвалтівника й, головно, як підбурювача цього родоводу злочинного божевілля, що призведе його синів до падіння.

Зрозуміло, чому Фройд зв'язує долю братів Карамазових з долею Едипа й Гамлета. Якщо Едип

винний у тому, що має несвідоме, а Гамлет у тому, що почувається винуватим, Смердяков та Іван винуваті тому, що кожен із них є так чи так вбивцею; перший тому, що вбив, другий тому, що штовхнув першого до скоєння злочину: «Наше несвідоме скоює вбивство через масляні вишкварки [...], — каже Фройд. — Йому невідоме жодне інше покарання за злочини окрім смерті»[29]. Щодо Дмитра, то він винний у бажанні вбити, в ненависті до батька, суперником якого він є по-справжньому, оскільки спить з батьковою коханкою Грушенькою, лютою й янгольською, створінням Бога й диявола. Але найгіршим з усіх, найзлочиннішим, найрозпуснішим завжди залишиться батько, непорушний спадкоємець племінної ненажерливості.

Фройд не поділяє консервативних поглядів Достоєвського і дорікає йому за те, що той нападає на «етичну людину» в її суті, не на того, хто визнає вину й готовий понести покарання, а на того, для кого покаяння уможливлює та робить навіть прийнятним убивство: «Досить безславний і остаточний підсумок духовного розладу Достоєвського. Після несамовитої боротьби за примирення домагань первинних позивів індивіда з вимогами людського суспільства він вимушено регресує до підкорення світському й духовному авторитетові, до поклоніння царю й християнському Богові, до російського мілкодушного націоналізму — до чого навіть не такі видатні уми дійшли з набагато меншими зусиллями, ніж він. У цьому слабке місце великої особистості. Достоєвський про-

[29] Sigmund Freud, «Actuelles sur la guerre et la mort» (1915), in *Œuvres complètes*, vol.XIII, Paris, PUF, 1988, p.37.

ґавив нагоду стати вчителем і визволителем людства й приєднався до тюремників; культура майбутнього буде небагато чим йому зобов'язана»[30].

Об'єднуючи Едипа й Гамлета з братами Карамазовими, Фройд фактично завершує свою трилогію бунту синів проти батька, хоча він жодного разу по-справжньому й не виводив фігуру батька. Лай настільки ж чужий йому, як і привид, що спонукає Гамлета до помсти, а Федір Карамазов цікавить його остільки, оскільки дозволяє йому заперечувати Достоєвському. Резюмуючи позицію Фройда, можна сказати, що в трагедії «Едип» убивство батька є результатом несвідомого бажання, в драмі «Гамлет» воно є нездійсненим актом, пов'язаним з винуватою свідомістю, а в романі Достоєвського воно є наслідком одночасно умислу й пориву. В жодному разі виправдати його неможливо, і з цієї причини Фройд завжди відкидатиме думку, що злочин можна спокутувати тим чи тим покаянням. Навпаки, незалежно від того, чи є злочин необхідним, чи ні, він має бути покараний.

Отже, відтепер стало зрозумілим ставлення Фройда до бунту синів. Ми дізналися, хто вбив батька, в чому почувався винним син, хто стоїть за злочином і хто, власне, скоїв злочинні дії. Але в цій темній сімейній справі залишалася ще одна загадка.

Хто такий батько? Чому треба його вбивати? Що робити з його прахом? Такі запитання ставив

---

[30] Sigmund Freud, «Dostoïevski...», *op. cit.*, p.208. На жаль, далі в статті Фройд не може втриматися, щоб не приписати цю позицію неврозові письменника, що став наслідком погано розв'язаного едипового комплексу. Цим він зайвий раз піддається вже згадуваному способу тлумачення, який сам же й заперечує в інших місцях.

Фройд у 1912—1938 рр. у двох своїх визначних працях, одна з яких була навіяна дослідженнями еволюціоністської антропології кінця XIX ст., а друга — різними дослідженнями генезису біблійної епопеї: «Тотем і табу» та «Людина Мойсей і монотеїзм».

У первісні часи, розповідає Фройд, використовуючи стиль Дарвіна, люди жили невеликими ватагами, кожна з яких перебувала під деспотичною владою самця, який привласнював собі самок. Та якось сини племені, збунтувавшись проти батька, поклали край пануванню дикої орди. Вчинивши колективне насильство, вони вбили батька та з'їли його тіло. Однак після цього вбивства вони відчули докори сумління, відхрестилися від свого вчинку, а згодом вигадали новий суспільний лад, запровадивши екзогамію, заборонивши водночас кровозмішення й тотемізм. Такою була легендарна основа, спільна для всіх релігій і, зокрема основа монотеїзму.

Під цим кутом зору едипів комплекс, за Фройдом, є лише виразом двох відкинутих бажань — бажання кровозмішення та бажання вбити батька, — що містяться в обох табу, притаманних тотемізмові[31]: забороні кровозмішення та забороні вбивати

---

[31] Теорія тотемізму зачарувала перше покоління антропологів, так само, як теорія істерії захопила лікарів того ж часу. Вона полягала в тому, щоб установити зв'язок між природним видом (твариною) та екзогамним кланом для з'ясування первісної єдності різних етнографічних чинників. Завезене з Полінезії й уперше застосоване капітаном Куком у 1777 р., слово «табу» в подальшому почало вживатися в подвійному сенсі: один із них був властивий культурам, з яких воно походило, а другий виражав заборону взагалі. Див. Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

батька-тотема. Комплекс є, отже, універсальним, оскільки це психічне вираження двох великих заборон, що лежать в основі людського суспільства.

Крім комплексу, Фройд пропонує в праці «Тотем і табу» теорію влади, сконцентровану на трьох імперативах, а саме: необхідність основоположного акту (злочин), необхідність закону (покарання), необхідність відмови від деспотизму патріархальної тиранії, втілюваного батьком дикої ватаги[32]. Цим трьом імперативам відповідають, знов-таки за Фройдом, три стадії історії суспільств і релігій, а також три стадії психічного розвитку суб'єкта. В анімістичну епоху людина досягає всемогутності, яка лише тоді є еквівалентом інфантильного нарцисизму. На релігійній фазі вона делегує свою могутність богам або своїм батькам, як у едиповому комплексі. Зрештою, в наукову, або духовну, епоху вона проектує її на *логос*, відокремлюючи, отже, розум від будь-якого предмета-фетиша.

У 1938 р. Фройд поширює цю схему на генезис іудео-християнського монотеїзму. Він зазначає, зокрема, що монотеїзм є не єврейським, а єгипетським винаходом, а біблійний текст згодом лише перемістив його витоки до містичного часу, приписавши його заснування Аврааму та його нащадкам. Насправді він походить від фараона Аменхотепа IV, який перетворив його на релігію у вигляді культу сонячного бога Атона. Щоб позбутися старого культу, він узяв собі ім'я Ехнатон. Згодом Мойсей, знатний єгипетський вельможа, вождь семітського племені, створив з монотеїзму сповнену духовних

---

[32] Див. Eugène Enriquez, *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983.

принципів релігію, порівнювану з грецькою філософією й здатну відкинути анімалізм і поганських богів на користь єдиного й невидимого Бога.

Аби краще відрізняти цю релігію від інших, він примусив своїх людей до єгипетського ритуалу обрізання, прагнучи в такий спосіб довести їм, що Бог обрав цим союзом народ, чиїм вождем був Мойсей. Та народ відкинув нову релігію й у пориві колективної помсти вбив пророка та відігнав од себе пам'ять про вбивство, яка повернулася з християнством: «Старий Бог, — пише Фройд, Бог-Отець, перейшов на друге місце; Христос, його Син, заступив його, як колись, у далекі темні часи, кожен син бажав заступити батька. Прагнучи оновити єврейську релігію, Павло, по суті, відкинув її. Своїм успіхом на цьому шляху він був, безперечно, зобов'язаний тому, що за допомогою вчення про спасіння ублаготворив зажерливий привид вини. До того ж він відмовився від єврейської ідеї обраного народу й зримої ознаки цієї обраності — обрізання. Завдяки цьому нова релігія стала загальною, універсальною»[33].

Якщо людське суспільство в своєму загалі було породжене злочином синів проти батька, яким було покладено край деспотичному пануванню дикої орди, а згодом шляхом запровадження закону, яким знову підносилося значення символічної постаті батька, то й монотеїзм мав утворюватися за таким самим сценарієм. Тож Фройд роз'яснює, що зі вбивством Мойсея релігія батька (іудаїзм) породила релігію сина (християнство), засновану на визнанні вини, пов'язаної з цим необхідним убивством. У християнстві вбивство спокутувалося стратою сина та відмо-

---

[33] Sigmund Freud, *L'Homme Moïse...*, *op. cit.*, p.180.

вою від обрізання, що означало втрату характерної ознаки союзу, яка для іудаїзму слугувала доказом релігії обраного народу. Завдяки цій утраті християнство стало універсальною, але культурно регресивною релігією, а іудаїзм — релігією «викопною», але такою, що сприяє підтриманню елітарної системи й несе в собі більш високий ступінь «одуховнення». Монотеїзм, на думку Фройда, повторював нескінченну історію запровадження закону батька та роз'єднувального *логосу*, на якому Фройд побудував усю свою доктрину Едипової сім'ї.

Якщо в праці «Тотем і табу» Фройд, описуючи первісне вбивство, залишається прив'язаним до дарвінівської теорії стадій і дикої орди, то в книзі «Ця людина — Мойсей» він, навпаки, надає перевагу, хоча ясно й не говорить про це, двом більш інтелектуальним фігурам — Едипові й Гамлету. Уважно йдучи за текстом, можна припустити, що це посилання на дві великі героїчні династії західної культури (одна з яких, пригадаймо, вийшла з грецького міфу, а друга — з театру єлізаветінської епохи) веде його до зміни позиції щодо реальності злочину. Адже в праці «Ця людина — Мойсей» він стверджує, всупереч тому, що написав у «Тотемі й табу», що первісний стан суспільства не існує ніде й що злочинові не потрібно бути скоєним насправді: значення має тільки символічна сила, пов'язана з його уявним витоком. Інтеріоризований колективною історією первісний стан суспільства засвоєний також індивідуальною історією суб'єкта. Саме в такий спосіб Едипова трагедія повторює трагедію орди, так само, як релігія сина (християнство) повторює в пам'яті релігію батька (іудаїзм). Але для того, щоб таке повторення стало можливим і щоб злочин був санкціонованим ви-

знанням злочинного бажання — або справжньої вини, — треба, щоб було неможливо окреслити витоки.

Фройд приніс, отже, західному світові антропологічну теорію сім'ї й суспільства, засновану на двох основних чинниках: провині й моральному законі. Якщо дотримуватися фройдівских позицій, то з цього можна вивести думку, що умови суб'єктивної свободи та здійснення бажання завжди передбачають конфлікт між єдиним і множинним, між владою і запереченням влади, між універсальним і різницею, але вони ніколи не збігаються з необмеженою імпульсивною насолодою, такою, як ми її бачимо в дії, наприклад, у злочині, в жорстокості, в порнографії чи в систематичному запереченні всіх форм роз'єднувального *логосу* або символічного ладу.

З огляду на це вбивство батька в його варіантах — царевбивство, батьковбивство тощо — може мислитися як необхідна умова для сім'ї й суспільства, тільки якщо воно супроводжується примиренням синів між собою та з образом батька. Підтримуючи цю тезу, Фройд відкидає ідею, за якою спокутування — в розумінні Достоєвського — може дозволити злочин. Через це він висловлюється за царевбивство та за скасування смертної кари[34], за прихід

---

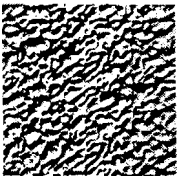
[34] Фройд був у захваті водночас і від Кромвеля, й від англійської монархії. Вустами свого віденського учня Теодора Рейка він пристав до табору аболіціоністів: «Якщо людство, — зазначав Рейк у 1926 р., — продовжує заперечувати, що смертна кара — це вбивство, санкціоноване законом, то воно робить це тому, що досі завжди відмовлялося подивитися правді в очі, визнати наявність несвідомого афективного життя. Моє ставлення до смертної кари диктується, отже, не гуманітарними причинами, а визнанням психологічної необхідності універсальної заборони: не вбий ближнього [...]. Я стверджую, що я — рішучий противник

правового суспільства і за необхідність основоположного вбивства.

Виходячи за межі комплексу та його сучасних психологічних похідних, вигадані герої Софокла, Шекспіра чи Достоєвського, переведені Фройдом в індивідуальну психіку, висвітлюють один із найтонших аспектів психоаналітичного нововведення: співвідношення, що його наприкінці XIX ст. психоаналіз установлює між відчуттям занепаду батьківської функції та бажанням помістити сім'ю в осердя нового символічного ладу, втілюваного не позбавленим своєї божественної влади батьком і потім знову вкладеного в економічний і приватний ідеал *pater familias*, а сином, який став батьком, тому що отримав у спадок великий розбитий образ понівеченого патріарха.

У цій трагічній конфігурації душі, що з'являється на світанні XX ст., яке місце слід віддати понівеченому патріархові, перед лицем якого виникає сексуальність, що прагне звільнитися від дітонародження? Чи здатний він пережити цей довгий шлях страждань, адже кожного дня в нього йде обертом голова від поступового припинення дії самих тих принципів, на яких ґрунтувалася його влада?

убивства, хоч яким би воно було — у формі особистого злочину чи репресій з боку держави» (Theodor Reik, *Le Besoin d'avouer*, Paris, Payot, 1997, p.401).



5

Покалічений патріарх

Упродовж XX ст. винайдений Фройдом едипів комплекс тлумачився в різний спосіб. Анархісти й феміністки вбачали в ньому намагання врятувати патріархальну сім'ю; консерватори дивилися на нього як на проект пансексуалістського[1] знищення сім'ї й держави як такої, що в той час повсюдно в Європі приходила на заміну старій монархічній владі; психоаналітики розглядали його як психологічну модель, здатну відновити нормалізуючий сімейний лад, в якому постаті батька й матері визначалися б приматом статевої різниці. Згідно з останнім підходом, кожен син має стати суперником свого батька, кожна дочка — конкуренткою матері, а кожна дитина є результатом примітивної події, завантаженою фантазмами, згадкою про недостойний показу статевий акт.

Якщо такі суперечливі судження могли висло-

[1] У першій половині XX ст. термін «пансексуалізм» уживався задля зневажливого позначення психоаналізу, якому дорікали за те, що він зводить людину до її здатності до біологічного розмноження.

влюватися з такою різкістю та залишаються актуальними на початку третього тисячоліття, то це значить, що фройдівска теорія — принаймні можна висунути таку гіпотезу — стала джерелом нової концепції західної сім'ї, в якій можуть ураховуватися, в світлі великих міфів, не лише занепад верховенства батька, а й принцип емансипації суб'єктивності.

Вона стала деякою мірою парадигмою появлення сучасної афективної сім'ї, оскільки, подаючи цю сім'ю як універсальну психічну систему, вона висвітлює такий спосіб подружніх стосунків між чоловіками й жінками, який ґрунтувався вже не на умовах, пов'язаних із волею батьків, а на добровільній згоді між синами й дочками. Фройдівський сімейний роман і справді передбачав, що в осерді інституту шлюбу мають лежати кохання й бажання, секс і пристрасть.

Дуже точно вхопивши значення фройдівського винаходу, історики сім'ї часто займали більш новаторську позицію, ніж психоаналітики, під час розгадування еволюції сучасних сімейних структур. Так, у праці, що вийшла друком у 1975 р., Едвард Шортер використовує фройдівську концептуальну систему для аналізу революції почуттів, яка утверджувалася в Європі впродовж усього XIX ст.

Породжена Французькою революцією й вийшовши з самого громадянського суспільства, революція почуттів поступово поклала край старій системі договірних шлюбів, витіснивши її любовною пригодою або романтичним коханням[2]. Як наслідок, пояснює Шортер, вона перевернула до гори дном матримоніальні стосунки, зробивши неприйнятни-

[2] «Romantic love».

ми шлюби в нестатевозрілому віці чи спарювання чоловіків і жінок різних поколінь: «Ознакою появи кохання стала зростаюча тенденція до рівності віку, а нерівність віку доводила наявність утилітарних міркувань [...]. Революція почуттів у Західній Європі унеможливила спарювання молодого чоловіка з жінкою, старішою за нього, тому що сам механізм романтичного кохання має Едипову природу: кохання з першого погляду означає просто, що хтось закохується у власну матір. Як могли б ви встигнути пізнатий оцінити справжню жінку, яка знаходиться перед вами, коли ви знаєте її лише три хвилини! [...] Невідомий потяг, що його здійснює материнський образ, провокує його несвідоме відкидання. Так, коли чоловіки справді закохувалися, вони починали ненавидіти дружин, які могли будь-яким чином нагадувати їм їхню матір. Відтак вони припинили одружуватися на старіших за себе жінках»[3].

Фройдівська концепція сім'ї як парадигма виникнення сім'ї афективної спирається на чіткий порядок законів союзу й споріднення, який запроваджує принцип заборони кровозмішення та перемішування поколінь і при цьому змушує кожного чоловіка побачити, що в нього є несвідоме, а отже, що він не такий, яким себе вважав, і це примушує його відірватися від будь-якої форми вкорінення. Ані, кров, ані порода, ані спадковість не можуть більше зашкодити йому піднятися до окремості своєї долі.

---

[3] Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne* (New York, 1975, Paris, 1977), Paris, Seuil, coll. «Points», 1981, p.192, 194-195. Так, шлюб Іокасти й Едипа цілком відповідав логіці дару й угоди, а не бажанню, як гадає Фройд, обертаючи міф на комплекс. Як наслідок, вік цариці нічого не значив — ні для Софокла, ні для афінян.

Винний у тому, що бажає свою матір і хоче вбити батька, він визначає себе — по цей і по той бік комплексу — як чинника зміщення центру своєї суб'єктивності. Цілком зрозуміло, що такий суб'єкт може слугувати піддослідним кроликом для експериментальних підходів психології чи для нормативних відхилень психоаналізу. Адже, прив'язуючи психоаналіз до постатей, що охороняють меланхолічне або деконструйоване верховенство, таких як Едип, Гамлет, Мойсей тощо, Фройд перетворює його на пошук сучасної ідентичності; відтак його концепція суб'єкта, винного в своєму бажанні, виходить за звужуючі межі клініки комплексу. І якщо психоаналіз відривається від цих постатей, щоб замкнути їх у комплексі, він ризикує перетворитися на процедуру експертизи, яка заслуговує на ту ворожість, з якою до неї ставляться.

Єдиний з-поміж психологів своєї епохи, Фройд створює, отже, психічну структуру батьківства, яка розташовує сексуальне бажання — тобто *лібідо* або *ерос*[4] — в осерді подвійного закону союзу й споріднення. Отже, він позбавляє органічне життя його монополії на психічну діяльність і диференціює сексуальне бажання, виражене словом, від плотської сексуальності, якою займаються сексологи.

---

[4] Латинський термін «лібідо», який означає «бажання», використовувався сексологами кінця XIX ст. для позначення енергії, властивої статевому інстинктові (*libido sexualis*). Фройд скористався ним, щоб позначити прояв сексуального прагнення, й ширше, людську сексуальність взагалі, яка відрізняється від здатності (органічної) до статевого біологічного розмноження. «Ерос» у Фройда означає кохання в розумінні греків і прагнення життя.

Наділяючи бажання новим статусом, він перетворює сім'ю на необхідність цивілізації, яка спирається, з одного боку, на «примушення до праці», а з другого — на силу кохання, при цьому така сила «вимагає, щоб чоловік не був позбавлений жінки — свого сексуального об'єкта, а жінка — тієї відокремленої від неї самої частини, якою була дитина. Ерос і Ананке [необхідність] стали, отже, батьками людської цивілізації, першим значним успіхом якої було те, що велика кількість істот змогла залишитися та жити спільно»[5].

Сім'я не лише визначається в такий спосіб як горнило сили, що є головною для цивілізації, а відповідно до тези про вбивство батька та примирення синів з його постаттю вона вважається необхідною для будь-якої форми суб'єктивного бунту: бунту дітей проти батьків, громадян проти держави, індивідів проти знеособлення. Примушуючи суб'єкта підкоритися законові інтеріоризованого роз'єднувального *логосу*, який є, отже, відірваним від патріархальної тиранії, сім'я надає йому дозвіл увійти в конфлікт з нею, тоді як її скасування могло б паралізувати сили опору, що їх вона викликає в ньому[6]. Ми віднаходимо в цьому принципі думку про те, що Едип має зробити себе реставратором влади, вину-

---

[5] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p.51.

[6] Усвідомлюючи важливість фройдівської глибинної думки, хоча водночас і критикуючи її, Теодор Адорно пише в 1944 р.: «Смерть сім'ї паралізує сили опору, які вона викликала. Колективістський порядок, що його підйом ми спостерігаємо, є лише карикатурою безкласового суспільства» (*Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* [Francfort, 1951], Paris, Payot, 2001, p.19).

ватим тираном і бунтівним сином. Усі ці три постаті необхідні для сімейного ладу.

Щодо сексуальності, надмірності якої нетерпимі для суспільства, вона, на думку Фройда, має спрямовуватися, а не гнобитися, оскільки свою владу вона може здійснювати лише двома суперечливими способами: з одного боку, як руйнівна сила, а з другого — як сублімована форма бажання.

Ані реставрації патріархальної тиранії, ані обернення патріархату на матріархат, ані виключення еросу, ані скасування сім'ї — таким був відповідно до тлумачного прочитання, якому можуть піддаватися його праці, напрям, обраний Фройдом, аби змусити світ визнати універсальність так званої Едипової структури спорідненості. Вона не лише претендує на фіксування несвідомої природи стосунків ненависті й любові між чоловіками й жінками, між матерями й батьками, між дітьми й батьками, між синами й дочками, а ще й фокусує вже розібраний старий патріархальний лад навколо питання бажання. Тільки прийняття суб'єктом реальності свого бажання дає змогу водночас включити ерос у норму, як злочинне, а отже, трагічне бажання та вилучити його з норми, коли він стає виразом злочинної або смертоносної насолоди[7].

Зрозуміло тепер, чому на Фройда нападали з однаковою силою як прихильники скасування сім'ї, так і консерватори, які дорікали йому за те, що він посягає на цивілізовану мораль і зводить почуття людини до її дітородних поривів. Перші дивилися на новий закон інтеріоризованого *логосу* як на продов-

---

[7] Позиція Фройда, отже, радикально суперечить позиції Сада.

ження патріархального ладу, тим більш авторитарного тому, що він ховався в злочинному сумлінні, тоді як другі вбачали в ньому принцип підриву будь-якої форми влади на користь дикої сексуалізації суспільства. Втім, Фройд був дуже далекий від цих двох позицій і підтверджував закон батька тільки для того, щоб увести до нього ідею, за якою він є єдиною умовою кохання (ерос).

Одним із небагатьох філософів, хто зумів кількома рядками висловити блискучий характер цього жесту, був Мішель Фуко. Пориваючи з теоріями спадковості-виродження[8], Фройд, на його думку, зібрав навколо питання бажання старий лад влади: «У цьому й полягає політична заслуга психоаналізу, — писав він, — або принаймні того, що є в ньому найпослідовнішого, — що він поставив під підозру (і це — від самого свого народження, тобто починаючи з моменту розриву з нейропсихіатрією дегенерації) все те, що необоротно розмножується в тих механізмах влади, які претендували на контроль над сексуальністю й порядкування нею в повсякденному житті. Звідси фройдівське зусилля (безперечно, як реакція на помітний підйом расизму, що спостерігався за тих часів) надати сексуальності як її принцип закон — закон шлюбу, заборони єдинокровних зв'язків, батька-суверена, — коротко кажучи, його

---

[8] Народжена з соціального дарвінізму доктрина спадковості-виродження стала основною опорою для всіх гілок знань наприкінці XIX ст. (психіатрія, антропологія, психологія, криміналістика, політична соціологія). Вона підпорядковувала аналіз патологічних явищ розглядові стигматів, які відкривають «вади» і «відхилення», наявні в суспільстві, в організмі чи в людській психіці, причому наслідком усього цього стає сповзання цивілізації до занепаду.

зусилля скликати навколо бажання весь цей старий лад влади. Саме завдяки цьому психоаналіз і опинився — за кількома винятками й у тому, що стосується найголовнішого — в теоретичній і практичній опозиції до фашизму»[9].

Цей зроблений Фройдом жест переносу відповідав глибинному рухові суспільства, яке прагнуло звільнити секс від тілесних і карних утисків, що були нав'язані йому в минулі століття, щоб перетворити вільного індивіда на хранителя своїх власних інтеріоризованих покарань. Місце соціально засуджуваної сексуальності, отже, заступала сексуальність допустима, але при цьому ще більш злочинна й гнана[10].

Заснований від самого свого народження на такій концепції сексуальності, психоаналіз став, отже, симптомом нездужання буржуазного суспільства, яке металося в пошуках постаті батька, і ліками від цього нездужання. Він сприяв виникненню всередині афективної сім'ї нових видів споріднення — так званої переробленої, або монопарентальної (неповної, лише з одним із батьків), сім'ї, — перетворюючись при цьому на активну рушійну потугу, яка пов'язувала емансипацію жінок, дітей (а згодом — гомосексуалістів) з бунтом синів проти батьків. Ось чому опорою йому були індустріалізація, ослаблення релігійних вірувань і дедалі глибше скорочення автократичної, теократичної, монархічної влади: «Психоаналіз, — писав Фройд, — відкрив нам тісний зв'язок між батьківським комплексом і вірою в Бога,

---

[9] Michel Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p.198.

[10] Як відомо, Фройд називає цю інтеріоризацію заборон «над-я».

показав нам, що особистий Бог є, в психологічному плані, не чим іншим, як батьком, піднесеним до хмар, і дає нам змогу щоденно бачити молодих людей, які втрачають віру, щойно в них розвалиться авторитет батька. Відтак саме в батьківському комплексові ми впізнаємо корені потреби в релігії»[11].

Чи сприяло XIX ст., як і два попередні, поступовій еротизації сексуальних стосунків, або, навпаки, воно сприяло їхньому придушенню? Це запитання ще й нині розділяє істориків[12]. Проте, як ми підкреслювали вище, ідея виставлення напоказ не виключає ідею придушення, і якщо Фройд зумів перенести в новий символічний лад колишню патріархальну зверхність, то саме тому, що залишався вірним традиції так званої авторитарної сім'ї[13]. Але він вбачав у ній також джерело майбутніх бунтів. І він не помилявся, тому що в XX ст. вона стала сенсом безперервного поділу між владою й свободою, між прив'язаністю й автономізацією, між придушенням інстинктів і пришестям бажання, між групою й індивідом, між покорою й конфліктом.

Усі ці види взаємодії показують, що еротизація сексуальності йшла поруч із внесенням у душевну сферу основоположних заборон, притаманних людським суспільствам. І якщо психоаналіз ґрунтується на ідеї про те, що бажання є водночас злочинним і необхідним людині, а сублімація інстинкту є умовою існування цивілізації, то це означає, що він не сприяє

---

[11] Sigmund Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), Paris, Gallimard, 1987, p.156.

[12] Див. Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident, op. cit.*, p.279-280.

[13] Такої, що вийшла з германського суспільства.

придушенню лібідо, а також вірі в його благотворний характер. Формулюючи цей принцип, Фройд випередив свій час, але відстав від своєї власної новації. Адже він вірив, що цивілізація ніколи не спроможеться безболісно розірвати зв'язки між сексуальним бажанням і дітонародженням: «Нинішня цивілізація, — писав він у 1930 р., — дає змогу ясно зрозуміти, що вона допускає статеві стосунки за єдиної умови, що вони базуються на нерозривному, укладеному раз і назавжди союзі чоловіка й жінки; що вона не терпить сексуальності як самостійного джерела насолоди й може визнати її тільки як спосіб розмноження, який до сьогодні нічим не змогли замінити»[14].

Отже, Фройд ігнорує силу розриву, яку він утворив, відмовляючись бачити, наскільки вона вже сприяє розподілові бажання й дітонародження, хоча й не ставить при цьому під загрозу цивілізацію. Адже, на його думку, справжня небезпека для культури полягає не в цьому роз'єднанні, а в безмежній силі людської жорстокості, що підтримується наукою й технікою.

У 1976 р. Мішель Фуко виступив на захист еротизації і проти придушення: «Довго, мовляв, ми його терпіли і нібито й сьогодні ще живемо під його, цього вікторіанського режиму, ґнітом. На гербі нашої сексуальності, такої стриманої, без'язикої й лицемірної, красується начебто він, пануючий ханжа. [...] Висунемо головну гіпотезу роботи. Суспільство, що формується в XVIII ст. — хоч як його називати:

---

[14] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation, op. cit.*, p.57. Щодо питання про розрив між сексуальним бажанням і дітонародженням, див. розділ 7 «Сила матерів».

буржуазним, капіталістичним або індустріальним, — не лише протипоставило сексові фундаментальну відмову його визнавати, але й пустило в хід цілий арсенал інструментів, щоб виробляти щодо нього істинні дискурси»[15].

І справді, якщо подивитися на еволюцію західних суспільств від кінця XIX ст. і до середини XX, то стане помітно, що всупереч твердженню Фуко ці два рухи — придушення і виставлення напоказ сексуальності — ніколи не виключають один одного. Відповідно Едипова модель, яка їх ураховує, а не протиставляє, є виразом нової організації сім'ї, породженої самим цивільним суспільством, яка спирається на три визначні явища: революцію афективності, яка дедалі більше вимагає, щоб буржуазний шлюб був пов'язаний з почуттям закоханості та розквітом жіночої й чоловічої сексуальності; надання першорядного місця дитині, чим «матерналізується» (*стає більш «материнським», турботливим*) сімейний осередок; систематичне застосування стихійної контрацепції, яка відділяє сексуальне бажання від дітонародження і породжує, отже, більш індивідуалістичну організацію сім'ї.

Наприкінці XIX ст. у більшості західних країн[16] на зміну шлюбам за домовленістю батьків[17] уже прийшли пізні шлюби — між двадцяти й двадцяти п'ятьма роками. Замість культу розбещеності, який колись був надбанням аристократії, і впливу релігії, яка відсилала суб'єкта до таємного зіткнення з са-

---

[15] Michel Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p.9 et 92.

[16] У Північній, Центральній і Західній Європі, а також у Новій Англії.

[17] Або шлюбам до досягнення статевої зрілості.

мим собою, прийшла в той період раціональна та волюнтаристська політика, що прагнула класифікувати поведінку людей і примусити кожного індивіда до правильної реалізації сексуальності. Вся термінологія психіатрії, психології та сексології народилася з цього широкого руху, який супроводжував просування суспільства до демократичної рівності.

Зростання значення цивільного шлюбу привело до вироблення цивілізованої моралі, набагато більше вираженої в пуританських і протестантських країнах, ніж у католицьких[18]. Заснована на монополізації почуттів матримоніальним інститутом, вона вимагала, щоб кохання та пристрасть, які колись були атрибутом коханців, відтепер стали притаманними подружжю[19]. Вона сприяла, отже, радикаль-

---

[18] Підпорядкована принципові *holy matrimony*, ця мораль звеличувала шлюбні узи. Ще в 1840 р. Алексис де Токвіль зазначав, що європейці й американці мають різні поняття провини в статевих стосунках: «У американців чистота поведінки в шлюбі та поважання шлюбної вірності обов'язкові як для чоловіка, так і для жінки, і звабник зазнає безчестя так само, як і його жертва» (*De la démocratie en Amérique* [1935], Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1986, p.574).

[19] Едвард Шортер називає цю революцію *romantic love* (in *La Naissance de la famille moderne, op. cit.*). Ален Корбен підкреслює, що вона також проявляється в зворотній формі, зокрема, у Франції в буржуазному явищі адюльтеру, який є не чим іншим, як створенням другої сім'ї поряд з першою (знаменита «подвійна сім'я» в Бальзака). Чоловіки поселяють своїх коханок у «мебльовані» кімнати, а їхні жінки дають вихід своїй еротиці з коханцями. Аналогічно чимало повій з багатих кварталів намагаються бути схожими на респектабельних жінок. Див. «La fascination de l'adultère», in *Amour et sexualité en Occident*, volume collectif, introduction de Georges Duby, Paris, Seuil, coll. «Points», 1991, p.133-139.

ному засудженню так званих стосунків перелюбства — мастурбації, содомізму, феляції тощо, а також усіх плотських стосунків поза шлюбом. Налякані силою сексуальної енергії — лихий вплив якої відкривався в конвульсіях істеричних жінок, — захисники протестантської етики розпочали на початку 1900-х рр. «хрестовий похід» проти її можливого «падіння». Аби бути корисним індустріальній сім'ї, лібідо мало бути спрямованим, десексуалізованим, розміреним або ще зорієнтованим на так звані види діяльності «з віддачею», такі як освіта чи економіка. Вважалося, що в випадку, коли воно вирвалося б з тенет кодифікації, воно загрожувало б суспільству знищенням різниці статей. Жінки тоді б трансформувалися в чоловіків, чоловіки — в жінок, а ненька-батьківщина — в будинок терпимості для збоченців і бісексуалів.

Аби уникнути апокаліпсису, треба було, щоб лібідо контролювалося всередині буржуазного шлюбного життя. Отже, забороні насолоди *поза шлюбом*, яка обов'язково призводила до абстиненції, симетрично відповідало прагнення боротися *в шлюбі* з фригідністю жінок і безсиллям чоловіків. Справжній цивілізований шлюб передбачав вимогу нормалізованої сексуальності, сконцентрованої як на статевому акті, так і на оргазмі й дітонародженні. На противагу цьому за межами шлюбних уз жодна нормальна сексуальність не мала права на існування[20].

Ця вікторіанська за духом програма могла призвести тільки до катастрофи. Тому проти неї ви-

---

[20] Ця програма, що підносила статеву абстиненцію чоловіків і жінок до шлюбу й засуджувала всілякі форми адюльтеру, була актуалізована 2002 р. президентом США, республіканцем Джорджем Бушем.

ступали в Європі й у Сполучених Штатах представники різних рухів за свободу: феміністки, анархісти, реформісти, ліберали, теоретики сексуальної революції та «вільного кохання», письменники, сексологи, лікарі. Найвідоміший з них, Генрі Гевлок Елліс, без вагань знущався з цієї програми, підносячи ерос і вітаючи очікувану утопію ідеалу терпимості й щастя. Щодо Фройда, який сам став її жертвою, оскільки змушений був утримуватися від плотських стосунків зі своєю майбутньою дружиною впродовж п'яти років заручин, то він звинувачував цю програму в «збільшенні кількості нервових хвороб у сучасному суспільстві» і протиставляв їй свою власну етичну концепцію добре розміреного лібідо[21].

Розквіт цієї цивілізованої моралі йшов рівнобіжно зі зміною відношення до протизапліднення. До кінця XVIII ст. демографічні коливання в Європі зазнавали мало змін, і народжуваність залишалася відносно стабільною порівняно з дорослою й дитячою смертністю. Попри те, що жінки всіх соціальних верств вдавалися до різних більш або менш ефективних методів протизапліднення, а аборти були поширеними, найчастіше для регулювання дітонародження використовували такі способи, як дітовбивство та відмова від дітей. Немає сумніву, що втрата дитини і, зокрема, сина тяжко переживалася бать-

---

[21] Sigmund Freud, «La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes» (1908), in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1970. Генрі Гевлок Елліс (1859—1939) — англійський лікар, письменник і сексолог. Як гомосексуаліст, він виступав проти моральних кодексів вікторіанської Англії і публікував свої праці в Сполучених Штатах, де користувався значним авторитетом. Був другом Фройда, незважаючи на незгоду в численних теоретичних питаннях.

ком і матір'ю. Але батьківська любов дуже добре зживалася з такими методами. Адже на дитину тоді дивилися перш за все як на *річ* батьків, як на предмет, що цілком підпорядкований їхній волі[22]. Тому треба було приректи її на смерть, як це сталося з Едипом при його народженні, оскільки він міг накликати небезпеку на сім'ю. І хоч як засуджувала такі дії церква, вона не змогла перешкодити їм[23].

Після революції, попервах у Франції, а згодом і в усій Європі впродовж XIX ст. спостерігалося значне зниження народжуваності, яке можна пояснити тільки глибокими змінами, що сталися в житті сімей. Той факт, що кохання отримало право на існування в інституті шлюбу, а дружина дістала право, якщо не на розквітлу, то принаймні на визнану сексуальність, означав, з одного боку, що чоловік мусив контролювати свої статеві стосунки або шляхом абстиненції, або шляхом *coitus interruptus* (перерваного акту), а з другого — що дитина припиняла бути річчю і ставала теж повноправним суб'єктом[24]. Як наслідок, розвинулося нове ставлення до немовля й до маляти.

Так, упродовж XIX ст. настанови, виголошені Руссо й усією філософією епохи Просвітництва, знайшли відгук у всіх верствах населення. Матерів

---

[22] Стосовно питання про виникнення материнського інстинкту див. Élisabeth Badinter, *L'Amour en plus*, Paris, Flammarion, 1980.

[23] Philippe Ariès, «La contraception autrefois», in *Amour et sexualité en Occident, op. cit.*, p.115-130.

[24] Зауважимо, що Фройд після періоду вимушеної абстиненції впродовж своїх довготривалих заручин свідомо вдався до неї й у сорокарічному віці як до контрацептивного засобу після народження своєї шостої й останньої дитини.

заохочували годувати дітей власним молоком, а не віддавати їх годувальницям, крім того, відмовилися від звички сповивати дитину, змушуючи її лежати в своїх екскрементах і позбавляючи її будь-якої свободи руху.

Застосування цих чоловічих способів контрацепції мало наслідком зниження народжуваності та кваліфікацію дітовбивства як злочин[25]. Діставши нову генеалогічну силу, дитина почала відтоді розглядатися в буржуазних сім'ях як внесок у передачу статку і як бажана істота, а не як така, що безконтрольно продукується конвеєрним способом. Звідси вийшов як противага зростаючий інтерес лікарів і сексологів кінця XIX ст. до дитячої сексуальності, до «дитини, що мастурбує»[26]: «Дитина народжується, щоб її любили й виховували, — пише Жан-Луї Фландрен, — відтак саме в усвідомленні своїх обов'язків з любові й виховання, саме навколо дитини утворилася сучасна сім'я як базовий осередок нашого суспільства. Ця фундаментальна сама по собі зміна пояснює також і демографічну революцію XIX ст.: саме тому, що сім'я засновувалася навколо дитини, саме тому, що подружжя відчувало себе в усіх своїх діях відповідальним за майбутнє дитини, воно «дійшло» до планування народжуваності»[27].

Така трансформація сексуальності та погляду, яким дивилися на жінку й дитину в сім'ї, призвела

---

[25] На зміну дітовбивству як способу контрацепції в XVIII ст. прийшла відмова від дитини, яку згодом психіатри почали розглядати як убивчу патологію.

[26] Термін, ужитий Фуко в *La Volonté de savoir, op. cit.*

[27] Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident, op. cit.*, p.144. Фландрен тут коментує працю Філіпа Ар'є *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960), Paris, Seuil, 1973.

до небаченого устрою шлюбних стосунків. Замість бути замкненою в своїй ролі дружини чи матері, жінка почала утверджувати свою індивідуальність мірою того, як доступ до насолоди відрізнявся від дітонародження. Щодо дитини, то вона опинилася у відмінній від батьківської ідентичності. Відтак владарювання батька могло здійснюватися тільки в межах визнаного між усіма поділу з поважанням місця кожного з партнерів, пов'язаних інститутом шлюбу. Фройд теоретично виклав цей перехід від дитини-об'єкта до дитини-суб'єкта, показавши, що для своїх батьків вона завжди залишається продовженням них самих. Відповідно смерть дитини раніше батьків дорівнює, на його думку, жахливій нарцисичній рані[28].

Символічний лад, що утворився від поступового роз'єднання сексу й дітонародження, спричинився, хоч як це парадоксально, до увічнення старих переконань щодо статевої різниці, згідно з якими роки «пестування» продовжують єднання з матір'ю, тоді як виховання ототожнюється з батьківським дресируванням, яке єдине здатне відірвати дитину від надмірної материнської м'якості. Але в той самий час він дедалі менше спирався на ідею про те, що такі переконання випливають з самої природи статевої різниці, як це стверджували філософи епохи Просвітництва[29].

---

[28] Sigmund Freud et Ludwig Binswanger, *Correspondance 1908—1938*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.255. Фройд на собі відчув цей стан після смерті його доньки Софії в 1920 р., за якою ще станеться й смерть онука.

[29] Це питання розглядається в розділі 6 «Жінки мають стать».

Цей новий символічний лад, утілюваний скаліченим патріархом і виразником якого вважав себе Фройд, виводячи з убивства батька сексуальну емансипацію сина й жінок, невдовзі фактично перетворився на цивілізаційний і світський принцип. Ось чому, прагнучи чимраз дужче не потрапити під вплив випадкових чинників еволюціонізму, його теоретики шукали його слідів у працях з антропології першої чверті XX ст., в яких перевага надавалася раціональному та порівняльному дослідженню спорідненості й відкидалася будь-яка сімейницька мораль. Як наслідок, цей новий символічний лад виявився водночас менш примусовим, аніж влада батька, від якої він походив, і більш суворим у своєму бажанні нав'язати суспільству свою легітимність. Він прислужився, отже, як для продовження, так і для розхитування старих звичаїв.

До 1970 р. він був виразником еволюції суспільства, яка закріпила занепад функції батька на користь поділеної влади обох батьків. Але надаючи цій владі характеру гегемонії, що був притаманний перше єдиній волі батька, він поклав край і патріархальній силі, яка його породила.

Визначні етапи цього послаблення добре відомі, зокрема, для Франції. Так, у 1935 р. було скасоване право покарання дітей батьками, як про це вже згадувалося. Трьома роками по тому батько втратив права чоловіка, хоча й зберіг повновладдя щодо дітей, а також право надавати чи не надавати дружині дозвіл працювати. Він став, отже, «головою сім'ї», якого республіканська держава поступово позбавляла його прероґатив.

За допомогою психоаналізу, психіатрії, педагогіки та психології сім'я стала предметом політики

регулювання, спрямованої на профілактику соціальних і психічних аномалій: психозів, інвалідності, злочинності, статевих відхилень тощо. Згодом почали популяризувати ідею «невиконання обов'язків батька», тобто відсутності батька в стані розлучення, коли дитина залишається з матір'ю. Почали теоретично розробляти поняття «стирання батьківської постаті», щоб характеризувати ситуації, коли батько визначався таким, що не здатний забезпечити реальну присутність біля своїх близьких з огляду на те, що він працює далеко від сімейного даху[30].

У 1950 рр. були запроваджені перші кампанії з обмеження народжуваності. Зі збільшенням тривалості життя поняття підліткового віку утвердилося як таке, що визначає проміжний етап між дитинством і дорослим віком. В подальшому поняття різних «віків» життя не припинятиме розгортатися, диференціюватися, диверсифікуватися[31].

Коли в 1955 р. Лакан модернізував і подав від свого імені середньовічну теорію номінації[32], стверджуючи, що ім'я батька вказувало на найзначуще батьківської функції, як запис у несвідоме символічного ладу, перші серологічні аналізи дали змогу здобути докази «не-батьківства». Ці результати звільняли, звісно, батька від обов'язку годувати не свою ди-

---

[30] Вислів «невиконання материнських обов'язків» уживався тільки стосовно покинутих дітей і дітей, вражених лікарняним синдромом. Див. Jenny Aubry, *Enfance abandonnée* (1953), Paris, Scarabée-Métailié, 1983.

[31] Див. Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale..., op. cit.*

[32] Про генезис цього поняття див. Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.

тину, але вони вперше в історії людства показували також, що ймовірним є радикальне роз'єднання між номінацією (іменуванням) і народженням дитини. Так місце великого авторитету слова заступила наука, щоб показати, що батько вже не є непевним, і на підтвердження цього наприкінці XX ст. прийдуть генетичні тести. Отже, був відкритий шлях тому, аби колишня ідентичність батька була розділена на два полюси: виробник сімені, з одного боку, і засновник номінативної функції, з другого[33].

Враженому в своїй плоті й у своїй душі, скаліченому патріархові цього нового символічного ладу залишається відтепер тільки можливість дарувати своє ім'я по батькові, щоб утвердити своє право на певне «назване» іменування. Але, з іншого боку, він не зможе більше ухилятися від пошуку доказів своєї функції плідника у випадку, коли б він не захотів визнавати свою дитину.

У 1970 р. з видаленням терміна «голова сім'ї» саме поняття влади батька остаточно було вилучене з законодавства. Відтепер батько поділяє з матір'ю владу над дитиною, а його колишні права після того, як вони за кілька десятиліть сильно похитнулися, виявилися практично зведеними нанівець. Сім'я стає тепер «співбатьківською» («копарентальною»), і термін «копарентальність» починає закріплюватися в ужитку[34]. П'ятьма роками по тому, коли були лега-

---

[33] Це питання розглядається в розділі 7 «Сила матерів».

[34] Закон Франції від 4 червня 1970 р. «Досвід показує, — підкреслює міністр юстиції Рене Плевен, — що треба захищати позашлюбних матерів від їхніх ефемерних партнерів, які згадують про своє батьківство і права, що їм їх надавали старі закони, лише для того, щоб загрожувати мате-

лізовані аборти, на той час уже дозволені в багатьох країнах Європи, жінки виривають з-під чоловічого володіння повний контроль над дітонародженням. Вони здійснюють цей акт, ще навіть не виборовши рівноправності в соціальних і політичних правах[35].

Як уже зазначалося, новонароджені суспільні науки — антропологія та соціологія — заходилися аналізувати й описувати цю нову організацію сім'ї, водночас відмовляючись від еволюціонізму та посилання на давні героїчні династії, щоб перетворити вивченні спорідненості на модель досліджень універсального характеру, здатну передбачувати майбутні соціальні трансформації.

У 1892 р. Еміль Дюркгайм виробляє концепцію подружньої сім'ї[36] способом, дуже далеким від фройдівської міфології «стадій» та їхньої психічної інтеріоризації. І проте висновки, що він їх робить на основі своїх спостережень, не чужі «Едиповому» підходу. Він показує, зокрема, що створення так званої осередкової сім'ї, яка має своїм корінням найцивілізованіші германські суспільства Європи, базується на скороченні колишньої патріархальної організації.

За його твердженням, сімейний інститут має тенденцію до зменшення мірою того, як розширю-

---

рям, що заберуть у них дитину, з якою ті зріднилися» (Blandine Grosjean, «La délicate parité parentale», *Libération*, 26 mars 2002). Про виникнення термінів «монопарентальний» і «гомопарентальний» див. розділ 8 «Сім'я майбутнього».

[35] Див. Luc-Henry Choquet et Élisabeth Zucker-Rouvillois, *Reconsidérer la famille*, Paris, Gallimard, 2001. Це питання розглядається в розділах 6 «Жінки мають стать» і 7 «Сім'я майбутнього».

[36] Émile Durkheim, «La famille conjugale», *L'Année sociologique*, 1892, p.35-49.

ються суспільні відносини й розвивається капіталізм, виводячи на світ індивідуалізм. Сучасна сім'я обмежується відтепер батьком, матір'ю, синами та їхніми нащадками, а також неповнолітніми та холостими дітьми[37]. У цій моделі батько зведений, за Дюркгаймом, до якоїсь абстракції, оскільки не він, а сім'я перебирає на себе розв'язання приватних конфліктів, виступаючи водночас основою для індивідуалізації суб'єктів і оплотом їхньої власної конечності. У разі, якщо вона не виконуватиме цю роль, суб'єкт може сприйняти себе як власну ціль і покінчити життя самогубством.

У 1898 р. Дюркгайм додає до цього опису соціологічне визначення спорідненості, відділеної від єдинокров'я. Оскільки єдинокров'я вийшло з первісної сім'ї, стверджує він, то воно ґрунтується на тотемізмі, а за ним стоїть первісна номінація. Адже емблема, успадкована від тотема, слугує основою для стосунків між членами одного клану, а це відділяє їх від приналежності, сконцентрованій на расі, крові чи спадкових зв'язках: «Навіть узяте саме по собі, народження не є достатнім *ipso facto* для того, щоб дитина стала невід'ємним членом домашнього суспільства; треба, щоб до цього ще додалися релігійні церемонії. Ідея єдинокров'я, отже, цілковито відсувається на другий план»[38].

Аналізуючи всі ці тлумачення сім'ї, від Фройда до Дюркгайма, розумієш, як психоаналіз, соціологія

---

[37] Сам не знаючи того, Дюркгайм описує сім'ю самого Фройда, яка складалася з його дружини, його невістки (незаміжньої), його дітей, одна з яких — Анна Фройд — залишиться незаміжньою і житиме разом із батьками.

[38] Émile Durkheim, «La prohibition de l'inceste et ses origines» (1898), in *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969.

та антропологія зуміли за допомогою відповідних концептів зайнятися перехідними процесами, що вже відбувалися в житті сімей. Усупереч принципам психології народів або наївного еволюціонізму, які — від Бональда до Ле Плея — дивилися на сім'ю як на органічне тіло, що його моральні кордони треба було будь-якою ціною зберегти, ці три дисципліни запропонували нове визначення символічного ладу, яке дозволило аналізувати занепад влади батька, не руйнуючи при цьому структуру, яка давала змогу зберігати її в дедалі абстрактнішій формі.

Таке приниження було неминучим явищем і мало наслідком перетворення сім'ї на афективну фортецю, замкнену на приватних інтересах. А оскільки шлюби з кохання з часом призводили до вичерпання бажання та до розчарування в сексі, стосунки між матір'ю й дитиною ставали першорядними мірою зростання кількості розлучень і змін складу батьків у сім'ї. Тож протягом усього XX ст. спостерігалася поступова «матерналізація»[39] осередкової сім'ї, яка виражалася для психоаналізу у відносному відході від класичного фройдизму на користь теорій Мелані Кляйн.

Тим часом у Відні Фройд вважав, що не можна дітей піддавати аналізові раніше, ніж у чотири роки, як не можна його здійснювати «напряму» без посередництва батьків, яке матиме захисну функцію: «Ми виходимо з тієї попередньої умови, що дитина є імпульсивною істотою, з крихким «я» і з «над-я», яке саме формується. У дорослого ми працюємо з уже

[39] За висловом Едварда Шортера у *Naissance de la famille moderne, op. cit.*, p.279.

закріпленим «я». Тож ми не вважаємо наш аналіз неточним, коли враховуємо в нашій техніці специфіку дитини, в якої під час аналізу «я» має підтримуватися проти всемогутнього імпульсного «це»[40].

Зі свого боку в Лондоні Мелані Кляйн пропонувала знищити бар'єри, які заважали психоаналітикові прямо дістатися до несвідомого в дитини. Захист, про який говорив Фройд, їй здавався оманою.

Поза межами цих технічних міркувань, які в 1925 р. дали життя новій методиці психоаналізу дітей, ясно видно, що, коли Фройд прагнув розкрити дитину, витіснену в дорослому, Мелані Кляйн через інтерес до джерел психозів і до архаїчних стосунків з матір'ю вивчала в дитині те, що було *вже витіснене* в ній: немовля. Починаючи з 1950-х рр., аналіз дітей повсюдно проводився радше за методикою Кляйн, ніж за методикою Фройда. І навіть попри те, що батьків ніколи не виключали з цього лікування, батько вже не займав місце посланця дитячого слова.

Як об'єкт усіх уявних проекцій, від найненависніших до найбільш фузійних, мати, в кляйнівському розумінні, більше не мала жодної антропологічної реальності. Хоч яким об'єктом вона була — добрим чи поганим, вона суб'єктивно сприймалася як місце несвідомих фантазмів і як джерело руйнування.

Мелані Кляйн доводила, що під виглядом найбільшої нормальності афективна сім'я приховує всередині найжахливіші муки та найзгубніші таємниці. Психічна патологія показувала, якою є норма в осе-

---

[40] «Lettres de Sigmund Freud à Joan Riviere (1921—1939)», подані Атолом Г'юґом у праці: *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, 6, 1993, p.429-481.

рді стосунків між матір'ю та дитиною, якими прагнулося скасувати роз'єднувальну функцію батька. Треба було дочекатися клінічних результатів Дональда Вудса Віннікота щодо «достатньо доброї матері» (*good-enough mother*) і щодо «звичайно люблячої матері» (*ordinary devoted mother*), щоб виправити надміри цих маніхейських розбіжностей, які призводили до викривленого або психотичного бачення стосунків спорідненості[41].

Віннікот фактично відновлював рівновагу між обома полюсами материнського і батьківського, підкреслюючи, що батько «необхідний, щоб надавати матері моральну підтримку, щоб підтримувати її авторитет, аби бути втіленням закону й порядку, що їх мати вводить у життя дитини»[42]. У цьому відношенні він теж був представником матерналістської концепції сім'ї, згідно з якою дитина стала *Його Величністю Малюком* («His Majesty Baby»), а батько — опорою материнського авторитету. При цьому він відкидав маніхеїзм усемогутності — доброї чи поганої — «інтерналізованого» материнського, надаючи перевагу ідеї поділу символічного авторитету.

У межах цієї схеми, яка вплинула на всі західні суспільства, дитина — під кутом зору свого зв'язку з матір'ю — почала посідати центральне місце, що колись належало Богові-Отцю. Тож, з огляду на свою всемогутність, вона успадкувала порушений образ батьківської влади, який неначе розчинявся в небутті зростаючої матерналізації.

---

[41] Donald Woods Winnicott, *Le Bébé et sa mère*, Paris, Payot, 1992.

[42] Donald Woods Winnicott, «Le père» (1944), in *L'Enfant et sa famille*, Paris, Payot, 1989, p.119.

У 1938 р., у той час, коли Фройд узявся за Мойсея, щоб довести, що монотеїзм зобов'язаний своєю силою встановленню закону батька після витісненого зі свідомості вбивства, Лакан опублікував блискучу працю, в якій узагальнив стан західної сім'ї напередодні війни. Він висловлював у ній клінічні міркування щодо едипового комплексу чи психопатології стосунків між батьками й дітьми поруч із аналізом різних теорій психоаналізу, антропології та соціології, що допомагали зрозуміти статус і еволюцію сім'ї[43].

Об'єднуючи думки Бональда з Аристотелем і Дюркгаймом, Лакан ураховував ідеї Кляйн, щоб намалювати похмуру картину сучасної осередкової сім'ї. Але при цьому він спирався також і на німецького біолога Якоба фон Уекскула, який здійснив революційний переворот у дослідженні поведінки тварин і людей, показавши, що приналежність до певного середовища має сприйматися як інтеріоризація цього середовища в пережите кожного виду. Звідси думка про те, що закріплення суб'єкта в певному середовищі має визначатися не як договір між вільним індивідом і суспільством, а як відносини залежності між середовищем та індивідом, який сам визначається специфічними діями з інтеріоризації елементів цього середовища.

Таке запозичення дало змогу Лаканові наголосити, що сім'я організована згідно з *імаго*, комплек-

---

[43] Jacques Lacan, «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu» (1938), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.23-85. Я вже коментувала цю працю і пояснювала її витоки. Див. Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie...*, *op. cit.* Тут я використовую деякі зі своїх тверджень і доповнюю їх.

сом несвідомих уявлень, позначених обома полюсами батьківського і материнського. Поза межами цієї приналежності, яка характеризує, на його думку, суспільну органічність сім'ї, жодна гуманізація індивіда не можлива.

На перший погляд, Лакан бачив сім'ю як органічне ціле й без вагань картав занепад батьківського імаго, який був таким характерним, як йому здавалося, для катастрофічного стану європейського суспільства напередодні війни. І проте, на відміну від теоретиків контрреволюції, він заперечував, що відновлення батьківського всевладдя може розв'язати проблему. Він також відмовлявся вбачати в сім'ї головний чинник увічнення раси, території чи спадковості. Колишня зверхність батька була втрачена назавжди — у цьому він був переконаний, — і будь-які плани реставрації могли закінчитися тільки фарсом, карикатурою, чимось штучним. Вдаючись до термінології, близької Бональдові чи навіть Моррасу, Лакан аналізує феномен сім'ї в манері Дюркгайма та сучасної антропології[44]. На його

---

[44] У цьому, всупереч тому, що стверджують деякі автори, Лакан ніколи не був послідовником Морраса чи адептом консервативної або католицької концепції сім'ї. Див. Michel Tort, «Homophobies psychanalytiques», *Le Monde*, 15 octobre 1999; «Quelques conséquences de la différence «psychanalytique» des sexes», *Les Temps modernes*, 609, juin-juillet-août 2000; Didier Éribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, coll. «Histoire de la pensée», 2001, зокрема, розділи, присвячені «гомофобії» Лакана, і розділ під назвою «Щоб покінчити з Жаком Лаканом». Я давала відповідь цим критикам у бесіді з Франсуа Пом'є: «Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle», *Cliniques méditerranéennes*, 65, février-mars 2002, p.7-34.

думку, сім'ю слід розглядати під критичним оком розуму. Від такого підходу — і тільки від нього — залежить можливість увести в «органічне ціле» суб'єктивну свідомість, яка може від нього відірватися.

Лакан, отже, засвоїв урок Фройда. Переоцінка батька для нього могла бути лише символічною. Спираючись на Анрі Берґсона[45], який у 1932 р. протиставив моралі *прагнення* мораль *обов'язку*, він бачив у відсуванні матері вбік конкретну форму першочергового обов'язку або *закритої моралі*. Виразом цього був комплекс відлучення дитини, тому що він відновлює у формі «імаго материнських грудей» перерваний живильний зв'язок. Існування цього імаго, вважав він, домінує над усім людським життям як заклик до ностальгії за всім. Воно пояснює в жінки постійність почуття материнства. Але коли це імаго не сублімується, щоб забезпечити суспільний зв'язок, воно стає смертельним. З цього випливає апетит смерті, який може виражатися в суб'єкта в самогубній поведінці.

З діаметрально протилежного напряму Лакан розташовував функцію прагнення та розкриття з боку батька, чия влада відбивалася в едиповому комплексі, оскільки він створює трикутник, який відділяє дитину від матері.

Горнило злочину, божевілля, неврозу — сім'я була, отже, в його розумінні, найгіршою з структур порівняно з усіма іншими: «Сім'ї, я вас ненавиджу, тому що не можу вас не любити», — таким могло би

---

[45] Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2000.

бути його гасло. Тож він віддавав шану Фройду: «Найвища випадковість генія не може, очевидно, сама пояснити, чому саме у Відні — тодішньому центрі держави, яка була *melting-pot* (плавильним тиглем) найрізноманітніших форм сім'ї, від найархаїчніших до найрозвиненіших, від агнатичних груп слов'янських селян до найменших форм міщанської сім'ї та до найбільш занепадницьких форм нестабільного подружжя, не рахуючи феодального чи дріб'язкового патерналізму — син єврейського патріархату вигадав едипів комплекс. Хай там як, але саме форми неврозу, що домінували наприкінці минулого століття, показали, що вони тісно залежать від умов сім'ї»[46].

Здіймаючи вгору прадавнього герба батька, перетвореного самим рухом історії на неспроможного патріарха, Лакан ставив питання щодо доцільності фройдівського прочитання «Едипа» Софокла. Очевидно, що з 1938 р. він починає читати навиворіт — або інакше — міф і трагедію. І несподівано він заявляє, що «мужній протест жінки» — це найвищий наслідок створення едипового комплексу. Але замість зробити зі Сфінги заступника батька, і з його усунення — провісника бажання матері, він бачив у цьому скоріше «картину звільнення від матріархальних тираній і занепад ритуалу вбивства царя»[47]. Він також підкреслював, що в тому кроці, який Фройд зробив від верховенства символічного ладу в

---

[46] Jacques Lacan, «Les complexes familiaux...», *op. cit.*, p.61.

[47] Jacques Lacan, «Lex complexes familiaux...», *op. cit.*, p.58.

напрямку до Едипа, ховається жахливий зворотний аспект: «затемнення жіночого начала під чоловічим ідеалом, живим знаком якого впродовж віків цієї культури слугує завдяки своїй таємниці, Непорочна Діва»[48].

Тема «непорочної різниці» як парадигма жіночої насолоди, чужорідної владі символічного ладу, повторюватиметься впродовж усього розгортання думки Лакана. Вона приведе його врешті-решт до докорінного перегляду прочитання грецьких трагедій. Лакан віддасть перевагу не тому Едипові, що був фіванським царем і тираном надміру, а Едипові в Колоні — похмурому старому, в якого відібрали владу й позбавили атрибутів батьківства. Аналогічно щодо наступного покоління, то він обере Антигону — в його очах містичну героїню смертоносного шляху — між двома смертями, а не Електру чи Ореста. І зрештою, Гамлет для нього буде не винуватим сином, а героєм трагедії неможливого, бранцем мертвого батька — привиду — і матері, що прищепила йому справжню відразу до жіночого[49].

Таке, майже садівське, зображення містичної непорочності, що виходить з-під контролю роз'єднувального *логосу*, показувало, як сильно прагнув Лакан відділити жіноче від материнського і зрозуміти його місце. У цьому відношенні можна припустити,

---

[48] *Ibid.*, p.84.

[49] Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre VII: *L'Éthique de la psychanalyse* (1959—1960), Paris, Seuil, 1986; *Le Séminaire*, livre VI: *Le Désir et son interprétation* (1958—1959), inédit; *Le Séminaire*, livre XX: *Encore* (1972—1973), Paris, Seuil, 1975.

що якщо Фройд відповів новою концепцією символічного ладу на страх, що виник наприкінці століття стосовно стирання статевої різниці, то Лакан продовжив цей його рух, вирішивши помірятися силами з вторгненням реальності цієї різниці. Він повторить це тоді, коли жінки прагнутимуть утвердити свою статеву різницю, по війні, головною ознакою якої було бажання винищити людський рід.

6

Жінки мають стать

Відомі різні способи висвітлення відношень домінування, рівності чи нерівності між чоловіками й жінками. Якщо подивитися під кутом зору тіла, то чоловік і жінка є біологічними істотами, і від їхньої анатомічної різниці залежить їхній соціальний стан. Рід — або статева ідентичність — визначається, отже, виходячи з цієї різниці[1]. Але якщо надати більше значення родові, а не біологічній різниці, то ми робимо її значення відносним і підкреслюємо іншу різницю між чоловіками й жінками, так звану культурну, або ідентифікуючу, різницю, яка визначається місцем, яке вони посідають у суспільстві. У першому випадку людство ділять на два полюси зі статевими

[1] Слово «рід» походить від латинського *genus* і використовується зазвичай для позначення якоїсь категорії, класу, групи чи сім'ї, які мають однакові ознаки приналежності. У багатьох сучасних працях називають «статтю» те, що відноситься до тіла, що має статеві ознаки (самця чи самки), а «родом» — те, що стосується статевого значення тіла в суспільстві (чоловічість або жіночість). Див. Joan Scott, «Genre: une catégorie utile d'analyse historique», *Les Cahiers du GRIF*, 37-38, printemps 1988, p.125-153.

ознаками — чоловіки, з одного боку, жінки, з другого, а в другому — множать до нескінченності соціальні й ідентифікуючі відмінності, твердячи, що з біологічної точки зору чоловіки й жінки входять до категорії єдиного роду зі статевими ознаками, оскільки, з огляду на те, що й ті, й ті мають статеві органи, статева різниця важить менше — стосовно суспільства, — ніж інші відмінності, такі як, приміром, колір шкіри, класова приналежність, звичаї, вік, так зване етнічне походження чи роль, яку обирають, аби грати її перед собі подібними.

Безперечно, найцікавіший опис моделі єдиної статі залишив Аристотель. За його словами, першим союзом, необхідним для ладу природи, є союз самця і самки. Сім'я чоловіка має верховну силу, адже в ньому міститься «начало форми», тоді як жіноче сім'я не має такої сили, оскільки воно є лише «матерією, яка набирає форму». І коли Аристотель пояснює, що самець — це «істота, яка зароджує в іншому, а самка — істота, яка зароджує в собі», він хоче цим сказати, що тільки сперма зароджує й породжує дитину, яка буде схожа на нього. Виходячи з цього, чоловік керує, жінка підкоряється, а сім'я організована за монархічним принципом. За умови, однак, що вона інтегрована в місто. Адже тільки місто — мається на увазі грецьке місто — живе за монархічним принципом, на відміну від варварського світу, що складається з сіл — справжнього нашарування сімей.

Місто, хоча й виникло перше за сім'ю, але складається з *сімей* і поділене на три категорії людей: чоловік, який є хазяїном, чоловіком і батьком; жінка, яка є дружиною й матір'ю; раб, який є «річчю хазяїна» і який не має «мислячої частки душі, при-

тамапної суспільній тварині». Отже, жінка, хоча вона й нижча за чоловіка, визначається, як і він, своєю статевою ідентичністю — своїм родом — тоді як раб, що є продовженням тяглової скотини, визначається перш за все як «власність певної людини», тобто як людська істота, яка «не споріднюється сама з собою». Немає значення, відтак, чи є він або ні істотою зі статевими ознаками, оскільки він не існує політично.

Вища за раба й нижча за чоловіка, жінка подібна до нього як істота зі статевими ознаками, але вона відрізняється від нього, тому що вона близька до тваринності й, отже, може стати небезпечною для міста. Вона протистоїть чоловікові через те, що «пасивна», тоді як він є «активним», і це робить її «інвертованим чоловіком», про що свідчить розташування її органів: матка є еквівалентом пеніса[2].

Цю так звану одностатеву модель, за якою жінка вважається точною зворотною копією чоловіка, підхопить Ґален[3], хоча він і вніс до неї чимало змін. На його думку, матка є мошонкою, вульва — крайньою плоттю, яєчники — тестикулами, піхва — пенісом. Під таким кутом зору запліднення є результатом дії чоловічого сімені, яке «згортає» менструальну кров жінки, як це робиться з сиром.

Якщо вважати, що анатомічна стать має першість перед родом, то єдність розривається й людство поділяється на дві непорушні категорії: чоловіків і жінок. Інші відмінності при цьому ігноруються або

---

[2] Aristote, *Politique*, vol.I, *op. cit.*, p.24.

[3] Клавдій Ґален (131—201) — видатний грецький лікар і філософ, коментатор Платона й автор праці про пристрасті й помилки душі.

скасовуються. Відтак можливі три схеми. Або статева різниця розглядається як взаємодоповнюваність і жінка стає *alter ego* чоловіка, поділяючи з ним плотську насолоду та суспільну роль; або вона применшується, і жінку відносять до якогось виду зоологічного типу: монстр, гермафродит, лесбіянка, повія; або ж її ідеалізують, і жінка стає гетерогенним «додатком» символічного ладу: божевільною, містичною, непорочною. У першій схемі жіночість жінки завжди асоціюється з материнством, тоді як у двох інших материнське й жіноче відділені одне від одного, а жінка стає нездатною здійснювати свою дітонароджувальну функцію, якою її наділили природа й культура.

Із цих різних уявлень жіночості було виведено різні типи становища жінок у суспільстві: влада, підкорення, взаємодоповнення чи виключення. Хоч якими були зиґзаґи думки, пов'язані з тим, що першість надавалася статі або родові, в них завжди помітний слід змін, що їх зазнавала сім'я впродовж століть[4].

Отже, сексуальність жінок виринула в усій своїй потузі попервах із занепаду божественної могутності батька та з її переносу до дедалі абстрактнішого символічного ладу, а згодом з матерналізації сім'ї. Спираючись водночас на стать і на рід, жіноче бажання, якого так сильно боялися, спромоглося, отже, вирватися мірою того, як чоловіки втрачали панування над тілом жінок. З остаточним оволодінням

---

[4] Див. Françoise Collin, Évelyne Pisier et Eleni Varikas, *Les Femmes, de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

жінками всіма процесами дітонародження вони отримали наприкінці XX ст. грізну силу. Вони набули тоді можливість ставати матір'ю без бажання чоловіків. Звідси — інший розлад сім'ї внаслідок виникнення нового фантазму щодо скасування різниці й поколінь.

В опублікованій 1990 р. праці Томас Лакер[5] стверджує, що ніколи поняття роду й статі цілком не збігалися й не йшли одне за одним у лінійному вимірі. Однак модель єдності була радше домінуючою аж до XVIII ст. Чоловіки й жінки класифікувалися тоді за їхнім ступенем метафізичної досконалості, при цьому панівне становище весь час належало чоловічій моделі, ототожнюваній з нейтральним символічним ладом — одностатевим і божественного походження. Рід видавався, отже, непорушним, подібно до ієрархії космосу.

У подальшому, навпаки, почали наголошувати на моделі статевої різниці з її різноманітними варіаціями мірою того, як робилися біологічні відкриття. Місце, що його посідали рід і стать, виявилося тоді предметом безперервного конфлікту не лише між чоловіками й жінками, а й з-посеред науковців, які намагалися пояснити зв'язок між ними.

З антропологічної точки зору людські суспільства можна поділити на дві категорії залежно від того, як вони розуміють стосунки між соціальною статтю (рід) і статтю біологічною (стать). Кожній категорії відповідає своя схема, залежно від того, чи те й те сплітаються й охоплюють одне одного або рід

---

[5] Thomas Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident* (1990), Paris, Gallimard, 1992, traduction de Michel Gautier.

переважає над статтю (чи ще стать заперечується або вважається неістотною)[6].

Першу — найпоширенішу — категорію складають суспільства, які поєднали принципи науки з принципами раціонального вивчення людської поведінки. Ці суспільства концептуалізують стосунки між чоловіками й жінками, чи то враховуючи і культуру, і біологічну природу індивідів, чи то надаючи перевагу одній із цих складових. До цього слід додати — якщо погодитися з ідеями Фройда, — врахування психічного виміру сексуальності, яка переходить за межі роду й статі, вводячи до них екзистенціальну складову з трагічною суттю.

До другої категорії відносять суспільства, для яких біологічна приналежність важить мало порівняно з суспільною роллю, яка надається чи яку відіграють індивіди, чиї чоловічі й жіночі місця є взаємозамінними. В деяких із таких суспільств — дуже рідких і часто ієрархізованих, войовничих і полігамних — чоловіки можуть інколи одружуватися з хлопчиками, коли не вистачає жінок, і тоді хлопчики надають їм «жіночі» послуги.

Починаючи з 1970 р. у деяких американських університетах набула значного розмаху так звана постмодерністська переоцінка західного статевого питання, причому наголос робиться не на моделі роду й статі, що вони описуються антропологією — чи стихійно застосовані ходою історії, — а на спекулятивну думку, за якою біологічна стать — це величи-

---

[6] Я користуюся тут з певними змінами дуже цікавими тезами Ніколь-Клод Матьє, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté Femmes, 1991.

на людської поведінки, так само «побудована», як і рід.

Під цим кутом зору теоретична розробка стосунків між чоловіками й жінками полягає в тому, щоб перетворити суспільну стать (або *гендер*) на «колоніального» виконавця влади одного роду над іншим. Звідси випливає класифікація з багатьма відмінностями, в якій змішуються сексуальна орієнтація і «етнічна» приналежність: гетеросексуали (чоловіки, жінки, чорношкірі, білі, метиси, латиноамериканці тощо), гомосексуалісти (геї й лесбіянки, чорношкірі, білі тощо), транссексуали (чоловіки, жінки, геї, лесбіянки, чорношкірі, білі, метиси тощо). Ґрунтуючись на перенесенні класової боротьби в боротьбу статей, цей аналіз має те позитивне, що вдихає свіжий вітер у дослідження підвалин людської сексуальності. Але в ньому присутні й ті недоліки, що він до краю денатуралізує статеву різницю, включає сексуальне бажання в рід і розчиняє одиничне в множинному. Як наслідок, у ньому надається перевага тій думці, що сексуальність сама по собі — біологічна, психічна, соціальна — є, як і перше, вираженням несвідомої сили ідентифікуючого або генеалогічного типу.

У 1990 р. із цих тез народилася *queer theory*[7], тобто така концепція сексуальності, яка відкидає одночасно біологічну стать і стать соціальну, до того ж кожна людина може в будь-який час обрати стан тієї чи тієї статі, її одяг, її поведінку, її фантазми, її маячню. Звідси твердження, що найбільш «нечисті»

---

[7] *Queer* означає «дивний». Цей термін вживався попервах як образа щодо гомосексуалістів, а згодом був узятий на озброєння й науковцями.

види статевої поведінки, такі як номадизм, порнографія, фетишизм, скопофілія, мають таку ж саму антропологічну основу, як і найкласичніша гетеросексуальність. З-поміж сотень захоплюючих досліджень, що здійснюються вже понад двадцять років, праці Джудит Батлер[8] відіграли роль чинника, який показав наявність надзвичайно гострої ідентифікаційної кризи американського суспільства кінця XX ст. у його такому особливому ставленні до сексуальності. Вони сприяли зміні уяви про сексуальність на Заході, висвітивши, зокрема, «збочений і поліморфний» характер «постмодернової» сексуальної ідентичності, яка краще почувається в метаморфозах Нарциса, ніж у Едиповій трагедії.

Ця суперечка між родом і статтю звела ще в XVII ст. прихильників примату універсальності з адептами примату різниці. На думку перших, тільки універсальність роз'єднувального *логосу*, в якому змішуються рід і стать, дає змогу зробити рівними умови. На думку других, навпаки, тільки ствердження різниці, якою стать відділяється від роду, може сприяти поліпшенню стану індивідуальних свобод.

---

[8] Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990), New York, Routledge, 1999. Гарний виклад цієї праці дає Didier Éribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, coll. «Histoire de la pensée», 1999. Див. також Stéphane Nadaud, *Homoparentalité, une nouvelle chance pour la famille?*, Paris, Fayard, 2002. З питання так званої гомопарентальної сім'ї див. розділ 8 «Сім'я майбутнього».

У своїй знаменитій праці 1673 р. «Про рівність обох статей» Франсуа Пулен де ля Бар вирішив застосувати метод картезіанського сумніву[9] до упередження про нерівність. Становище, в яке були поставлені жінки, він вважав скандалом духу, а першим упередженням, від якого мало звільнитися людство, була думка про уявну зверхність чоловіків над жінками.

Користуючись власними спостереженнями та історичними розвідками, він доводив, що класичні аргументи на підтримку тези про неповноцінність жінок не мають під собою жодного підґрунтя. Так званому природному визначенню жінки він протиставляє поняття статевої різниці, яка походить зовсім не від природи, а від суспільного існування: «Мозок жінок, — підкреслював він, — подібний до мозку чоловіків, оскільки вони чують, як і ми, вухами, бачать очима й відчувають смак язиком». Аби перебороти ієрархічну систему, обстоювану суспільством, і відчуження жінок, які погоджувалися на такі принципи, Пулен де ля Бар запропонував революційну програму: відкрити для жінок *усі* шляхи суспільної кар'єри, від теології до граматики, а про здійснення влади, як військової, так і державної, годі й казати: «Особисто мене жінка в шоломі здивувала б не більше, ніж жінка з короною на голові. Вона могла б очолювати військову раду, як і раду держави. Самій навчати своїх солдатів, виводити армію на битву, ділити її на кілька частин так само, як вона б розважалася, дивлячись, як це робить хтось інший.

---

[9] François Poulain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes* (1673), Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1984, p.60.

Воєнне мистецтво нічим не вище за інші, на які здатні жінки, хіба що воно тяжче, створює більше галасу й лиха»[10].

У XVIII ст. в осерді ідеалів епохи Просвітництва зіткнулися дві течії. Перша з них, що походила від давньої теорії темпераментів, підтримувала існування «іншої жіночої незмінної природи». Вона спиралася на позицію, що її висловив Жан-Жак Руссо в п'ятій частині «Еміля» й у «Новій Елоїзі». Ламаючи християнський погляд, Руссо стверджував, що жінка є першорядною моделлю людського. Але забувши свій природний стан, вона стала істотою штучною, фальшивою, світською. Щоб регенерувати себе, їй потрібно було, отже, навчитися жити згідно зі своїм справжнім походженням. Регенерація мала набути форми повернення до тієї мови, коли ще не існувало слів і думки, яка прирівнювалася до певної фізіологічної суті жіночості. З цієї точки зору, жінка могла б нарешті знову стати істотою тілесною, з інстинктами, почуттями, слабкою в сенсі своїх органів і нездатною до логіки розуму.

Стаття «Жінка» в «Енциклопедії» свідчить про змістовність цього підходу. Так, жінка визначається своєю маткою, м'якістю й вологістю. Як істота, що легко наражається на неясні хвороби, вона порівнюється з дитиною, а текстура її органів характеризується вродженою слабкістю, меншим розміром кісток, ніж у чоловіка, більш вузькою грудною кліткою та стегнами, що розхитуються, аби віднайти центр ваги. Ці факти доводять, стверджував автор статті, що доля жінки полягає в тому, щоб народжувати ді-

---

[10] François Poulain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes* (1673), *op. cit.*, p.82.

тей, а не займатися будь-якою професійною чи інтелектуальною діяльністю.

Цьому кредо протистояла інша течія філософії Просвітництва, представлена Антуаном де Карита маркізом де Кондорсе. Як універсаліст і прихильник примату роду над статтю, він визначав стан жінки природним правом, яке ставить суб'єктів під владу однакового закону, незалежно від їхньої анатомії. Жінка є невід'ємною часткою людства, а отже, має вважатися, так само як і чоловік, розумною істотою. Тож їй слід надавати такі самі права, що й ті, що надаються представникові іншої статі: цивільні й політичні. Виходячи з цього Кондорсе виступав за встановлення такого права, яке зрівняло б людей перед законом, остерігаючись посилань на природу, завжди здатну послугуватися основою для нерівності. Й якщо, казав він, часто здається, що жінки стоять нижче за чоловіків, то це пов'язане з історичними обставинами, які тримають їх у стані покори голові сім'ї, позбавляючи їх освіти[11].

Тривалий рух за емансипацію жінок розпочався наприкінці XVIII ст. завдяки фемінізмові, який боротьбу за рівноправ'я обох статей поєднував із революційними планами перетворення суспільства.

Англійський філософ ліберальної спрямованості та теоретик індивідуалізму Джон Стюарт Мілл пристав до ідей політичного егалітаризму під іншим кутом зору, ніж французькі мислителі. У 1851 р. він видав під власним ім'ям першу працю на захист емансипації жінок, яку написала його подруга Гар-

---

[11] Див. Condorcet, Prudhomme, Guyomar..., *Paroles d'hommes (1790—1793)*, укладач Élisabeth Badinter, Paris, POL, 1989; Élisabeth Badinter et Robert Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988.

рієт Гарді Тейлор разом із ним. Після її смерті він боровся за надання жінкам права участі у виборах, а в 1869 р. в іншій праці, присвяченій закабаленню жінок[12], він порівнює їхнє становище з феодальним або колоніальним поневоленням і пише навіть про «ґвалтування в сім'ї», що його мовчазними й безсилими жертвами вони є. На його погляд, закріпачення жінок корениться у варварстві чоловіків, яке залишилося від прадавньої системи панування та продовжувало існувати в буржуазній сім'ї. Щоб подолати це лихо, він виступав за право на розлучення, за рівний доступ чоловіків і жінок до освіти та вільний вибір праці. Але, додавав він, якщо жінки обирають шлюб, то вони мусять погодитися на розподіл праці, за яким згідно зі звичаєм чоловік заробляє на життя, а жінка керує хатньою роботою. Цим своїм твердженням він суперечив Гаррієт Тейлор, яка вважала, що сучасна жінка повинна мати змогу в шлюбі брати участь у створенні доходів подружжя та замість місця «служниці посісти місце партнера».

Надаючи перевагу родові над статтю, Мілл зовсім не переймався проблемами статевої різниці, адже, на його думку, взаємодоповнюваність жіночого й чоловічого стану є головною умовою прогресу суспільства й сім'ї.

Зроблений ним наголос на «ґвалтуванні в сім'ї» мав неабияке значення. Адже, якщо не рахувати внутрішнього насильства, що воно притаманне шлюбові, яке базується на обов'язку обох партнерів виконувати статеві стосунки, ґвалтування, яке чинять переважно чоловіки, вражає перш за все жінок

---

[12] John Stuart Mill, *De l'assujettissement des femmes* (1869), Paris, Infrarouge, 1992.

і дітей. Жорстко засуджуване в старому суспільстві, воно тоді вважалося викликом монаршій владі. «Насильство» над жінками було посяганням на короля, вважали тоді, й руйнувало сім'ї. Тому воно мало каратися смертю та тривалими тортурами.

Проте це засудження лишалося відносним і не стосувалося самого принципу цього явища. Адже, проникаючи силою в жіноче тіло, ґвалтівник визнавався винним, головне, в тому, що посягнув на чоловічу й батьківську владу, а не в тому, що посягнув на тіло самої жінки. Звідси й відповідна шкала покарань: зґвалтувати незайману дівчину — майбутню дружину й матір, на яку очікує шлюб, вважалося набагато серйознішим злочином, ніж примусити до стосунків повію, куртизанку чи бездомну жінку. Тільки з докорінною зміною ситуації наприкінці XIX ст. і, зокрема, з дедалі твердішим визнанням сексуальних злочинів щодо дітей за ґвалтування жінок почали засуджувати більш беззастережно[13].

На початку XX ст. усі емансипаційні течії злилися в одну, коли фемінізм зорганізувався в політичний рух і коли, з огляду на занепад влади батька, Фройд висунув теорію людської сексуальності, здатну підірвати давню натуралістичну й антинатуралістичну міфологію жіночості.

Однак у період між двома війнами жіночий рух віддалився від ідеалу рівності й перетворився на більш радикальний фемінізм, який уже не визнавав

---

[13] Про еволюцію статевих злочинів див. чудове дослідження: Georges Vigarello, *Histoire du viol, XVe—XXe siècle*, Paris, Seuil, 1998. Цю думку наведено в манері, в якій Ягве говорить Мойсею про заборону кровозмішення: «Наготи дружини батька твого не відкривай; це нагота батька твого» (Біблія. Старий Заповіт, Левіт), XVIII, 1-9.

за попередню умову задоволення своїх вимог здійснення соціальної революції, як це було перше[14]. Спираючись радше на політичний реформізм і на праці з антропології та соціології, фемінізм виносив на порядок денний дебати про статеву різницю — питання, яке Фройд цілковито переглянув ще починаючи з 1905 р.

Запозичуючи свої моделі з дарвінівської біології, Фройд обстоював тезу статевого монізму і чоловічої суті лібідо людей. За такого погляду на єдине лібідо, який спирався на сексуальні теорії, вигадані дітьми[15], він показував, що в дитячій стадії дівчинка не знає про існування піхви, а на клітор дивиться як на орган, подібний до пеніса. Тому в неї виникає враження, буцімто вона має кастрований орган. Відповідно до цієї асиметрії, що створюється навколо єдиного полюса уяви, комплекс кастрації будується в різний спосіб для кожної статі. Доля кожної з них є відмінною від фактичної уяви, пов'язаної з анатомічною різницею. По досягненні статевої зрілості дівчинка усвідомлює наявність піхви й тоді відкидає свою кліторну сексуальність, у той час як хлопчик убачає мету для своєї сексуальності в проникненні в тіло. Але коли він помічає, що дівчинка не схожа на нього, він пояснює відсутність в неї пеніса як загрозу кастрації для нього самого. В подальшому він віддаляється від матері й обирає об'єкт такої ж самої статі.

Сексуальність дівчинки будується навколо фа-

---

[14] Див. Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français du Moyen Age à nos jours*, Paris, Des Femmes, 1977.

[15] Див. Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, 1987.

ліцизму: вона хоче бути хлопчиком і бажає мати дитину від батька. На відміну від хлопчика, вона має віддалитися від об'єкта однакової з нею статі, від матері, в бік об'єкта іншої статі. Для обох статей прив'язаність до матері є першорядним елементом.

Стає зрозумілим, що стверджуючи принцип статевого монізму, а отже, фалоцентризму, який відповідає приматові, що він його надає роз'єднувальному символічному ладові, Фройд вважає за помилкову будь-яку натуралістичну аргументацію. На його думку, не існує ні материнського інстинкту, ні жіночої породи. Тож і фаліцизм розглядається як нейтральна інстанція, спільна для обох статей.

Існування єдиного лібідо не виключає бісексуальності. Під фройдівським кутом зору, дійсно, жоден суб'єкт не є носієм суто чоловічої або жіночої специфічності, що виражається в констатуванні того, що в несвідомих уявленнях суб'єкта, хоч ким би він був — чоловіком або жінкою, анатомічної різниці не існує. Отже, бісексуальність, яка є вінцем такої моністської структури лібідо, поширюється на обидві статі. Потяг однієї статі до іншої не лише не пояснюється взаємодоповнюваністю, але до того ж бісексуальність нищить саму думку про можливість такої структури. Звідси — два типи гомосексуалізму: жіночий, коли дівчинка залишається прив'язаною до матері такою мірою, що й партнера обирає собі тієї ж самої статі, і чоловічий, коли хлопчик робить подібний вибір, ідучи аж до заперечення материнської кастрації.

Інакше кажучи, на думку Фройда, подвійність є вже такою, що вписана в єдність, і сексуальному потягові немає потреби в статевій відмінності, оскільки він однаковий для обох статей. І чоловік, і жін-

ка кохають і відчувають бажання за однаковими пристрастями. Не відмовляючись від думки, що рід відображає стать, і навпаки, Фройд уводить новацію до цієї класифікації, своєрідного третього члена, а саме психічну сексуальність, що базується на існуванні несвідомого. Він робить із людини — чоловіка й жінки — суб'єкта з бажанням, і цей порядок бажання полягає ані в соціальному, ані в біологічному.

Ці ідеї Фройда заперечувалися з 1920-х рр. кляйнівцями, які критикували — і справедливо — екстравагантну фройдівську гіпотезу щодо відсутності в дівчинки відчуття піхви. Поняттю єдиного лібідо вони протипоставили дуалістську концепцію[16].

У певному розумінні теорія єдиного лібідо була близька до юридичної теорії Кондорсе. За століття до віденського вченого французький філософ хотів показати, що сферу жіночого слід мислити як невід'ємну частину людського універсального. Для Фройда, дійсно, наявність анатомічної різниці статей не означає переважання жіночої природи, близької до тваринності, оскільки ця горезвісна різниця, відсутня в несвідомому, свідчить суб'єктові про структурну суперечність між психічним і анатомічним порядком. Своєю теорією монізму й незбігання між психологічним і анатомічним Фройд приєднується до ідеалів філософії Просвітництва.

Тепер можна зрозуміти, чому, з погляду Фройда й у більш загальному плані з погляду психоаналізу, питання статевої різниці можна розглядати ли-

---

[16] Документи цієї історичної дискусії видані французькою під назвою *Féminité mascarade*, Paris, Seuil, 1994. Див. також Sigmund Freud, *La vie sexuelle, op. cit.*; Helene Deutsch, *Psychanalyse des fonctions sexuelles de la femme*, Paris, PUF, 1994.

ше з огляду на екзистенціальне пережите. Річ у тім, що порядок бажання, в розумінні Фройда, є гетерогенним стосовно статі й роду. Через це він руйнує звичні категорії антропології та соціології. Можна коротко зазначити, що він вдихає в них первісні міфи та явно застарілі легенди про героїчні чи повалені династії. Адже для психоаналізу сім'я, незалежно від її еволюції та структур, до яких вона прив'язана, завжди буде *історією* сім'ї, сімейною *ареною*, подібною до Лабдакідів, шекспірівських героїв чи братів Карамазових. Сім'я, у розумінні Фройда, виводить на кін чоловіків, жінок і дітей, які діють несвідомо як трагічні й злочинні персонажі. Народжені проклятими, вони бажають один одного, мордують один одного чи вбивають один одного і досягають спокути лише ціною сублімації своїх поривів.

Стосовно жінки взагалі та жіночої сексуальності зокрема Фройд завжди ставив запитання. Запитуючи себе: «Чого жадає жінка?», і дивлячись на жіночу сексуальність як на «чорний континент»[17], він обстоював взаємодоповнюваність єдності, чоловічої за суттю, і різниці, жіночої за своєю суттю. На його думку, і справді, сфера чоловічого асоціювалася з активним бажанням домінування, кохання, завоювання, садизму чи перетворення інших і самого себе, тоді як полюс жіночого характеризувався пасивністю, потребою бути коханою, тенденцією до покори та мазохізму.

Наскільки «чоловічість» була пов'язана, для нього, з інтеріоризованим *логосом*, настільки потрібно було й витягнути на світ жіночість: «Відкриття

---

[17] Sigmund Freud, *La Question de l'analyse profane* (1926), Paris, Gallimard, 1985.

попередньої доедипової фази в дівчинки, — писав Фройд у 1931 р., — спричиняється до подиву, який можна порівняти в іншій сфері з відкриттям міноської та мікенської культур, що передували грецькій»[18]. Жінка, у фройдівському розумінні, може, отже, порівнюватися з Грецією до Софокла, з планами цивілізації до появи цивілізації[19]. Щодо статевої різниці, то вона зводиться до суперечності між роз'єднувальним *логосом* і архаїчністю, що розбухає. Звідси знаменитий вислів: «Доля — це анатомія».

Фройд двічі згадував його в різних ситуаціях[20] — у 1912-му і 1924 р., причому цей вислів відносився до розмов Наполеона з Ґете в Ерфурті 2 жовтня 1808 р. Французький імператор говорив тоді про трагедії долі, які він засуджував. На його думку, вони належали до більш похмурої епохи: «Що значить для нас нині доля, — казав він. — Доля — це політика»[21].

Говорячи таким чином про античну Грецію, Наполеон проганяв трагедію лише для того, щоб стверджувати, що Французька революція завершилася. Але хіба не був він сам творцем цього великого сутінку? Хіба ж не відмовився він сам бути Бонапар-

---

[18] Sigmund Freud, «Sur la sexualité féminine» (1931), in *La vie sexuelle, op. cit.*, p.140; *Œuvres complètes*, vol.XIX, Paris, PUF, 1995, p.10.

[19] Див. Paul Laurent Assoun, *Freud et la femme*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

[20] Sigmund Freud, «Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse (Contribution à la psychologie amoureuse II)» (1912), in *Œuvres complètes*, vol.XI, Paris, PUF, 1998, p.126-154; «La disparition du complexe d'Œdipe» (1924), in *Œuvres complètes*, vol.XVII, Paris, PUF, 1992, p.27-33.

[21] Johann Wolfgang von Goethe, *Écrits autobiographiques 1789—1815*, édition établie par Jacques Le Rider, Paris, Bartillat, 2001, p.516.

том? Хіба не скинув він з себе пістряве рам'я античності, в яке вбралися актори Конвенту задля того, щоб здійснити своє славетне призначення? Коли ж старе суспільство повалилося, трагічне висловлювалося вже не в смертельній битві між богами й людьми на тлі пророцтв оракулів, а в політичних діях, за допомогою яких сама людина, заступаючи богів і монархів, прибирала до рук своє життя й життя народів. Відтак трагічне втекло з театру й вийшло на вулицю. Воно увійшло до свідомості солдата імперії, що стояв віч-на-віч з власною смертю, на полях битв нової Європи.

Наполеон, на якого вже очікував період смеркання, обтяжений нещасним сумлінням, відмовлявся від того, щоб шлях його долі накреслювали мовчазні оракул й холодні статуї[22].

Усі філософські системи XIX ст. вийшли, як і французький імператор, з великого театру революції й усі вони — включно з фройдівською системою — побудовані на кшталт трагедії. Тож Фройд не міг не знати, що, запозичуючи в Наполеона, яким він так захоплювався, його знамениту фразу про долю, він трансформував у сучасну драматургію велике питання статевої різниці. Отже, за Фройдом, доля — це не політика, а анатомія.

Щоправда, слід було б домовитися щодо значення цього формулювання. Аж ніяк не роблячи з жінки «чоловіка навпаки» або «чоловіка, що не вдався», Фройд стверджує, що анатомія є лише вихідною точкою нового погляду на статеву різницю, яка прирікає чоловіків і жінок стикатися — кожного зі свого

---

[22] Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (1807), Paris, Aubier, 1991. Див. також George Steiner, *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986.

боку — з ідеалізацією чи з приниженням іншого, до того ж ніколи не досягаючи фактичної повноти. Статева сцена поширюється, отже, на сцену світу, а війна народів слугує моделлю для війни статей. Нова смертельна битва свідомостей та ідентичностей має, отже, на меті самі репродуктивні органи, включаючи й мову насолоди[23].

Найдивнішим є те, що цей підхід оживляв старі теологічні суперечки щодо генезису жіночого оргазму. На думку Фройда, щоб досягти повної статевої зрілості, жінка має відмовитися від кліторної насолоди, замінивши її вагінальною. Від цього переходу від одного органу до іншого залежить її розквіт у шлюбі й у суспільстві.

Як виникла така екстравагантна думка? Відповідь досить проста. Для Фройда мова йде про те, щоб надати статеве обґрунтування соціальній організації відмінностей між чоловіками й жінками. І для цього йому потрібно взяти за вихідну точку певний біологічний субстрат.

Спираючись на міфологію переходу від клітора до піхви, Фройд, отже, доповнює свою картину сім'ї. До символічного ладу він додає лад архаїчний, модель якого навіює йому ефеська богиня Діана[24], справжня *magna mater*, яка безнастанно вмирала й відроджувалася від епохи іонійської колонізації до християнської ери. Якщо закон батька тримається на роз'єднувальному *логосі*, то закон матері призначений для передачі життя і смерті.

---

[23] Див. Georges Eid (éd.), *L'Intimité ou la Guerre des sexes. Le couple d'hier à demain*, Paris, L'Harmattan, 2001.

[24] Sigmund Freud, «Grande est la Diane des Éphésiens» (1912), in *Œuvres complètes*, vol.XI, *op. cit.*, p.49-55. Назву праці взято з поеми Ґете.

Така архаїчність жіночого пов'язана не стільки з еруптивним матріархатом, за Бахофеном, скільки з християнською традицією. Інакше кажучи, материнський лад у розумінні Фройда бере початок від релігії сина, а отже, від християнства, а батьківський порядок — від релігії батька, тобто іудаїзму: «Як сказано в цьому Євангелії [від Іоанна], Ісус на хресті вигукнув, вказуючи своєму улюбленому учневі на Марію: «Ось твоя мати», і з цієї миті Іоанн забрав Марію з собою. Тож якщо Іоанн подався до Ефеса, то й Марія прибула туди разом із ним. У Ефесі поруч із церквою апостола була зведена перша базиліка на честь нового божества християн, відома вже з IV ст. Місто знову мало свою велику богиню, і, крім її імені, мало що змінилося в цьому»[25].

Моногамна, нуклеарна, обмежена, афективна Едипова сім'я, відтворена Фройдом, є також і спадкоємицею трьох культур Заходу: грецької, за своєю структурою, єврейської та християнської згідно з місцем, яке в ній надається батькові й матері. Водночас як така, що дає життя, подруга чи руйнівниця, жінка, за Фройдом, завжди лишається матір'ю — на життя й на смерть. Через свої неминучі стосунки з жінкою чоловік завжди бачить у неї три образи матері: власне матір при його народженні, коханку, яку він обирає згодом за образом першої, й, зрештою, матір-землю, яка знову приймає його в своє лоно[26].

---

[25] Sigmund Freud, «Grande est la Diane des Éphésiens», *op. cit.*, p.52.

[26] *Id.*, «Le motif du choix des coffrets» (1913), in *L'Inquiétante Étrangeté et autres textes*, Paris, Gallimard, 1985, p.81.

Богиня життя, богиня кохання, богиня смерті — жінка у формі матері виключається Фройдом з первісної сцени вбивства батька, яке сталося через неї. До речі, саме під цим кутом зору вона може стати дружиною сина в моногамній Едиповій сім'ї, хоча й за умови, що відмовиться від надмірностей істеричної сексуальності, тобто від цього пекельного клітора як джерела містики чи марення. Вінцем цієї відмови стає чоловіча доля. Адже, щоб бути цивілізованим і задовольняти жінку, фройдівський чоловік мусить контролювати дику сексуальність, успадковану ним від батька зграї, і відкинути полігамію, кровозмішення, ґвалтування. Він має примиритися з занепадом своєї колишньої сили.

Жінка необхідна цивілізації, і вона є єдиною істотою, здатною вселити в чоловіка сам принцип кохання та змусити його розірвати братовбивчі зв'язки, за допомогою яких він завжди вів небезпечні битви проти культури, проти демократії, проти самого себе: «Любов до жінки, — писав Фройд у 1912 р., — розриває масові зв'язки, притаманні расі, поділові на нації та класовій структуризації суспільства, і вона, отже, здійснює культурно важливі дії»[27].

Оскільки жінки створені для кохання, то Фройд зовсім не заохочує їх до занять професійною діяльністю, до боротьби за своє рівноправ'я чи до того, щоб конкурувати з чоловіками в сфері мистецтва й у досягненні справжніх височин духу. Краще, вважає він, не виводити їх за межі шляхетного мистецтва, яке самі вони й започаткували, — плетіння

---

[27] Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), in *Œuvres complètes*, vol.XVI, Paris, PUF, 1991, p.81.

та ткацтва, якщо брати за основу «виготовлення лобкового руна»[28].

Чи здогадувався творець істеричної жінки й єдиного лібідо, великий визволитель сексу, про якого відомо, що його весь час підозрювали в бажанні принизити дітей, дружин, матерів і дівчат, що його красивий виступ на захист шлюбної сім'ї та материнської любові колись зможе суперечити майбутній реальності становища жінки?

Можливо, якщо вірити листові, написаному в 1883 р. Марті Бернайс, своїй майбутній дружині, дорікнувши їй за те, що вона надто пильно цікавиться знаменитою працею Джона Стюарта Мілла, яку він сам і переклав на прохання Теодора Комперца[29], він намалював ідилічну й захоплюючу картину свого майбутнього подружнього життя. Але в свої двадцять дев'ять років він подавав себе також і як людину минулого, яка тримається за старі звичаї: «Так само немислимо прагнути залучати жінок до боротьби за життя на кшталт чоловіків. Чи не доведеться мені, приміром, вбачати в моїй ніжній і делі-

---

[28] Sigmund Freud, «La féminité», *La Vie sexuelle, op. cit.* Див. також Sarah Kofman, *L'Énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1983. Див. також у Віктора Гюго про Козетту: «Доглядати, вбирати, прикрашати, одягати, роздягати, знову вдягати, навчати, трішки лаяти [...] у цьому все майбутнє жінки. Дівчинка без ляльки майже так само нещасна й так само цілковито неможлива, як жінка без дітей» (*Les Misérables, op. cit.*, p.321).

[29] Теодор Комперц (1832—1912) — австрійський письменник, автор відомої праці про мислителів Греції, видавець німецькою творів Джона Стюарта Мілла. У 1876 р. доручив Фройдові переклад кількох есей Мілла, в тому числі двох праць про жінок, праці про Платона і праці про соціалізм.

катній любій суперницю? У цьому разі я врешті-решт скажу їй [...], що я її кохаю й роблю все, щоб звільнити її від цього суперництва, і що надаю їй як виключну царину мирне життя мого сімейного вогнища. Не виключено, що нове виховання притамує делікатні якості жінки, її потребу в захисті, яка зовсім не заважає її перемогам, аби вона мала змогу заробляти собі на життя, як чоловіки [...]. Я гадаю, що всі зміни в законодавстві й у вихованні завершаться провалом через те, що [...] природа вирішує долю жінки, наділяючи її вродою, чарівністю й добротою. Ні, в цьому питанні я дотримуюся старого напряму думок [...]. Закон і звичай повинні надавати жінці багато прав, яких її було позбавлено, але її становище залишиться таким, яким воно було завжди: становищем створіння, яке обожнюють у молодості, і жінки, яку люблять у добу її зрілості»[30].

Отже, Фройд повторює класичні думки про статеву різницю і походження дітонародження. Але всупереч прихильникам домінування чоловіків він відкидає будь-який підхід до статі й до сім'ї, який ґрунтувався б на принципі нерівності між чоловіками й жінками.

Виходячи з думки, що жінки передають життя і смерть, а чоловіки втілюють роз'єднувальний *логос*, успадковуючи при цьому насильство батьків, від якого вони мають відмовитися, Фройд набагато краще розуміє бунт синів проти батьків, ніж бунт дочок проти батьків і матерів або бунт синів проти матерів. Бунт дочок проти матерів видається йому результатом гіркого усвідомлення, що вони не наро-

---

[30] Sigmund Freud, *Correspondance 1873—1939* (Londres, 1960), Paris, Gallimard, 1967, p.87.

дилися чоловіками, а бунт проти батьків, на його думку, викликаний істеричним неврозом. Щодо бунту синів проти матерів, то він залишається для нього *terra incognita*[31].

Стосовно жінок віденської буржуазії, які привели його до створення психоаналізу, він подавав себе з найкращого боку, виявляючи до них співчуття і терпимість. Але в 1900 р. він не зміг прислухатися до страждань вісімнадцятирічної Іди Бауер, яку експлуатувала сім'я, що не заслуговувала на жодну поблажливість.

Історію цієї родинної драми міг би створити Артур Шнітцлер. Перебуваючи за кілька років до кінця століття в Мерано, Філіп Бауер, слабка та лицемірна людина, зрадив свою дружину Катарину, тупоумну й обмежену міщанку, з Пепіною — дружиною свого знайомого Ганса Зеленки. Від ревнощів той вирішив помститися на дочці свого суперника Іді, якій тоді було тринадцять з половиною років. Він почав ходити за нею слідом, якось поцілував її та спробував зґвалтувати.

Дівчинка страшенно налякалася, дала йому ляпас, а потім розказала все матері, щоб та повідомила батька. Батько тоді накинувся на чоловіка своєї коханки, але той усе заперечував. Прагнучи зберегти свій зв'язок з коханкою, Філіп Бауер вилаяв дочку, сказавши, що вона все вигадала. Щодо Пепіни, то вона використовувала дівчинку, щоб підтримувати запал свого коханця. Вона розказала їй про

[31] У цьому слід, безперечно, вбачати наслідки того, що Фройда обожнювала його мати й узагалі всі жінки його родини.

«статеві речі», дала почитати еротичну книгу, а потім почала обзивати її брехухою.

Іда виявилася жертвою цієї складної інтриги, і в неї з'явилися численні хворобливі симптоми: конвульсії, мігрені, нав'язливий кашель, утрата голосу, депресія, пориви до самогубства. Вона навідалася до Фройда, який свого часу лікував її батька від сифілісу. Лікування тривало одинадцять тижнів і завершилося тим, що пацієнтка раптом пішла.

Відкинувши інсинуації Філіпа Бауера, Фройд почав прямо говорити з Ідою про питання сексуальності, яке на той час було головним у його дослідженнях. Розтлумачуючи два сни, він пояснив дівчині, що в дитинстві вона займалася мастурбацією, що вона несвідомо бажала свого звабника, а він став замінником батька, до якого вона відчувала інцестний потяг. Фройд викладав, отже, «правду», що була неприйнятною для його пацієнтки. Йому знадобиться понад двадцять років, щоб визнати свою помилку, хоча він і не зрозумів, що істерію Іди можна було розглядати інакше, ніж як марний бунт проти батьків. Він не лише захищав дві ненависні фігури батьків, а ще й не визнавав спільництва жінок, які зробили з дівчинки жертву удаваної нормальності сімейного ладу, проти якого невдовзі повстануть інші жінки[32].

---

[32] Фройд описав випадок з Ідою Бауер під назвою «Дора» і подав його як прототип лікування психоаналізом істеричної жінки. Див. «Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)» (1905), in *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p.1-91. Найкращий коментар подано в праці: Patrick Mahony, *Dora s'en va. Violence dans la psychanalyse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.

Перша світова війна точилася під знаком великої агонії центральних імперій, що ніяк не могли позбутися решток патріархального феодалізму, який усе ще не міг сконати. Війна націй з націями, вона стала бойнею для синів, батьків і братів. Жінки бачили її здаля, часто крізь призму листів, які надходили з фронту й, безперечно, не могли відобразити ані жаху траншейного життя, ані миті, коли життя зухвало переривалося випадковим снарядом. Матері, дочки, сестри навчилися обходитися без чоловіків, забираючи їх разом з їхніми стражданнями з госпіталю або відвозячи їхні останки на цвинтар. Змушені працювати, щоб вижити, вони звільнилися від найпринизливіших ознак чоловічого панування, які забороняли їм прилучатися до життя міста. Живучи самі серед собі подібних, вони народили тоді дітей майбутнього покоління, які знали свого батька тільки якусь мить і зазвичай дізнавалися про нього зі сліз матері, що вдягала траур.

Через двадцять років війна знову прийде до них.

Друга світова війна втягнула в битву жінок. Цього разу вони вже не обмежувалися тим, що дивилися, як гинуть їхні чоловіки, або заміняли їх у тилу. У партизанських загонах і в лавах регулярної армії, пасивні чи мовчазні, вони воювали пером, зброєю чи мовчанкою удаваної покори. Так вони продемонстрували рішучість, яка доти була набутком чоловіків. Принаймні так вважалося.

Та війна далеко не обмежувалася боями з гарматами й багнетами, а стала спробою знищення людського роду. Адже нападаючи на єврея в його сутності в ім'я виникнення обраної раси, прикраше-

ної блискучими емблемами маскарадних вождів, нацизм прагнув знищити не ворога чи солдата, не вождя чи націю, не батька, сина чи брата, а все людство в цілому, яке він називав недолюдством: жінок і чоловіків, старих і дітей, цивільне населення, інвалідів, хворих, божевільних, не таких, як усі, «інших».

Це прагнення знищувати супроводжувалося бажанням сфабрикувати «арійську» структуру сім'ї, ототожнювану з ідеалом раси, начебто очищеної від будь-яких плям[33]. Прагнучи регенерування зі свого боку, вішистський режим реставрував цінності патерналоцентристської мужності, заснованої на найархаїчніших символах контрреволюційної Франції. «Праця, сім'я, вітчизна» — таким було гасло, що дозволило «Національній революції» проводити політику збільшення народжуваності, яка заохочувала доносити на «вбивць невинних»[34], і водночас реалізовувати програму прихильників євгеніки через виступи Алексиса Кареля[35], що пропонував поліпшити якість людського роду шляхом виміру його потенціалу або виключення «дефективних дітей». У 1943 р., у той час, як рух «Школа батьків» поширював нові виховні теорії на основі психоаналізу, після короткого судового процесу за аборт було страчено на гільйотині Марі-Луїзу Жиро.

---

[33] Цю практику, започатковану Гіммлером 12 грудня 1935 р., назвали *Lebensborn*.

[34] Так називали прихильників абортів.

[35] Алексис Карель (1873—1944) — ліонський хірург і автор бестселеру віталістського й езотеричного спрямування — *L'Homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1935. За побажанням уряду Віші створив у 1941 р. Фонд вивчення проблем людини. Усунений з посади після визволення Франції. Уникнув трибуналу з огляду на вік і хворобу.

У всіх кінцях світу, від Освенцима до Хіросими, війна розгорталася під знаком діалектики приналежності й виключення, і жінки відчули її як наближення нового світу, який спонукав їх брати у власні руки майбутнє свого стану: «Про те, що не однаково, ким бути, євреєм чи арійцем, я тепер уже знала, — напише Симона де Бовуар у 1944 р., — але я не помічала, що існує жіночий стан. Раптом я почала зустрічати велику кількість жінок, яким було вже за сорок і які, зважаючи на різноманітність своїх можливостей та якостей, усі пережили однакове становище: вони існували як «відносні істоти»[36].

Коли Симона де Бовуар видала в червні 1949 р. свою працю «Друга стать», вона не знала, що ця книга, зробивши довгий обхід Північноамериканським континентом, започаткує новий спосіб ставити питання про різницю статей. Вона була настільки несвідома цього, що тільки в 1968 р. відкриє для себе цей фемінізм роду й статі, що його великою натхненницею вона стала завдяки тій вступній книзі[37].

Уперше в історії, та ще в той час, коли жінки у Франції щойно домоглися права голосу, жінка — письменник і філософ прокладала зв'язок між різними теоріями жіночої сексуальності, породженими з перегляду доктрини Фройда та боротьбою за емансипацію. Бовуар і дійсно цитувала основні праці з психоаналізу. Але поза тим її книга була також і величезним критичним коментарем до всіх теорій сек-

---

[36] Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge* (1960), Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1991, p.654.

[37] Більшість праць американських авторів про рід і стать, які тут згадувалися, взяли за вихідну точку книгу Симони де Бовуар.

суальності, які були вироблені чоловіками з метою увічнити своє панування над тілом жінок.

Одразу по виході книги «Друга стать» здійнявся великий галас. Не через її зміст, позначений неабиякою ерудицією, а тому, що вона була написана жінкою і ставила догори ногами погляд людства на секс і тіло жінок. Жінка розповідала чоловікам і жінкам про таємницю жіночої сексуальності, яка коштувала покарання Тирезію. Бовуар досліджувала сексуальність жінок у всіх її формах, ураховуючи не лише біологічну, соціальну та психічну реальність статевої діяльності, але також і міфи, якими створювалася різниця, до яких вона додавала певний підхід до приватного життя. Як і Фройдові, на якого було спрямовано безліч образ, коли він насмілився заявити про дитячу сексуальність, їй довелося випробувати на собі вибух ненависті: «фригідна», «німфоманка», «лесбіянка» — кричали їй. Франсуа Моріак написав навіть співробітникові видавництва «Temps modernes»: «Від вашої хазяйки я все тепер знаю про піхву»[38].

Не надто цитуючи Мелані Кляйн і не розуміючи до кінця внутрішню суперечку між нащадками Фройда, Бовуар дорікала психоаналітикам за те, що вони калькували жіночу долю з ледь-ледь зміненої долі чоловіків. Вона стверджувала існування *другої статі*: «Жінкою не народжуються, а стають»[39]. У ній чітко висловлюється діалектика буття і суб'єктивності, яку феноменологія Гуссерля й згодом Гайдеґґера

---

[38] Див. Josyane Savigneau, «Simone de Beauvoir et le deuxième sexe», *Le Monde*, 5 février 1985.

[39] Цю фразу наведено в розділі «Дитинство» другої частини «Другої статі». Див. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol.II, Paris, Gallimard, 1949, p.13.

піднесла до її апогею. Так само, як для Сартра антисемітизм не був єврейською проблемою, Бовуар жіноче питання було справою не лише жінок, а й суспільства чоловіків, єдиного, на її думку, винного в цілковитому їхньому підкоренні чоловічим ідеалам. Цією своєю фразою вона, власне, давала відповідь на знаменитий вислів Фройда, запозичений ним у Наполеона. Доля, пише вона, — це, по суті, *не* анатомія, позаяк стать жінок — це справа політична...

То правда, що Бовуар вирізняла жіночу сексуальність, як це робить, приміром, американська культуралістична школа від Рут Бенедикт до Марґарет Мід: кожна культура має свій психологічний тип, кожна група — свою ідентичність, кожна меншина — свою модель (*pattern*). Отже, всяке суспільство є лише сумою своїх різних спільнот: дітей, євреїв, жінок, темношкірих тощо.

Однак вона надавала екзистенціального характеру цій різниці: жіноче, на її погляд, залишається вічним становленням, яке не вкорінюється ні в соціальне, ні в несвідоме, ні в біологічне, а *будується* в діалектичний спосіб у пережитому суб'єкта, в його свідомості. Жінка — це *Інше*, інше, ніж чоловік, відчужене в образі, що його чоловіче суспільство відбиває їй самій. У цьому плані Бовуар заперечувала наявність фройдівського несвідомого. Вона не лише вважала його біологічною інстанцією, яка стримує свободу людини, але й надавала йому універсального значення, яке, на її думку, виключає *різницю* жінок.

«Друга стать» не відкидала поняття ідентифікуючої побудови і поняття символічної структури. Але вона розміщала побудову жіночої ідентичності в культурі, а не в природі, йдучи аж до заперечення важливості біологічної різниці статей. Відповідно

вона мислила цю побудову залежно від чистого зв'язку відмінності.

У той час Бовуар брала до уваги також і питання про дуальність природи й культури, що його поставив Клод Леві-Стросс у праці «Елементарні структури спорідненості», яку було опубліковано тоді ж і щодо якої вона виступила з похвальним коментарем. Застосовуючи структуральний метод, Леві-Стросс по-новому висвітлював питання універсальності заборони інцесту, яке так сильно розділило англійських і американських етнологів після опублікування Фройдом у 1912 р. його «Тотема й табу». Він показував, що цією забороною здійснювався перехід від природи до культури, залишаючи за природою її формальний характер, а за культурою — її норми в межах явищ, які не залежать від неї перш за все[40].

Виступаючи як теоретик екзистенціального пережитого жінок і жіночості, Бовуар використовувала також свої спогади та власний любовний досвід. Так, вона писала «Другу стать» у час, коли для неї самої починалося нове сексуальне життя в її зв'язку з Нельсоном Олґреном. До речі, цей чоловік відіграв визначальну роль у становленні її думки. Він не лише познайомив її з американською літературою, зокрема з життям чорношкірих жінок, але й змусив її відчути страждання пристрасті, сексу та кохання.

«Для жінки, — казала Бовуар, — кохання є цілковитим підкоренням господареві»[41]. Тож ця незалежна жінка описувала ситуації, які були, як вида-

---

[40] Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*

[41] *Le Deuxième Sexe*, vol.II, *op. cit.*, p.547.

ється, цілковито чужими для неї самої. Вона писала про відчуження жінок від чоловічого патріархального ладу, від біологічного ладу, хоча сама вільно обирала свою долю. Як відомо, Бовуар жодного разу не відмовилася від свого кохання до Сартра — її вчителя філософії, для якого вона була водночас матір'ю, сестрою й подругою, і вона не захотіла побратися з чоловіком, якого бажала, але чиї літературні успіхи зовсім не ідеалізувала.

У своєму житті, як і в книзі, Бовуар відділяла жіночість від материнства, плотський акт від запліднення, бажання від розмноження. Далека від того, щоб зводити жінок до їхнього становища матерів, вона навіть відкидала тезу про те, що материнство — це щось інше, ніж тягар, пов'язаний з незадоволенням. Ця ідея була новою, вибухонебезпечною, скандальною.

Бовуар була не єдиною, хто по-новому дивився на становище жінок після війни масового знищення. У чудових сторінках, написаних у вигнанні, Теодор Адорно підкреслював, як сильно нацизм змінив стосунки між поколіннями та між чоловіками й жінками та якого провалу зазнала комуністична система в своїх спробах зруйнувати суспільство. Але він критикував також — і виявився в цьому пророком — ту небезпеку руйнації, що нависла над сімейним життям у ринковому, глобалізованому й анонімному суспільстві: «Зв'язок з батьками починає, на жаль, стиратися. Через їхню економічну неспроможність їх можна вже більше не боятися. Колись ми повставали проти їхнього наполегливого підкреслювання принципу реальності та проти їхнього прозаїзму, який завжди хутко й бурхливо виявляє себе, якщо дитина не хоче відмовлятися від своїх бажань [...].

Але в наші дні починається регресія, в кінці якої вже не буде едипового комплексу, хоча вбивство батька й залишиться. Адже винищення старих людей належало до символічних злочинів, скоєних нацистами. За таких обставин встановлюється запізніла й твереза спільницька близькість з батьками — на кшталт тієї, що зв'язує між собою засуджених, — яку порушує тільки страх того, що, коли свого часу ми будемо зведені до безсилля, не зможемо вже піклуватися про них [...]. Насилля, жертвами якого вони стають, змушує забути насилля, яке чинили вони самі [...]. Смерть сім'ї паралізує потуги опору, що вона їх збуджувала. Колективістський лад, підйом якого ми спостерігаємо, є лише карикатурою на безкласове суспільство: ліквідація буржуазної особистості, яку він здійснює, це також і ліквідація утопії, яку живила материнська любов»[42].

До цієї констатації смертоносної інверсії поколінь і запрограмованої загибелі сім'ї Адорно додавав ще жахливішу констатацію приходу «десексуалізованої сексуальності», яка базується вже не на бажанні, коханні чи сублімації, а на суто фізіологічній діяльності з задоволення потреб: своєрідна пуританська та гігієнічна порнографія. Він стверджував, що

---

[42] Theodor Adorno, *Minima Moralia, op. cit.*, p.18-19. Аналогічну тематику знаходимо й у «Діалектиці розуму», написаній 1947 р. разом із Максом Горкгаймером: «Розпад класу середнього власника, зникнення незалежного суб'єкта економічних відносин зачіпають сім'ю: вона вже не є тим колишнім осередком суспільства, яке так підносили, тому що вона вже не становить основу економічного існування буржуа. Для молодих людей сім'я вже не є єдиним обрієм життя. Зникає самостійність батька й разом із нею опір його владі» (*La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1983, p.116).

завтрашнє людство мучитиметься принциповим сумнівом щодо своєї можливості відтворення. «Є великий ризик того, що людство несвідомо проектуватиме своє бажання вижити на химеру зовсім невідомих речей», химеру, схожу на смерть і таку, що позначає «занепад системи, якій уже, очевидно, не потрібні її члени»[43].

Поза сумнівом, Адорно помилявся, вважаючи, що людство колись більше не захоче розмножуватися. У кожному разі, після Другої світової війни рівень народжуваності стрімко піднявся вгору в більшості європейських країн, звільнених від нацистського насильства. І впродовж двох десятиліть сім'я залишалася базовим осередком суспільства, яке шляхом демографічної експансії прагнуло відвернути небезпеку жахів минулого.

У Франції, зокрема, де сім'ю пестували, підтримували, славили, вона стала головним питанням політики, завдяки якій нація забезпечувала своїм членам небачений в історії людства розвиток і захист[44]. Усе відбувалося так, ніби в той самий час, коли жінки почали повільно прокидатися від тривалого сну свого закріпачення, виникла загроза того, що сім'я знищить сама себе зсередини, якщо буде плекати цілі, які суперечать розквітові нової ідентичності жінки. Тож потрібно було по-новому подивитися на сім'ю, зміцнити її, планувати, облаштовувати, щоб вона не зруйнувалася. З цією метою держава почала брати на себе ослаблені функції батька й ма-

---

[43] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison, op. cit.*, p.255.

[44] У преамбулі Конституції Франції говориться, що нація забезпечує особистості й сім'ї умови, необхідні для їхнього розвитку.

тері. Заклади виховного, соціального, медичного та культурного призначення організовували приватне життя кожного, щоб зробити з сім'ї нормативний осередок громадянської та демократичної особистості.

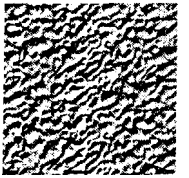
З цієї точки зору Адорно не помилився ні щодо приходу десексуалізованої сексуальності — яка призведе до теперішнього культу порнографії, — ні щодо перспективи можливої відмови жінок передавати життя. Адже впродовж усього процесу переоцінки інституту сім'ї, який тривав аж до 1960 р., очевидно, поглиблювалася в незворотному напрямку, принаймні на Заході, прірва між бажанням бути жінкою і бажанням материнства, між бажанням насолоди і обов'язком народжувати дітей.

Інакше кажучи, що більше зменшувалося почуття сексуальної фрустрації, що більше узаконювалося розлучення, то більше афективна нуклеарна сім'я зводилася до «шлюбної діади»[45], яка весь час змінює свій склад. Склалася думка, що сімейний осередок, що й так уже руйнувався, потроху згасне, оскільки його відкидають через його репресивну силу: «Сім'ї, я вас ненавиджу! Замкнені домівки, зачинені двері, володіння, що заздрять щастю». Це судження, взяте з «Земного поживку»[46], прислужилося як емблема для революції звичаїв, в якій подеколи прагнули, а подеколи боялися смерті сім'ї.

---

[45] Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne, op. cit.*, p.339.

[46] André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, 1917. Див. також: «L'avenir appartient aux bâtards. Quelle signification dans ce mot «*Un enfant naturel!*» Seul,.le bâtard a droit au naturel» (*Journal des faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1925).



7

Сила матерів

Фройд виключав думку про те, що може статися розрив між жіночим і материнським, між «бути жінкою» і дітонародженням, між статтю й родом. Проте він пішов на те, щоб розглянути таку можливість і навіть взятися за цю проблему, зважаючи на те, що ним були розроблені теоретичні підвалини, здатні концептуалізувати її. Але він не робив спроб включити це питання в своє тлумачення цивілізації й навіть уявити, що цивілізація може колись прийняти таку можливість, не поринувши при цьому в хаос.

Щодо цього він був прихильником Сократового припису, виголошеного Платоном і частково повтореного в історії західної метафізики: «Слід підкорятися природі в паруванні для продовження роду; не можна чіпати чоловічу стать; не можна свідомо вбивати людський рід; не можна свідомо кидати сім'я в скелі й камені, де воно ніколи не пустить корені, аби відтворити свою власну природу; слід урешті-решт утримуватися на жіночому полі від такого орання, яке добровільно відмовляється від запліднення. Якщо цей закон набере водночас постійності й сили,

такої сили, яку має нині закон, що забороняє будь-які плотські зв'язки між батьком і дітьми, і якщо, щодо інших зв'язків, він здобуде, як це має бути, таку ж саму перемогу, він буде тисячу й тисячу разів добродійним»[1].

Тепер зрозуміло, чому вороже ставлення до принципу патріархальної сім'ї, що втілилося в противладний бунт 1960—1975 рр. як у американських університетських містечках, так і в європейських університетах, набуло форму радикального перегляду едипіанізму психоаналітиків. Слід зазначити, що цей підхід психоаналітиків дедалі більше наголошував на психології комплексу, відсуваючи на задній план вивчення трагічного. Тому він став догмою своєрідного консерватизму, який хоча й відповідав нормам обмеженої сім'ї першої половини століття, все ж був мало здатний враховувати нові реалії стосунків між статями, зародки яких були помічені Симоною де Бовуар.

Коли знаменитий припис Платона, що, як і Фройд, вимагав не розпорошувати одиничне в мно-

---

[1] Platon, *Les Lois*, VIII, 838-839, in *Œuvres complètes*, vol.II, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1950, p.955. Жак Деррида зробив власний переклад цього уривка і коментар до нього в знаменитій праці «Платонова аптека» (1968). У розділі «Сімейна сцена» він показує, що Платон каже про два можливі види використання сперми в стосунках батько—син. З одного боку, батьківське сім'я (водночас фалос і *логос*) управляє законами потомства в місті, а з другого — воно розпилюється, коли батько народжує сина-батьковбивцю, який знищує себе в смертоносному запереченні батьківського ладу: «Сім'я має, отже, підкоритися *логосу* і стати також насильством, оскільки природне спрямування сперми протиставляє її *логосу*» (*La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p.178).

жинному, універсальне в *усіх* різницях, був перенесений на сучасну епоху, то він виявився так само несуттєвим, як і стривожений галас прихильників старого патріархального ладу, які перед лицем піднесення фемінізму прагнули реставрувати мужні цінності суспільства, з жалем констатували, що воно стало полем бунту молоді, яка не знала війни і не хотіла на неї йти — попервах в Алжирі, а згодом у В'єтнамі. Мірою того як молодь західного світу заперечувала обґрунтованість колоніальних війн, расизму, людиноненависництва, формального універсалізму прав людини або традиційних способів передання знань, її звинувачували в тому, що вона зневажає авторитет метрів, нації, батьківщини. Символічний лад зникав, як колись розчинялася влада Бога-Отця. Ніхто не хотів чути, що ця молодь вимагає *нової* влади, нового символічного ладу, нового закону світу й бажання, здатних реагувати на зміни сім'ї, що входили до суспільного життя.

А оскільки всі чудово уявляли, що жінки поступово опанують всіма процесами дітонародження, то їх знову запідозрили в тому, що це вони винні в стиранні різниці, яке посягає на саму суть осередку, з якого народжується людина.

Адже тепер жінки *торкалися* чоловічого сімені, як колись Дам'єн *торкнувся* тіла короля. Отже, в якийсь фантазматичний спосіб жінки стали так само злочинними, як колись були царевбивці й батьковбивці. Проте, попри всяку видимість, своєю новою силою жінки були зобов'язані не стільки своїй жіночості, скільки переворотові в порядку дітонародження, що невдовзі привело їх до царства материнського.

Чоловіки, оскільки вони не здатні самі відтво-

рювати собі подібних, мали від самого початку звертатися до жінок, аби виробляти своїх синів і передавати своє ім'я. Змушені покласти це завдання на жінок, вони старанно регламентували й панували над тілом своїх подруг, зокрема, шляхом відмови від «бастардів», народжених їхніми ж стараннями, і шляхом встановлення інституту шлюбу, яким передбачалося, як ми вже зазначали, що жінка має зберігати цілковиту вірність. І ось тепер жінки виходили з-під їхньої влади, вимагаючи права на задоволення та нехтуючи своїм обов'язком дітонародження[2]. Вони вже не задовольнялися роллю спостерігачів історії, а ставали її активними героїнями, інколи такими само жорстокими, як і чоловіки.

Ось так реалізовувалася ідея, що її чудово подає Пруст, за якою любовний досвід чоловіків веде їх не до злиття з об'єктом їхніх бажань, а до неможливості будь-якого сповна втіленого союзу. Й аби позначити цю відсутність повноти та взаємодоповнюваності між статями, яка відтепер проявлялася в реальному, Лакан запозичив у Дріє Ля Рошеля вислів, який перетворив на афоризм: «Жінка не існує»[3]. Вона «не є ціллю», каже він, не є ні природою, ні категорією, ні цілісністю, ні культурою. Ніколи в один і той самий час і навіть в одну й ту саму мить вона не є для чоловіка тим, чим, як ми гадаємо, вона могла б

---

[2] Див. Françoise Héritier, «Чоловікам важко погодитися, щоб жінки мали рівні з ними права», бесіда з Бландин Ґрожан, *Libération*, 18.08.2001.

[3] Запозичення Лаканом цього вислову в Дріє Ля Рошеля помітив Кристіан Жамбер. Див. «La femme n'existe pas», in *La Revue des Deux Mondes*, juillet-août 2000, p.83-86; Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX: *Encore* (1972—1973), *op. cit.*, p.68.

бути. Тому вона не піддається будь-якому програмуванню через безмежну насолоду, яка межує зі смертю. Як відомо, Лакан завжди надавав перевагу Антигоні перед Едипом і Креоном, безмежності жіночого героїзму — хай навіть це був героїзм екстазу чи загибелі — перед державними міркуваннями чи бунтом синів проти батьків. Звідси й його переконання, що сім'я може бути тільки соціальним вираженням зовні прекрасно впорядкованого, але такого, що весь час руйнується зсередини, психічного безладу.

По закінченні Другої світової війни медичні способи регулювання народжуваності поступово почали заступати місце перерваного статевого акту та використання чоловічих презервативів. За допомогою техніки контролю за народжуваністю чи різноманітних методів запобігання заплідненню — внутрішньоматкові засоби, контрацептивна «пілюля», аборт[4] — жінки ціною важкої боротьби домоглися

---

[4] У 1955 р. у Франції були дозволені аборти «з медичних показань». У той же час у США Грегорі Пінкас розробив протизаплідну пілюлю. Роком пізніше Марі-Андре-Лаґруа-Вей-Але заснувала Рух щасливого материнства, який у 1963 р. перетвориться на Рух за контроль народжуваності при однойменній міжнародній федерації. У 1967 р. за ініціативою Люсьєна Невірта був прийнятий закон, що дозволяє вдаватися до контрацепції. У 1975 р. Симона Вей домоглася прийняття закону про добровільне припинення вагітності. Того ж року закон про розлучення був доповнений положенням про «взаємну згоду», і було скасоване поняття «провини». Впродовж цього періоду й аж до кінця століття аналогічні закони приймалися в Європі, США та інших країнах Заходу. З цих питань див. Janine Mossuz-Lavau, *Les Lois de l'amour. Les politiques de la sexualité en France (1950—1990)*, Paris, Payot, 1991.

прав і можливостей, які дали змогу їм не лише зменшити домінування чоловіків, а й обернути його в зворотний бік. Їхнє тіло зазнавало змін так само, як мінялися їхні смаки й прагнення.

Ще в 1899 р. Еміль Золя з занепокоєністю реагував на зміну критеріїв оцінки жіночої краси: «Поняття про красу змінюється, — казав він, — ви вкладаєте його в безплідну жінку з довгими й худими формами, з сухоребрим тілом». Пізніше лікарі заявили про «зникнення живота», причому це явище викликало фурор у салонах початку XX ст. Щодо «хлопчикових» суконь шалених років (1919—1929) — символу «сучасної зневаги до материнства», то вони викликали осуд з боку суддів і цензорів, для яких ідеалом були розкішні тілеса колишніх матрон[5].

Але ці зміни були нічим порівняно з тими, які відбулися в другій половині XX ст. Поширення нових естетичних норм, що їх нав'язував ринок моди, і перенесення на себе зовнішніх стандартів фігури сприяли, навіть і своїми надмірами, справжній революції в жіночому середовищі. У цьому контексті жінки почали більше займатися своїм зовнішнім виглядом і забезпечувати собі таку суспільну роль, яка давала б їм змогу приховувати свою слабкість у афективному плані. Відтак вони стали менш бунтівними, менш істеричними і більш депресивними. Одразу почали говорити, що жінки «очоловічуються», а чоловіки «ожіночуються», а з цього робилися висновки, що діти таких «чоловікоподібних» жінок і таких «андрогінних» чоловіків ніколи не зможуть досягти

---

[5] Див. Philippe Perrot, *Le Travail des apparences. Le corps féminin, XVIIIe—XIXe siècle* (1984), Paris, Seuil, coll. «Points», 1991, p.196.

сталої ідентичності[6]. Усі ці метаморфози лише відбивали збентеженість світу, приголомшуваного власними нововведеннями.

Запроваджене як право революціонерами в 1792 р., обмежене Кодексом Наполеона в 1804 р., заборонене в епоху Реставрації з 1816 р., відновлене Республікою в 1884 р., розлучення завжди морально засуджувалося консерваторами, які побоювалися, що його поширення призведе до кінця сім'ї, втрати відчуття відмінності й, кінець-кінцем, знищення будь-якого суспільного життя. Для людей прогресивних це право було юридичним оформленням ситуації життєвої невдачі й забезпечувало необхідне, світське та взаємне розірвання шлюбу. Ось чому вони сприймали як прийнятну ідею про згоду на розлучення. З роками ставало помітно, що кількісно обмежена сім'я набувала дедалі більшого поширення за рахунок розчленування, яке віддаляло її від інституту шлюбу.

Якщо канонічним правом шлюб розглядався як таїнство[7], а згодом у світському праві він став актом, необхідним для узаконення подружжя та його дітей, то зі збільшенням кількості розлучень він утратив свою символічну силу. Хіба міг він і надалі

---

[6] Елізабет Бадентер аналізує механізми цієї трансформації в двох піонерських працях: *L'un et l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1986; *XY. De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1992.

[7] «Матримоніальний союз, яким чоловік і жінка утворюють спільність у всіх проявах життя, призначену за її природним характером для блага членів подружжя та на народження й виховання дітей, був піднесений для хрещених Господом нашим Христом у ранг таїнства» (*Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 1999, p.1054).

втілювати міць сімейних уз, якщо вже перестав бути непорушним? Фактично його дедалі більше сприймали як святковий ритуал, що здійснювався вже не як акт заснування єдиного й остаточного сімейного осередку, а як більш-менш тривалий договір між двома особами.

Звідси виникає поняття «перескладеної, перетасованої сім'ї», яке відбиває подвійний процес десакралізації шлюбу та гуманізації зв'язків спорідненості. Замість стати обожненою чи спуститися до природного рівня, сучасна сім'я вирішила бути крихкою, невротичною, свідомою свого безладу, але й такою, що прагне відтворити між чоловіками й жінками ту рівновагу, яку їм не могло принести суспільне життя. Тому з самого її ослаблення виринула несподівана потуга. Будуючись, руйнуючись, перебудовуючись, вона віднайшла свою душу в болісних пошуках зламаної чи непевної суверенності[8].

І якщо деякі діти мали тепер змогу виховуватися під наглядом двох батьків або двох матерів і під одним дахом зі зведеними братами та сестрами, це означало, що інші діти, ті, що живуть з одним із батьків, невдовзі почали сприйматися без сорому як повноправні люди. Замість колишніх «бастардів» ці діти перетворилися на «натуральних» (позашлюбних) і згодом уписалися в норму нового «перескладеного» сімейного ладу.

У 1975 р. соціолог і феміністка Андре Мішель[9], спираючись на досвід американської сім'ї, запровадила у Франції термін «монопарентальна сім'я» (сім'я

---

[8] Див. Louis Roussel, *La Famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

[9] Andrée Michel, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, PUF, 1972.

з батьками-одинаками), яким позначалася, а не таврувалася модель «нерегулярної» сім'ї, яка, проте, вважалася більш негативною, ніж «перескладена» сім'я. Відтоді «дівчата-матері» почали зватися «одинокими матерями»: «У наші дні, — пише Марі-Елізабет Андман, — одинокі матері вже не ставляться поза суспільством, хоча ще менше тридцяти років тому їх вважали такими, що переступили через обов'язок шлюбу задля народження дітей. Розлучення нині стало звичайним явищем, хоча перше на нього дивилися як на порушення добрих звичаїв, і ще в 1950-ті рр. розлучених жінок не приймали в «пристойних» сім'ях. Коли прагнення демократичного суспільства стають нагальними в очах більшості — або принаймні в очах тих, хто захищає самі підвалини демократії [...], — право врешті-решт підкоряється цим прагненням»[10].

Жінки не лише здобули право посягнути на священний характер чоловічого сімені для отримання насолоди, відмінної від задоволення материнства, але й дістали змогу перешкоджати цьому сімені виконувати свій обов'язок із запліднення та з нерозпорошення, який визначила йому природа. Замість передавати життя й смерть, як вони це робили від початку світу, вони дістали змогу на межі другого й третього тисячоліть відкидати, якщо їм так заманеться, сам принцип передачі. Вони одержали можливість, якщо так можна висловитися, бути безплідними, розбещеними, закоханими самі в

[10] Marie-Élisabeth Handman, «Sexualité et famille: approche anthropologique», in *Au-delà du pacs, op. cit.*, p.260-261. У 1970 р. з прийняттям закону про поділ батьківських прав закріпився термін «співбатьківство».

себе, не наражаючись на грім морального засудження чи на кару з боку репресивного правосуддя.

Але жінки відтепер мали змогу також контролювати народжуваність і відмовлятися народжувати від статевої зрілості та аж до менопаузи необмежену кількість дітей. Нарівні з чоловіками вони відтепер мали змогу також народжувати дітей від різних шлюбів і виховувати їх разом з іншими в сім'ях, побудованих за принципом «співбатьківства», «двох батьків», «багатьох батьків», «кількох батьків» або «одного з батьків». Поширення цих понять, спільним коренем для яких є термін «батьківство», свідчить як про інверсію чоловічого панування, про яку вже говорилося, так і про новий спосіб концептуалізації сім'ї.

Відтепер на сім'ю дивитимуться не лише як на структуру спорідненості, що подовжує зруйнований авторитет батька чи узагальнює перехід від природи до культури через заборони й символічні функції, а й як на місце децентралізованої та з різними обличчями влади. Замість визначення духовної, біологічної чи антропологічної сутності сім'ї, заснованої на роді й статі чи на законах спорідненості, та замість екзистенціального визначення, введеного міфом про Едипа, прийшло визначення горизонтальне й множинне, вироблене сучасним індивідуалізмом і одразу ж препароване дискурсом експертизи[11].

Ця сім'я схожа на незвичне плем'я, на безстатеву братську мережу без ієрархії й влади, в якій кожен почувається самостійним або функціоналізова-

---

[11] Дискурс експертизи був чудово викритий Мішелем Фуко в праці: *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974—1975*, Paris Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes études», 1999.

ним. Щодо перетворення деяких практиків суспільних і гуманітарних наук на «експертів», то воно є симптомом появи нового дискурсу про сім'ю, що виринув наприкінці 1960-х рр.

До сьогодні державна політика спрямовувалася переважно на демографічні та епідеміологічні проблеми: народжуваність і здоров'я населення. Але зі збільшенням кількості розлучень, кількості дітей, народжуваних поза шлюбом, та зі зменшенням плодючості науковці з усіх дисциплін були викликані до узголів'я сім'ї, що перебувала, як вважалося, в загрозливому стані[12]. І при цьому всі раптом визнали за обов'язок підсилити всілякі форми нагляду та спостереження приватного життя. Тепер стверджували, що необхідно здійснювати *експертизу* — а вже не задовольнятися вислуховуванням і розумінням — сфери душі та психічного життя, розумового стану, норми та відхилень. Коротко кажучи, робилися спроби взяти під контроль повсякденне життя, виголошуючи правила для засвоєння належних способів порядкування своєю сексуальністю в парі чи даючи поради батькам щодо найкращих методів виховання дитячих бажань за допомогою численних посилань на той чи той комплекс або фрустрацію. Едипова психологія, отже, почала допомагати державі керувати батьківською владою. У Франції експерти з гуманітарних і суспільних наук посіли в цьому плані місце заангажованої інтелігенції, яку перше втілювали Гюґо, Золя чи Сартр.

Проте й у всіх інших країнах цих експертів та-

---

[12] З цього питання цікаву статтю написала Елізабет Зюкер-Рувійуа: Élisabeth Zucker-Rouvillois, «L'expertise familiale ou la perte du doute scientifique», in *Au-delà du pacs*, *op. cit.*, p.111-129.

кож залучали — не стільки з огляду на їхню етику чи знання, скільки зважаючи на їхню так звану наукову кваліфікацію. Одне слово, від гуманітарних наук очікували того, що вимагалося від природничих: упевненої думки разом із результатами, вимірами, розрахунками чи спостереженнями, яких вони, звісна річ, у жодному випадку не могли надати. Результатом цього через двадцять років стало певне лихо, на яке сьогодні вказують ті ж самі, хто почасти й призвів до нього.

З 1970 р. набув поширення термін «батьківський статус» (від англійського *parenthood*)[13], яким визначається один із батьків за його батьківською якістю або за його здатністю до виконання так званої батьківської функції. З появою такої специфічної термінології романічна й міфічна картина, що живила підходи класичних часток людства до стосунків між людьми й богами, між чоловіками й жінками, між статями й родами, між долею й особою, скотилася в функціоналістичний світ, з якого було вилучене будь-яке чуття, сенс трагічного. Як розуміти Атридів чи Лабдакідів, «Батечка Ґоріо», «Мадам Боварі», Жана Вальжана чи оповідача в Марселя Пруста виходячи з таких образів соціального поля, що зводять сім'ю до юридично-поведінкового підприємства з планування? Розроблювати батьківські проекти, переслідувати за правильну чи неправильну статеву поведінку: хіба це й є ті нові цінності сім'ї, що їх запроваджують експерти та приймає споживацький середній клас?

---

[13] Див. Esther N.Goody, *Parenthood and Social Reproduction*, Cambridge University Press, 1982.

Власне, цю позитивістську позицію, яка спрямована сьогодні на контроль за стихійним руйнуванням західної сім'ї, слід розглядати як реакцію на велику антиавторитетну й антисімейницьку хвилю 1965—1975 рр.

Зовсім не протиставляючи дух сім'ї державним інтересам, бунтівні студенти гарячих років заперечували в єдиному пориві сімейні цінності та державницькі принципи капіталістичної буржуазії. А коли в 1967 р. трупа «Living Theatre» здійснила постановку «Антигони» за новою версію Бертольта Брехта, то вона перетворила п'єсу на якесь ритуальне виславляння анархістської етики. У виконанні Юдит Маліна дочка Едипа та Іокасти втілювала американську громадянську непокору Креонові (Джуліан Бек) — головнокомандувачу імперіалістичної армії, якого виносить натовп оголених артистів, що зображають шалену сцену трансу. Ототожнений з дезертиром Полінік ставав героєм переможної війни зі старим західним світом, що він його спромігся знищити, уклавши угоду з ворогом. До апології антиколоніальної боротьби домішувалася велика пацифістська мрія про остаточне повалення будь-яких можливих форм зверхності. Проте виник ризик того, що Антигона обернеться на верховну фігуру чорного терору, подібну до тієї, яку за кілька років до цього згадував Лакан, визначаючи її як виклик «канібальському за природою законові батька»[14]. Йшлося вже не лише про ненависть до сім'ї, аби краще її переоцінити, а

[14] Див. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Antigone de Sophocle*, Paris, Bourgois, 1978. Цю тему зустрічаємо знову в романі Філіппа Рота «Американська пастораль» (Philippe Roth, *Pastorale américaine*, Paris, Gallimard, 1999).

про те, щоб розірвати її в самих її засадах і в її плоті, танцюючи над її мертвим тілом[15].

У праці «Анти-Едип», що мала значний успіх серед протестного покоління, Жиль Дельоз і Фелікс Ґваттарі навалилися на основну підвалину психоаналітичного вчення: славнозвісний комплекс. Проте вони не підносили факел трагічного запитання, який брали на озброєння Фройд і Лакан, а піддали критиці сімейницьку догму цеху психоаналітиків 1970-х рр. І ця критика була надто необхідною. Несвідоме, казали вони, це ані театр, ані трагічна сцена, ані структура, а завод, бажаюча машина, марення, що складається з множинних потоків, які психоаналіз затискає в лещата комплексу, подібного до притулку, до школи, до поліцейського відділку, до в'язниці.

Революція, пояснювали Дельоз і Ґваттарі, має поставити собі за мету вивільнити бажання зі стану великого ув'язнення, на який його прирекли психоаналіз і суспільні та гуманітарні науки, піднесені до рангу повчального дискурсу. Тому треба було звільнити людину від її пут шляхом звільнення божевілля від його кайданів, щоб повернути світові його вакхійську вдачу. Сутність же її полягала в шизофренії, цьому божевіллі блукання, через яке несвідоме дрейфує між расами, континентами, поривами: «Колекція нісенітниць Едипа невичерпна й завжди актуальна. Нам кажуть, що батьки вмирали «впродовж тисяч років» (он воно як!) і що відповідна інтеріоризація батьківського образу здійснювалася протягом палеоліту і аж до неоліту, «близько восьми тисяч років тому». Історією можна чи займатися, чи ні, але

[15] Див. George Steiner, *Les Antigones*, *op. cit.*

щодо смерті батька, то ця новина й дійсно надходила не аж так швидко [...]. Помер Бог чи не помер, помер батько чи не помер, це все одне й те саме, оскільки продовжуються одне й те саме придушення та одне й те саме відкидання: тут ім'ям живого Бога чи батька, там ім'ям інтеріоризованої людини чи батька»[16].

У Дельозовій поемі співалися дифірамби Арто, Гельдерліну та Ніцше, але він забував, що трагедія звичайного божевілля має мало спільного з чаклунськими пророцтвами Заратустри. Хоч як би анархістський дух не прикрашав себе палкими промовами, він усе одно залишався виразом інверсії влади, водночас обмеженої й утопічної[17].

Однак це механічне антиедипство подіяло як ознака глибокого повороту суспільства, який віщав перемогу множинного над одиничним і нормалізованого безладу над трагічною символізацією: культуру нарцисизму й індивідуалізму, релігію самого себе, життя теперішнім днем, фантазматичне скасування конфлікту та історії.

По закінченні запального періоду протестів у те антиедипівське, антикапіталістичне та анархістське десятиліття настав період повернення до норми, зосередженого на прагненні відбудови «я». Такий перехід від розвінчаного Едипа до тріумфуючого Нарциса утвердився попервах у лікувальному середовищі Каліфорнійського узбережжя. Згодом його аналізували соціологи, психоаналітики або філосо-

---

[16] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p.126.

[17] Цю ж тематику знаходимо в праці Девіда Купера «Смерть сім'ї»: David Cooper, *Mort de la famille* (1971), Paris, Seuil, 1972.

фи — від Гайнца Когута до Кристофера Леша, — визначивши його як феномен утрати ілюзій, пов'язаний зі втратою політичної позиції. Якщо для Фройда Едип був конфліктним героєм патріархальної влади в стані занепаду, то Нарцис утілював відтепер міф про людство без заборон, зачароване силою свого образу: справжній розпач ідентифікації[18].

Не бажаючи погоджуватися на старість і на передачу своєї генеалогії, Нарцис, як відомо, зважає за краще вкоротити собі життя, аби не втратити те, що після нього можуть отримати інші. На відміну від Едипа, який покарав себе, щоб жило його місто, Нарцис замикається в трагічній, але захисній самотності.

У цьому контексті й з'явилися перші приклади «гомобатьківства». Цей термін, заснований на такій самій моделі, що й інші, якими позначаються нові форми «батьківства», свідчив, проте, про докорінно нову практику запліднення та дітонародження. Під цим кутом зору він відображав рух у двох напрямках: у напрямку порушення норм і в напрямку нормалізації. З одного боку, висміювався принцип статевої різниці, на якому ґрунтувався дотепер сімейний осередок, а з другого — статева різниця проголошувалася бажаною й потрібною нормою. Вперше на Заході гомосексуальні жінки й чоловіки стверджували, що для створення сім'ї немає потреби в нормальному статевому акті. Вони вже не лише не таврували ганьбою лад, який перше вважався таким,

---

[18] Див. Heinz Kohut, *Le Soi* (Nez York, 1971), Paris, PUF, 1991; Christopher Lash, *La Culture du narcissisme* (1979), Paris, Climats, 2000. Я вже торкалася цього питання в праці: *L'Analyse, l'archive*, Paris, Bibliothèque nationale de France/Seuil, 2001.

що не дає змоги розпоряджатися самим собою, але й не придушували своє бажання народжувати дітей з особою за власним вибором. Яка чаруюча актуалізація *романтичного кохання*, що поклала край колишнім звичкам шлюбів з розрахунку![19]

Аби зрозуміти значення цієї події, необхідно згадати успіхи штучного запліднення, яке в царині дітонародження відкрило шлях можливій заміні статевих стосунків медичним втручанням.

З 1950-х рр., коли методи наукової контрацепції почали повільно заступати старі стихійні методи, було зроблено перші способи лікування безпліддя[20] на основі заморожування чоловічого сімені у випадках, коли руйнівне медичне лікування (протиракова хіміотерапія) могло призводити до остаточного безпліддя в майбутнього батька. Із застосуванням штучного запліднення в сім'ї з'явилася можливість народжувати дітей за допомогою канюлі зі сперматозоїдами, які переходили на слизову шийки матки під час овуляції.

---

[19] Це питання розглядається в розділі 8 «Сім'я майбутнього».

[20] Плодючість є матеріалізацією дітонародження через зачаття, а родючість (фертильність) — потенціал, здатність до зачаття, яка реалізується тільки через запліднення, тобто біологічний процес, за допомогою якого здійснюється з'єднання чоловічих і жіночих клітин, що мають назву «гамети». Чоловічі гамети переносяться спермою, що складається зі сперматозоїдів, а жіночі — зародковою клітиною. Під час стрічання вони утворюють яйце, яке перетворюється на ембріона, а потім на плід. Овоцит — це жіноча гамета, яка ще не досягла зрілості. Безпліддям називається неродючість чоловіків і жінок, пов'язана з органічними причинами.

Уперше в історії людства наука заступила, отже, місце людини, замінивши статевий акт медичним втручанням. Ще раніше контрацепція дала змогу жінкам відчувати насолоду, не побоюючись вагітності; завдяки втручанню медицини відтепер можна було вільно виробляти дітей без насолоди й навіть без бажання. Але також ніколи ще так сильно не зачіпалася біологічна спорідненість, і дитина, народжена в такий спосіб, мала батьком і матір'ю своїх справжніх плідників.

У 1970 р., коли штучне запліднення в сім'ї виявилося неефективним через повне безпліддя чоловіка, почали брати замість недіючого сімені інше, анонімне, отримане від чужої людини, що не належала до батьків-плідників. Так виникла методика запліднення й вирощування плода за допомогою медичних засобів, тобто штучного запліднення сіменем донора[21]. Згодом була розроблена методика запліднення *ін вітро* з трансплантацією, яка давала змогу лікувати жіноче безпліддя, пов'язане з хворобою маточних труб. За цим методом, запліднення з використанням сімені батька чи анонімного донора здійснювалося в пробірці, тобто за межами тіла матері. Після запліднення яйце знову пересаджувалося в матку жінки. За допомогою цієї методики народилося двоє дітей: Луїза Браун в Англії в 1978 р. і Амандина у Франції чотирма роками пізніше. Ці діти народилися від власних батьків і матерів.

---

[21] В англійській термінології вживають визначення «штучне запліднення з донором» (*artificial procreation*). Див. Geneviève Delaisi de Parseval et Alain Janaud, *L'Enfant à tout prix* (1983), Paris, Seuil, coll. «Points», 1985; Geneviève Delaisi de Parseval et Pierre Verdier, *Enfant de personne*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Той факт, що відтепер для створення дітей можна було обходитися без статевого акту, а запліднення проводити не в тілі матері та ще й сіменем, яке не належить батькові, означало, що треба докорінно переосмислити інститут шлюбу. Адже цей інститут базувався на тій ідеї, що вінцем статевого акту є дітонародження, а соціальне батьківство невіддільне від біологічного. Проте контрацептивні засоби, з одного боку, і штучне запліднення, з другого, безапеляційно заперечували весь цей іудео-християнський спадок, на якому будувалася сучасна сім'я. Відтепер не лише біологічний батько міг бути зведений до сімені, але зникала й «непевність» щодо нього самого. Його ім'я, яке в усі часи викарбовувало на тілі дитини тавро його символічної влади, вже не слугувало незаперечним доказом батьківства, оскільки воно «доводилося» наукою.

Щодо матері — цього великого вмістилища всіх живильних фантазмів, то пробірка позбавила її статусу тілесного джерела запліднення. Крім цього, вона ставала невизначеною, в той час як невизначеності батька клали край. Так, з'явилися припущення, що донорство чоловічого сімені може бути невдовзі доповнене й донорством зародкових клітин, якщо та чи та жінка буде не в змозі зачати або навіть носити дитину. Тож почало закріплюватися поняття «матері, що виношує», або «запозиченої матері».

Ідея консервації чоловічого сімені належала Паоло Мантеґацца, який створив 1866 р. у Павії банк сперми для ветеринарних потреб. Уже тоді він припускав, що колись можна буде зберігати сім'я солдатів, які йдуть на війну, щоб по смерті заплід-

нювати їхніх удів[22]. У цьому він не помилявся. Коли в 1957 р. Лакан коментував дії американської жінки, яка вдалася до штучного посмертного запліднення замороженою спермою свого чоловіка, він теж висловив думку, що така практика може стати звичайною: «Залишаю за читачем змогу екстраполювати — з огляду на те, що ми вже стали на цей шлях, — що через сотні років ми робитимемо жінкам дітей, які будуть прямими нащадками геніальних людей, які живуть сьогодні та яких доти старанно зберігатимуть у маленьких баночках. При цьому від батька щось відрізано — та ще й у найріпучіший спосіб, — а крім того, відібрано й слово. Питання, отже, полягає в тому, як, яким шляхом, у який спосіб увійде в душу дитини слово предка, оскільки його єдиним представником і носієм буде мати. Як зможе вона змусити заговорити предка, замкненого в банку?»[23].

У 1972 р. у Франції був створений Центр дослідження та зберігання людської сперми в рамках системи державного піклування з метою безплатного

---

[22] Див. Geneviève Delaisi de Parseval et Alain Janaud, *L'Enfant à tout prix, op. cit.*, p.140.

[23] Jacques Lacan, *Le Séminaire,* livre IV: *La Relation d'objet* (1956—1957), Paris, Seuil, 1994, p.375-376. Така можливість теоретично існує, але здійснити її на теперішній час неможливо, тому що сперма не може зберігатися більше десяти років. Щодо посмертного запліднення, яке здійснюється за бажанням донора чи за бажанням вдови й у такому випадку вимагає здобуття сперми електроеяколяцією, то воно офіційно заборонено в Європі й у Сполучених Штатах. Але ніщо не заважає робити це підпільно. Див. Jacqueline Flauss-Diem, «Insémination *post mortem.* Droit anglais et droit communautaire», in *Liber amicorum Marie-Thérèse Meulders-Klein. Droit comparé des personnes et de la famille*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p.217-230.

одержання сімені від анонімних донорів і його зберігання у вигляді «лусочок»[24] для подальшого передання безплідним парам. Запровадження принципу безплатності й анонімності базувалося, з одного боку, на ідеї, що речовини, які одержують з людського тіла, в жодному разі не можуть бути предметом торгівлі, а з другого — на тому, що запліднення має імітувати нормальний спосіб розмноження. Крім запобігання будь-якій формі генетичних захворювань, що передаються, та несумісності груп крові, треба було також дотримуватися й закону «неєдинокров'я», вживаючи необхідних заходів, аби сперма одного донора не використовувалася для численних запліднень. Але головним було те, що така нова практика дітонародження ґрунтувалася на приховуванні біологічного походження дитини, аби вона ніколи не знала, в який спосіб була зачата. Відповідно до цих умов рецептор «лусочок» мав бути схожим на донора: мати однаковий зріст, однакову статуру, той самий колір очей, однакове «етнічне» походження тощо. Що ж до донора, то це була не якась особа, а виробник певної речовини. Тому він ніколи не був визнаний офіційно[25].

Усе відбувалося так, немовби змішувалися порядок дітонародження, заснований на біологічній потребі, та соціальний лад, що імітує природу, йдучи аж до її копіювання: «Медична допомога дітонародженню, — пише Марсела Якуб, — є механізмом, який знищує себе одразу після використання, який руйнує сам себе, який існує тільки задля того, щоб

---

[24] Дози сперми, що зберігаються в балонах з рідким азотом.

[25] Agnès Fine, «Vers une reconnaissance de la pluriparentalité?», *Esprit*, mars-avril 2000, p.40-53.

знищити будь-який слід свого застосування»[26]. Інакше кажучи, штучне запліднення з використанням донора може вважатися еквівалентом «ідеального статевого злочину», оскільки воно здатне стерти з пам'яті людей сліди свого «протиправного вчинку».

З цього злиття двох порядків походила ідея, згідно з якою донор мав бути соціально й психічно «нормальним». Лікарям було добре відомо, що сперма не передає такі якості. Проте вони обирали донорів з-посеред одружених чоловіків, які видавалися найкраще інтегрованими в суспільство й найбільше піклувалися про добробут своїх дітей. Щодо самого штучного запліднення з використанням донора, то воно призначалося для пар, що живуть у шлюбі чи поза нього, але не можуть народжувати дітей природним шляхом. З 1972-го по 1992 р. у Франції було народжено сім тисяч дітей за цією схемою й ще більше відтоді. Ці діти не гірші й не кращі за інших, і вони, безперечно, ущасливили пари, які вже втратили були надію й жили в постійних стражданнях.

В інших країнах Європи банки сперми розвивалися завдяки приватній ініціативі, маючи на меті матеріальну рентабельність. Через це система була поширена на самотніх жінок і лесбіянок, причому застосовувалася порочна практика залучення донорів за плату, які інколи відбиралися за недоладними критеріями. Так, приміром, у Сполучених Штатах саме тоді, коли збільшувалася кількість досліджень проблеми статі й роду[27], бажаючим почали надавати каталоги зі списками «лусочок», відібраних за релі-

---

[26] Marcela Iacub, *Le crime était presque sexuel. Et autres essais de casuistique juridique*, Paris, EPEL, 2002, p.154.

[27] Це питання розглядалося в попередньому розділі.

гією донора (євреї, католики, протестанти), за професією, соціальною категорією, статевою ідентичністю чи ще за «інтелектуальним рівнем». У такий спосіб цілком серйозно планувалося використовувати сім'я вчених і письменників — лауреатів Нобелівської премії.

Деякі з цих прожектів були навіяні фантазмами про вічність або інцестну евгеніку, як, наприклад, запліднення по смерті чи донорство сперми між батьками й синами або між братами й кузенами. В обох випадках ішлося про збереження уявного ідеалу, пов'язаного, з одного боку, з особистістю померлого, подружжя якого не могло примиритися з цією втратою, а з другого — з передачею «доброго» сімені, яке вважалося менш небезпечним для потомства, тому що не походило з чужого тіла. Всі ці різновиди «відбору» були викликані мрією про породження себе, в якій змішувалися сила науки й культура нарцисизму 1970-х рр.

У Сполучених Штатах після впровадження в практику методики штучного запліднення щороку народжується від шести до десяти тисяч таких дітей. Вони дивовижно схожі з іншими дітьми, і ніщо не дає змоги сказати, що вони гірші чи ліпші за них. Змінюється техніка й методика, як змінюються звичаї, звички й культури, але кохання, пристрасть, бажання, божевілля, смерть, тривога, злочин залишаються незмінними.

Окремі способи дітонародження, до яких, безперечно, деякі люди вдавалися з 1970-х рр. підпільно, призводили до справжніх психічних катастроф, розмах яких ніхто не здатний оцінити. Як відомо, ще жодна «експертиза» не спромоглася пояснити реальний стан зруйнованої в такий спосіб людської

особистості. Адже тільки людина, що розмовляє, може розказати про трагедію свого життя. Тому немає сумніву, що саме рефлексивне мислення, отримане в спадок психоаналізом, є тим єдиним привілеєм, на який сучасна людина може розраховувати в світі, переповненому запамороченням від своєї власної потужності.

З 1985 р. спостерігається дедалі повніша медикалізація штучного запліднення. Всі комбінації ставали якщо не можливими, то принаймні мислимими. До подальшого розвитку штучного запліднення донорською спермою та запліднення *ін вітро*, додалося запліднення з донорськими зародковими клітинами та виробництво ембріонів[28]. Що точнішим ставало визначення батька (а точність ця зростала з легалізацією визначення батьківства за генетичними ознаками), то дедалі непевнішою ставала особа матері. Порядок дітонародження відтоді цілком став залежати від волі матерів, які володіють сьогодні такою непомірною владою, яка дає їм змогу або вказувати на можливого батька, або відкидати його[29].

На сьогодні й дійсно жінка може «вкрасти» сім'я чоловіка під час статевого акту, причому чоловік не матиме жодних прав на дитину, що буде зача-

---

[28] Кількість успішних спроб оцінюється в менш ніж 20%, причому в окремих випадках потрібні роки для досягнення бажаного результату.

[29] Цікаво описує цю юридично-біологічну владу сучасних матерів Марсела Якуб. Див. *Le crime était presque sexuel, op. cit.*, chap.XV: «La loi du ventre». Слід уточнити, що така влада матерів не ліквідує соціальну нерівність між чоловіками й жінками. Наука надає перевагу радше правам матерів у сім'ї (незалежно від її форми), ніж їхнім правам у суспільстві.

та в такий спосіб без його відома. І навпаки, та сама жінка може вдатися до таких самих дій, щоб примусити чоловіка визнати своє батьківство, та ще й виплачувати фінансову компенсацію. Щодо чоловіків, то вони можуть уникати таких ситуацій, лише користуючись презервативом, але в разі його дефекту зарадити чимось цьому неможливо, оскільки рішення щодо аборту приймає тільки жінка. Цим пояснюється, наприклад, чому деякі чоловіки, налякані такою небезпекою, вдаються, зокрема в Німеччині, до абсурдного способу: стерилізації. При цьому вони попередньо здають своє сім'я в банк з метою його подальшого використання для народження дитини[30].

Щодо медичної науки, то вона здатна нині запліднити жінку сіменем чоловіка, жінка якого безплідна. Жінка «позичає» свою матку на період запліднення та вагітності. Після народження дитини дружина, тобто так звана соціальна мати разом зі своїм чоловіком офіційно всиновлює дитину, ліквідовуючи всі сліди її появи на світ.

Проте можливий й інший сценарій. Він полягає в тому, щоб залучити «трьох матерів» — двох біологічних та одну соціальну — до єдиного акту дітонародження. Перша «мати» дає овоцит, який одразу запліднюється спермою чоловіка або, якщо це неможливо, спермою анонімного донора. Яйце після цього реімплантується в матку другої «матері», яка виношує дитину дев'ять місяців, а після її народження віддає третій «матері» — дружині чоловіка, яка забезпечить виховання дитини. З юридичної точки

---

[30] У Франції така практика заборонена. Див. Marcela Iacub, «Reproduction et division juridique des sexes», *Les Temps modernes*, 609, juillet-août 2000.

зору, справжньою матір'ю є третя: вона всиновлює дитину, вироблення якої свого часу замовила медицині. Вона також має право ліквідувати будь-які відомості про саме запліднення[31].

Становище матерів, які виношують дітей, відрізняється від становища батьків — донорів сімені, оскільки, як це підкреслює Женев'єв Делезі, біологічний батько ніяким чином не бере участі в процесі батьківства. Навпаки, позичена мати виношує реальний плід, беручи участь, отже, за допомогою свого тіла в зачатті дитини. З цього випливають різноманітні й численні конфлікти[32].

У січні 2001 р. американська юристка та спеціалістка з біоетики Лорі Ендрюс, що мала справу з усіма цими випадками безглуздя, виступила з різкою критикою принципу збирання сімені: «Можна відібрати сперму в чоловіка, який перебуває в стані коми, так само як і в паралізованого чоловіка, за допомогою методу електроеяколяції [...]. У Каліфорнії чоловік до того, як накласти на себе руки, написав заповіт, передав свою сперму подрузі, вибрав ім'я для дитини, якій залишив листа, віддав заморозити зразки свого сімені. Тоді його син від першого шлюбу подав позов до суду, щоб не допустити такого запліднення. Постало питання, чи слід вважати цю сперму частиною спадку та чи може в такому випадку та подруга, якій було відписано 20% спадку, отримати 20% сперми. Під час розгляду справи в апеляційно-

---

[31] Такі види «сурогатного» материнства заборонені у Франції, так само як і всілякі форми махінацій, спрямовані на порушення заборони однокров'я.

[32] Geneviève Delaisi de Parseval et Alain Janaud, *L'Enfant à tout prix*, *op. cit.*, p.119.

му порядку сперма була, зрештою, передана цій жінці»[33].

У червні того ж самого року французька преса тільки й писала, що про Жаніну Саломон з Драґіньяна. У 62-річному віці й після двадцяти років невдалих спроб ця жінка народила хлопчика, Бенуа-Давіда, зачатого за допомогою придбаних зародкових клітин і сімені її власного брата, Робера, сліпого й паралізованого після його невдалої спроби застрелитися. Вона рекомендувала його як свого чоловіка, а каліфорнійський лікар, що здійснив це запліднення, не ставив собі жодних питань щодо дивного вигляду пари. Крім того, оскільки запліднення дало зайвого ембріона, він пересадив його в матку найманої для виношування жінки, яка через три тижні після появи Бенуа-Давіда народила дівчинку, Марі-Сесиль.

Обидві дитини були всиновлені Жанін, при цьому вони були рідними, зведеними і двоюрідними братом і сестрою й у жодному разі не могли стати законними дітьми інцестного подружжя. Під кутом зору цивільного стану вони були лише дітьми самотньої матері та невідомого батька. Були знехтувані всі французькі норми щодо штучного запліднення так само, втім, як і деякі основоположні принципи суспільства. І проте Жанін Саломон вважала себе «нормальною» і протестувала проти будь-якої «іудеохристиянської сакралізації таємниці життя й народження». Оперуючи ім'ям цієї «нормальності», яку підтримала медична наука, вона картала всиновлення дітей гомосексуалістами та заявляла, що до-

---

[33] *Courrier international*, 529-530, 21.12.2000 au 3.01.2001, p.52.

тримується ідеалів євгенічного збереження «людського роду».

У всякому разі цю жінку не можна було притягнути до судової відповідальності; для цього треба було б, щоб діти опинилися в стані небезпеки через антигромадську поведінку батьків: «Цих дітей ми бажали втрьох — моя мати, мій брат і я. Їхнє народження є нашим відродженням. У мене все в нормі з розумом і здорове тіло [...]. Хто ті люди, що нас критикують? З ким іншим я мала б це зробити? З першим стрічним? Ні. Єдиною можливістю, щоб це була дитина з нашої родини, було звернутися до брата. Я хотіла, щоб це була дитина нашої крові. Це — утробне прагнення. Хіба пристойніше дозволяти всиновити дитину двом гомосексуалістам? Або дозволяти народжувати дітей наркоманам, хворим на СНІД, попри їхній стан здоров'я? [...] Ми відтворити традиційну родину, де панують спокій і ніжність, а оскільки мені не подобаються теперішні методи освіти, я маю намір сама вчити своїх дітей читати й писати [...]. Мене турбує тільки одне: те, що колись вони соромитимуться мене [...]. Сподіваюся, проте, що вони сприйматимуть свою появу на світ як нормальну подію, трішки незвичайнішу за інші [...]. А можливо, наступного року я зроблю ще одну дитину. Адже дитинка це так гарно»[34].

Ідея, за якою медичне запліднення має імітувати природне, походила з юридичних засад спорідненості через усиновлення. Така спорідненість займала привілейоване місце в римському праві, але

---

[34] Jeanine Salomone, Isabelle Léouffre, *Je l'ai tant voulu. Maman à 62 ans*, Paris, J.-C.Lattès, 2002. Див. також *Libération*, стаття Мішеля Анрі від 29 квітня 2002 р.

була відкинута християнством[35]. Так, давнє канонічне право визнавало тільки законне походження дітей від шлюбу, а всі діти, що народжувалися з позашлюбних зв'язків, вважалися такими, що походять від гріху перелюбу. Гріх батька чи матері переходив на дитину: «Батьки поласували зеленим виноградом, а в синів оскома на зуби».

Коли Французька революція проголосила права людини й громадянина, спорідненість через усиновлення відновила свої права. І оскільки всі люди народжуються рівноправними, нація мусила не виключати позашлюбних дітей і більше не карати за гріхи батьків шляхом дискримінації синів. Але відновлюючи римські принципи всиновлення, новий порядок дітонародження започаткував новий принцип, згідно з яким спорідненість через усиновлення має точно імітувати біологічне походження дітей. Тож треба було ліквідувати сліди справжнього походження всиновленої дитини, аби вона могла фактично стати біологічною дитиною своїх названих батьків. Ця новація мала також дати змогу адюльтерним батькам визнавати своїх позашлюбних дітей, а сиротам воєнного часу ставати повноправними членами сімей, що їх всиновлюють. І коли декретом-законом від 28 червня 1793 р. Конвент закріплював принцип таємниці пологів із покладанням на державу забезпечення матері, він уже думав про мож-

---

[35] Див. Marie-Christine Le Boursicot, «De la filiation vraisemblable à la filiation impossible», in Martine Gross (éd.), *Homoparentalités, état des lieux*, Paris, ESF éditeur, 2000, p.21-27; Jacques Mulliez, «La désignation du père», *op. cit.*, p.43-73; Michel Tort, *Le Désir froid. Procréation artificielle et crise des repères symboliques*, Paris, La Découverte, 1992.

ливу перебудову безплідних сімей[36]. Принцип анонімності, до якого повернуться через два століття по тому, під час запровадження штучного запліднення, базувався, отже, на широких планах рівноправ'я.

Цивільним кодексом 1804 р. дозволялося всиновлення повнолітніх дітей одруженими особами, в яких немає потомства, вік яких не менше п'ятдесяти років і які старші за всиновлюваних не менше ніж на п'ятнадцять років. На цій стадії зв'язок з сім'єю походження ще не розривався. У 1923 р. після великої бойні, якої зазнала Європа, стало можливим всиновлювати й неповнолітніх дітей. У 1939 р. був прийнятий закон-декрет, яким дозволявся повний розрив між сім'єю походження та прийомною сім'єю. Всиновлена дитина отримала відтоді такий самий статус, як і законна дитини, а в 1966 р. із застосуванням принципу так званого повного всиновлення всиновлена дитина вже розглядається як результат біологічних родинних зв'язків. По тридцяти роках Гаазька конвенція дозволила всиновлення дітей самотніми особами.

Близько кінця 1970-х рр., коли вже здійснювалася велика мрія діячів Просвітництва, громадянське суспільство почало жахливим чином спростову-

---

[36] За винятком положення про таємницю пологів, яке буде неодноразово підсилене в 1941—1993 рр., законодавство про всиновлення приблизно однакове в усіх західних країнах. Ним передбачається ліквідація відомостей про початкове походження всиновленого та його заміну походженням, яке з правової точки зору відповідає так званому нешлюбному (натуральному) походженню. Див. Geneviève Delaisi de Parseval et Pierre Verdier, *Enfant de personne*, *op. cit.*; Agnès Fine, «Vers une reconnaissance de la pluriparentalité?», *op. cit.*

вати цю систему, яка вже більше не узгоджувалася з прагненнями творців нового «плюрібатьківства». Адже принцип анонімності та стирання походження зовсім не відповідав процесові еволюції сім'ї, що характеризувався численними перетасовками. І саме в англомовному світі, зокрема, в таких пуританських країнах, як Сполучені Штати й Канада, відданих ідеї прозорості, сприяли вільному доступові людини до інформації про своє походження як у випадках штучного запліднення, так і у випадках всиновлення.

Привілейоване ставлення до поняття «альтернативного» походження (названий батько чи батько — реципієнт гамет) піддавалося критиці то більше, що більше воно базувалося на обмані, який вважався спустошливим для дитини й для її оточення: «*Open adoption*, — пише Аньєс Фін, — означає, що забезпечується взаємне знайомство плідників і названих батьків у найрізноманітніших формах — від простих відомостей про особистість тих і тих до регулярних відвідин (з офіційно визнаним правом на відвідування), причому партнери домовляються між собою про умови таких стосунків»[37].

У Франції, навпаки, в законодавчому порядку постійно посилювався принцип анонімності донорів і замінного походження. У 1994 р. під час прийняття трьох законів про біоетику[38] було підтверджено ано-

---

[37] Agnès Fine, «Vers une reconnaissance de la pluriparentalité », *op. cit.*, p.50.

[38] Закон № 94-653 від 29 липня 1994 р. про поважання людського тіла; закон № 94-654 від 29 липня 1994 р. про донорство та використання продуктів людського тіла, про штучне запліднення й аналізи в стані вагітності. Зауважимо, однак, що закон від 17 липня 1978 р. визнає за кожним громадянином право знати те, що відомо про нього

німний статус донора. Щодо альтернативного виношування, то воно було заборонене і, головно, піддане моральному осуду в більшості країн латинської культури, відданих ідеї захисту приватного життя. Ця практика зазнала тим сильнішого засудження, що вона викликала побоювання появи потворних способів її втілення в життя. Того ж року, наприклад, став знаменитим італійський гінеколог Северино Антинорі, який використовував усі ці способи для запліднення жінок, що досягли менопаузи. Разом із Клодом Ворійоном — ґуру секти Раель він першим виступить за проведення репродуктивного клонування: «Я підтверджую, — заявив він у 2002 р., — що нині є три жінки, двоє в Росії, а третя в іншій країні, які завагітніли після імплантації в матку людських ембріонів методом пересадки клітинного ядра, і народження цих дітей очікується в грудні 2002 або в січні 2003 р.»[39].

«Тривалий час, — підкреслював Франсуа Жакоб у 1997 р., — люди намагалися отримувати насолоду без дітей. З появою запліднення *ін вітро* почали народжувати дітей без насолоди. А тепер уже робитимуть дітей без насолоди і без сперматозоїдів! Можливо, це дасть світові спокій?»[40]. Цей уїдливий коментар ілюструє, як громадська думка поставилася до великої сімейницької справи кінця століття.

державним органам, а, отже, мати доступ до адміністративних документів, які його стосуються, якщо така інформація не зашкодить приватному життю третіх осіб.

[39] *Le Monde*, 25.05.2002, інтерв'ю, взяте Жаном-Івом Но.

[40] *Le Figaro*, 27.02.1997.

Гіпотеза репродуктивного клонування[41] виникла ще 1950 р., але тільки сорок сім років по тому вчений Рослінського інституту в Единбурзі Ян Вільмут оприлюднив факт народження вівці Доллі, зачатої шляхом з'єднання енуклеованого овоциту з клітиною дорослої тварини. Батько трьох дітей, у тому числі однієї всиновленої дитини, Вільмут згодом створив Поллі — трансгенетичну клоновану вівцю, здатну виробляти людський білок у своєму молоці. Він сподівався перетворити в такий спосіб тварин на «заводи» з виробництва молекул у лікувальних цілях. Як і майже всі інші науковці того часу, він висловив негативне ставлення до репродуктивного клонування людей.

Новина мала неабиякий резонанс, адже вперше було відтворено шляхом нуклеарної пересадки генетичний набір, ідентичний тому, що містився в ядрі клітини, імплантованої в енуклеований овоцит. Генетична структура цієї тварини була не наслідком випадку, а плодом ідентичної реплікації. Можна зрозуміти жах, викликаний цим експериментом, який теоретично може бути повторений і на людях.

Отже, нас тепер пожеруть клони? Можливо, вчені, що збожеволіли від фантастичних романів,

---

[41] Репродуктивне клонування людей є методика, що дає змогу створювати ембріони для подальшої імплантації в матку та народження дитини, генетично ідентичної вже народженій людині. Нерепродуктивне клонування полягає у виробленні ембріонів для використання деяких з їхніх клітин у лікувальних цілях і для лікування діабету чи хвороби Альцгеймера без ризику відторгнення. Див. з цього питання Henri Atlan, Marc Augé, Mireille Delmas-Marty, Roger-Pol Droit et Nadine Fresco, *Le Clonage humain*, Paris Seuil, 1999. У серпні 2000 р. британський уряд схвалив нерепродуктивне клонування.

уже близькі до мети, як ті зловісні фахівці нацистської євгеніки? Стурбованість громадськості була не меншою за зачарування, що його справив на уми цей останній варіант великого міфу про Нарциса.

Проте нікому не спало на думку дозволяти репродуктивне клонування. З усіх боків лунали вигуки обурення, почали говорити про «злочин проти людства» та про «ракові метастази», а всі країни, в яких проводилися аналогічні дослідження, вживали юридичних заходів, аби заборонити таку практику[42]. Аргументом, який наводили найрозсудливіші, було те, що життя людини, народженої в такий спосіб, буде для неї суцільною ганьбою вже через те, що вона знатиме, що вона — клон[43], і вважатиме себе з цієї причини «неповноцінною людиною». Адже, казали всі, людині властиво принаймні знати (теоретично), що вона така сама, як і інші люди.

У розпалі цієї бурі якось забули скритикувати позицію тих, хто лякав людей небезпекою інвазії. Забували сказати, що, хоча генетичний набір ви-

---

[42] Як і багато інших, я вважаю, що слід дозволити, з певними застереженнями, лікувальне клонування — за умови суворого визначення способів його застосування — і заборонити, з огляду на теперішній стан наших знань репродуктивне клонування. З цього питання чітку позицію висловив колишній міністр охорони здоров'я Франції Бернар Кушнер: «Щодо клонування, я погоджуюсь із тим, що вважаю справжнім науковим і медичним прогресом, тобто лікувальним клонуванням» (*Le Monde*, 25.5.2002). Див. також позицію Жака Дерриди в Élisabeth Roudinesco et Jacques Derrida, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard, 2001.

[43] Такий висновок зробив 22 квітня 1997 р. французький Національний консультативний комітет з питань етики, створений у 1986 р.

значає належність кожного індивіда до певного виду, жоден індивід ніколи не зводиться до цього набору. І коли він з'являється на світ, він стає унікальним, оскільки його єство, його зачаття, його біографія, його родовід, його суб'єктивність є складовими певного екзистенціального терміна, певного середовища, душі[44].

Найрафінованіша цивілізація століття виробила найстрашніші технічні засоби для свого знищення. Вона винайшла свого часу Освєнцим і Хіросиму, згодом занурила в економічне лихо мільйони людей, роздаючи їм феєричні обіцянки щастя. І ось тепер вона винайшла клона. Цим вона засудила на законне неіснування фантазматичне дитя своїх мрій про самонародження. На загальний подив це не завадило американському Конгресові погодитися вислухати думку ґуру секти Раель з цього питання.

Цей чоловік, якого свого часу видворили з Франції, представив Конгресові програму клонування, гідну найбільш маніакальних учених із фантастичних книжок. За його словами, він зібрав п'ятдесят жінок, готових прийняти «яйце», відтворене п'ятдесят разів у однаковому вигляді, і стверджував, що може за допомогою цих жінок «зробити копію» хлопчика, померлого в десятирічному віці, якого його батьки сподіваються воскресити[45].

Дебати про репродуктивне клонування стали нагодою ще раз повернутися до питання про необ-

---

[44] Про цю очевидність дехто все ж таки нагадував і, зокрема, Alain Prochiantz (*Libération*, 22.04.1997) et Henri Atlan, *Le Clonage humain, op. cit.* Див. також Marcela Iacub, *Le crime était presque sexuel, op. cit.*

[45] Слухання Клода Ворійона відбулися в березні 2001р.

хідність для кожної людини знати своє походження. Адже висновки щодо того, що кожний клон у разі його появи обов'язково знатиме, що він — клон, підривали звичай, зокрема у Франції, прирівнювати всиновлених дітей до біологічних. Як можна буде вимагати прозорості щодо клону, якщо в ній відмовлялося щодо дитини, всиновленої або народженої шляхом штучного запліднення? А оскільки в той самий час геї та лесбіянки, що всиновлювали дітей, розбили на друзки великий ритуал приховування походження, знову постало питання обґрунтованості анонімних пологів і анонімного донорства.

Уже давно під впливом психоаналізу, яким стверджувалося, що ніхто не уникне долі, записаної в несвідомому, прихильники прозорості радили названим батькам казати своїм названим дітям правду про їхнє походження. Але противники цього принципу відкидали будь-яке посилання на метафізику справжнього походження, підкреслюючи, що життя будується в теперішньому і ніхто не зобов'язаний дотримуватися закону про так зване повернення придушеного бажання. Фактично кожна зі сторін обстоювала свою концепцію сім'ї.

Перші надавали перевагу чеснотам етики правди, що походить з грецької трагедії та підхоплюється теорією Фройда, тоді як другі сповідували своєрідний постмодерністський утилітаризм, заснований на ідентифікуючій схемі: «Штучне запліднення створило нову сім'ю, — підкреслює, приміром, Франсуа Дагоньє, — яка характеризується тим, що вислизає з-під природності: це поразка спорідненості. Батько дитини відіграватиме іншу роль — уже не роль генетичного батька, а роль батька-годувальника і, головно, вихователя. Пара змогла подолати те, що її

руйнувало: неможливість свого увічнення. Всі розуміють, що з цього випливають численні труднощі. Чи треба говорити дитині про її походження? Ми ставимося до цього несхвально. Деякі цього вимагають. Наша позиція походить з того, що ми прагнемо захистити сім'ю від усього, що її дестабілізує (непотрібним чином), оскільки, отримавши цю інформацію, син або дочка покинуть — принаймні подумки — тих, хто їх виховував. Як бути з правдою? Чи не краще, як говориться у відомому вислові, надати перевагу обманові, що дозволяє жити, аніж правді, що вбиває?»[46].

Кількість конкретних запитань зростає. Чи слід було розказувати прийомній дитині про її походження, якщо вона народилася в результаті ґвалтування, кровозмішення чи якихось маячних маніпуляцій з дітонародження? Чи слід було розказувати все, фіксувати все під страхом того, що зникнуть анонімні донори чи жінкам буде заборонена будь-яка форма остаточної відмови від дитини? Чи можна було задовольнитися тим, що дати кілька орієнтирів людям, які жадають колись знайти тих, хто їх породив? Чи слід було просто довіритися слову правди й не покладатися на її приховування? На відміну від Франсуа Дагоньє, я відношу себе до прихильників доступу до правди про походження, цілком усвідомлюючи небезпеку, що криється в такому підході[47].

---

[46] François Dagogner, «La famille sans la nature: une politique de la morale contre le moralisme», in *Au-delà du pacs*, *op. cit.*, p.81-82.

[47] 12 січня 2002 р. у Франції була створена Національна рада доступу до даних про походження осіб з метою захисту інтересів названих батьків і збирання відомостей

Відірвана від інституту шлюбу й віддана наукою під владу матерів, сім'я кінця XX ст. була горизонтальною й братською. Як місце притулку від тривог, вона надавала чоловікам і жінкам переваги вільно сприйнятої несхожості, що базувалася на дедалі більше порушуваному образі символічного ладу. Тоді почали говорити про «нових батьків», яким більше подобалося, як казали, носити свою дитину, притиснувши до своїх грудей, ніж піднімати її на витягнутих руках, згідно з прадавнім ритуалом найменування[48].

Отже, чоловіки перебирали «турботливу» роль, тоді як жінки вже не відчували себе змушеними бути матерями, тому що опанували процес дітонародження. Сімейна модель, що вийшла з цього перевороту, стала відтоді доступною для тих, хто був від неї відсічений — для гомосексуалістів.

про всиновлених дітей, не відмовляючись від принципу анонімності пологів.

[48] Жест, яким батько тримав дитину на витягнутих руках, в античній і християнській іконографії завжди сприймався як перемога волі над природою. Див. Michel Ménard, «Le miroir brisé», in *Histoire des pères et de la paternité, op. cit.*, p.362.

8

Сім'я майбутнього

Коли в 1965—1970 рр. геї та лесбіянки Каліфорнійського узбережжя забажали стати батьками, вони вигадали *культуру* сім'ї, яка була з багатьох точок зору лише продовженням моделі, що її вони заперечували, і яка вже переживала період змін. І саме тому, що ця культура несла в собі велике прагнення нормативності, вона була сприйнята як найбільша образа, завдана символічному ладові.

Упродовж кількох років таких експериментів було небагато, але з 1975 р. кількість їх почала зростати мірою того, як у межах руху за емансипацію темношкірих і «етнічних» меншин проявилася й посіла певне місце боротьба за ставлення до гомосексуалізму не як до злочину[1].

Не маючи змоги приховати від дітей біологіч-

[1] Термін «гомосексуалізм» (від гр. *homos* — подібний) уведений у 1869 р. угорським лікарем Кароєм Марією Кертбені, щоб позначати згідно з клінічною термінологією всі форми плотського кохання між особами однакової статі. Він поширився в усіх західних країнах у 1870—1970 рр. як протилежний термінові «гетеросексуальність», запровадженому в 1888 р.

ний порядок їхнього народження, батьки-гомосексуалісти самим своїм існуванням спонукали до відкриття дискусії з питання походження. Однак, навіть попри те, що сім'я переживала період змін, вони порушували порядок продовження роду, який уже дві тисячі років спирався на принцип роз'єднувального *логосу* й статевої різниці. Адже інститут сім'ї не міг у цей період відхилитися від свого основоположного принципу: плотського спарювання чоловіка й жінки. У цьому плані створення так званої гомопарентальної[2] сім'ї могло відродити великий жах перед можливим стиранням статевої різниці, що виник, якщо пригадати, наприкінці XIX ст. у період занепаду старої батьківської влади. І хоча навіть численні етнологи, діючи в беззаперечному пориві великодушності, роками підносили на щит приклад кількох давніх зразків суспільства, де жінок

---

[2] Термін «гомопарентальність» був запроваджений у Франції в 1996 р. Асоціацією батьків і майбутніх батьків — геїв та лесбіянок. Його ніколи не вживали в англомовних країнах, зокрема в Сполучених Штатах, де вважають за краще говорити *lesbian and gay families* або *lesbian and gay parenthood*. Це пов'язано з тим, що американські гомосексуалісти відкидають будь-які назви психіатричного походження й використовують натомість менш офіційні (більш веселі) терміни з наголосом на рід. Так з'явився термін «гей» (gay) для чоловіків і був уведений у вжиток термін «лесбіянки» для жінок за аналогією з Сафо — грецькою поетесою з острова Лесбос. Термін «гомопарентальність» справедливо критикувала Ірен Тері, оскільки він наголошує на сексуальності одного з батьків, яка в принципі не має значення при визначенні спорідненості. Див. Irène Théry, «Différences des sexes, homosexualités et filiation», in *Homoparentalités, état des lieux, op. cit.*; Didier Le Gall, «Recompositions homoparentales féminines», in id.; Yamina Bettahar, *La Pluriparentalité*, Paris, PUF, 2001.

одружували з жінками, а чоловіків — з чоловіками, це лише підсилювало страшне моральне засудження, яке тяжіло над такого типу стосунками.

Гомосексуалістів переслідували впродовж століть, ставилися до них як до парій, збоченців, називали їх «ураністами», содомітами, чоловікоподібними жінками, гомофілами, педерастами або (коли йшлося про жінок) — лесбіянками, чортівками, перелюбками[3], але вони завжди могли створити сім'ю за умови, що відділять статеві стосунки, пов'язані з їхньою схильністю, від сексуальних актів, необхідних для продовження роду. Отже, гомосексуалізм подавався як прояв обов'язково «збоченого» бажання. Ось чому скандальний характер цього нового батьківства полягав не стільки в тому, що гомосексуаліст може мати дітей з особою іншої статі, а у відмові гомосексуалістів підкоритися нормам природного дітонародження. Ненормальним вважалося те, що чоловік не хоче плотських стосунків з жінкою для народження дитини, а жінка хоче від чоловіка тільки його сімені, щоб народити дитину[4]. Адже геї та лесбіянки як новий тип батьків не намагалися поставити під сумнів дві основні заборони законів батьківства: заборону кровозмішення та заборону порушення поколінь.

Фройд ніколи не замовчував роль іудео-християнської традиції в довгій історії фізичних і моральних гонінь, яким упродовж століть піддавали тих, кого звинувачували в порушенні законів сім'ї. Він

---

[3] Див. Florence Tamagne, *Mauvais genre? Une histoire des représentation de l'homosexualité*, Paris, La Martinière, 2001.

[4] Цей новий спосіб батьківства був започаткований жінками.

часто підкреслював, що великими творцями були саме гомосексуалісти, і завжди нагадував про терпимість античного світу до педерастії, забуваючи навіть, що греки засуджували любов до хлопчиків і вважали її небезпечною для поліса[5].

У жодному разі він не відносив гомосексуалізм до «пороків» чи «аномалій» і вважав, що будь-який суб'єкт може пристати на цей вибір з огляду на універсальний характер психічної бісексуальності. Він ніколи не відмовлявся від ідеї природної чи біологічної схильності й, навіть якщо він часто змінював думку з цього питання, він залишився впевненим, що виховання жінками або самотньою жінкою сприяє гомосексуалізмові.

Фройд не відносив, отже, гомосексуалізм як *такий* до категорії викривлених статевих пороків (зоофілія, фетишизм, копрофілія, ексгібіціонізм тощо) і вирізняв збочення — психічну структуру, спільну для обох статей — від викривлених статевих стосунків, до яких вдаються, головно, чоловіки й подеколи жінки, незалежно від того, чи є такі стосунки гомосексуальними. Як суб'єкт трагічний фройдівський гомосексуаліст утілює такий собі сублімований ідеал цивілізації: «Гомосексуалізм, — писав він у 1935 р., — не є, звісно, якоюсь перевагою, але в ньому немає жодного такого, чого б треба було соромитися, це — не порок і не падіння, і його не можна назвати хворобою; ми дивимося на нього як на варіацію статевої функції, викликану зупинкою статевого розвитку. Чимало вельмишановних особистостей як у давні, так і за новітніх часів були гомосексуаліста-

[5] У своїй інтерпретації міфу про Едипа Фройд ніколи не згадував про «гомосексуальний» епізод у житті Лая.

ми, і ми бачимо з-поміж них декого з найвидатніших людей (Платон, Мікеланджело, Леонардо да Вінчі та ін.). Великою несправедливістю є переслідування гомосексуалізму як злочину, крім того, це жорстоко. Якщо ви мені не вірите, прочитайте книгу Гевлока Елліса»[6]. Фройд додає також, що марно намагатися зробити з гомосексуаліста гетеросексуала.

Зі свого боку, сексологія створила особливу термінологію для ієрархічної класифікації сексуальної поведінки «з відхиленнями», яку відносили або до спадкових захворювань, або до злочинів і правопорушень.

Захищаючи ці теорії, багато вчених почали виступати проти репресивних законів, як про це свідчать акції, що їх проводив Маґнус Гіршфельд[7] стосовно «проміжної статі», Гевлок Елліс стосовно природного «природженого» характеру гомосексуалізму, ганноверський юрист Карл Генрих Ульрихс, який видав під псевдонімом Нума Нумантіус низку праць з популяризації терміна «уранізм»[8], стверджуючи, що сексуальна інверсія — це спадкова аномалія, близька до бісексуальності, яка утворює «жіночу душу в чоловічому тілі». Слідом за ним Карл Вестфаль підтримав теорію уродженого гомосексуалізму, сформулювавши ідею «третьої статі». У 1898—1908 рр.

---

[6] Sigmund Freud, *Correspondance, 1873—1939, op.cit.* Цей лист написаний американській жінці, стурбованій гомосексуалізмом сина.

[7] Маґнус Гіршфельд (1868—1935) — німецький психіатр, боровся за реформу законодавства Німеччини щодо гомосексуалістів. У 1908 р. став одним із засновників берлінської Асоціації психоаналітиків.

[8] Від Урана. За емансипацію гомосексуалізму, як і Фройд, виступав Шандор Ференці.

вийшли друком тисячі публікацій про гомосексуалізм[9].

Прихильники психіатричного підходу в XX ст. завжди визначали гомосексуалізм як сексуальну інверсію, тобто як психічну, розумову чи конституційну аномалію і й у будь-якому разі як вираження порушення ідентичності чи особистості, яке може доходити до психозу і часто веде до самогубства.

Лише в 1970-х рр., коли вийшли друком праці істориків Мішеля Фуко і Джона Восуела та набрав сили рух за сексуальне визволення, до гомосексуалізму почали ставитися вже не як до хвороби, а як до самостійного виду статевих стосунків, між іншим, із характерною для нього різноманітністю. У вжиток увійшло поняття *різних видів* гомосексуалізму, щоб зазначити, що це не якась непорушна структура, а лише одна з форм людської сексуальності.

У 1974 р. під тиском руху геїв та лесбіянок Американська психіатрична асоціація (APA) провела референдум і вирішила вилучити гомосексуалізм зі списку душевних хвороб, перейменованих принагідно у «розумові розлади» в «Довіднику з діагностики та статистики розумових порушень» (DSM). Цей факт такої неймовірної зміни класифікації спричинився до одного з найбільших скандалів у історії психіатрії. Він свідчив, зокрема, про справедливість нарікань, що вже багато років лунали на адресу науки, яка поступово перетворювалася на незамінного прислужника фармацевтичних фірм. Нездатна запропонувати наукове визначення природи гомосек-

---

[9] З питання історії гомосексуалізму див. працю: Didier Éribon, *Réflexions sur la question gay, op.cit.*, в якій узагальнюються всі чинні теорії й усі дискусії, викликані побудовою гомосексуальної ідентичності.

суалізму, американська психіатрична спільнота насправді демагогічно відступила під тиском громадської думки, організувавши голосування з проблеми, яка — і це зрозуміло кожному — не належить до питань, що вони можуть розв'язуватися волевиявленням виборців.

Тринадцять років по тому, в 1987 р., без жодної теоретичної дискусії Американська психіатрична асоціація викреслила слово «збочення» зі світової психіатричної термінології, замінивши його на кумедний термін «парафілія», який дозволяє розчинити саме поняття гомосексуалізму[10].

Щодо учнів і спадкоємців Фройда, то вони виявили надзвичайну нетерпимість до гомосексуалізму. З грудня 1921 р. і протягом місяця це питання було причиною розколу між членами Керівного комітету Фройдівського інтернаціоналу (IPA). За підтримки Карла Абрагама берлінці відмовилися надати гомосексуалістам право опановувати професію психоаналітика. Проте Отто Ранк дістав підтримку Фройда: «Ми не можемо відкидати таких людей без

---

[10] З питання історії довідника DSM див. працю Stuart Kirk et Herb Kutchins, *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine* (New York, 1992), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, 1998. У Франції рішення про вилучення гомосексуалізму зі списку душевних хвороб, складеного ВОЗ, було оголошене міністром охорони здоров'я 12 червня 1981 р. Проблему зняття ознаки злочинного з гомосексуалізму досліджує Яніна Мосуз-Лаво у книзі *Les Lois de l'amour, op.cit.* Закон про вилучення гомосексуалізму зі списку правопорушень був ухвалений 28 липня 1982 р. після бурхливих дебатів і нестерпних образ, що вигукували на адресу гомосексуалістів. Ця норма була запропонована Робером Бадентером, який за рік до того домігся скасування смертної кари.

якоїсь іншої поважної причини, щоб їх переслідували за законом». Він нагадав, що існують різні типи гомосексуалізму й що треба розбиратися в кожному випадку окремо. Зі свого боку, Ернест Джоунс став на захист берлінців і заявив, що в очах світу гомосексуалізм є «відразливим злочином: якщо б хтось із наших членів скоїв його, то це призвело б до нашої серйозної дискредитації»[11].

Упродовж понад п'ятдесяти років під зростаючим впливом північноамериканських товариств психоаналітиків IPA підсилював свій репресивний арсенал, зміцнюючи позиції психіатричної нозографії (опису хвороб). До того ж горезвісну роль у викривленні ідей свого батька відіграла Анна Фройд. Проте в колах психоаналітиків її саму запідозрили в «злочинному» зв'язку з її подругою Дороті Берлінгем. Вона виступала проти допущення гомосексуалістів до статусу викладача, методиста й водночас обстоювала ідею, яка суперечила клінічній практиці, згідно з якою вдале лікування повинне привести гомосексуаліста на шлях гетеросексуалізму.

Щодо представників кляйнівської течії, то вони вважали, що гомосексуалізм пояснюється або «ідентифікацією з садівським пенісом», або «шизоїдним розладом особистості, що супроводжується чи не супроводжується проявом захисту від надмірної параної». Жоден із «кляйнівців» ніколи не здіймав свій голос, аби покритикувати дискримінацію, жер-

---

[11] Рішення про заборону гомосексуалістам доступу до професії психоаналітика було мовчки підтверджене, хоча й ніколи не було занесене в статут IPA, що дало змогу всім прихильникам твердити, що його не існує, а отже його немає потреби скасовувати.

твами якої були гомосексуалісти. В подальшому «постклянінівці» розглядали гомосексуалізм як розлад, що має природу *borderline*[12], прирівнюючи його до психічного розладу, близького до психозу.

Якщо не врахувати двох десятків винятків, серед яких були каліфорнійський практик Роберт Столлер, фахівець із транссексуалізму, і новозеландська клініцистка Джойс Мак-Дуґелл, член Паризького психоаналітичного товариства (SPP), провідні діячі IPA впродовж десятиліть були творцями того, що можна вважати за безчестя психоаналізу[13].

У 1975 р. на позицію психіатрів встала Американська асоціація психологів. Її представники радили всім фахівцям з лікування душевних хвороб відмовитися від своїх гомофобних упереджень і провести на місцях опитування гомопарентальних сімей. Потерпаючи від спрямованого проти них остракізму, геї та лесбіянки ввійшли, отже, у пекельне коло експертиз і контрекспертиз. Вони хотіли «довести», що є добрими батьками, а їхні діти — всиновлені, народжені в штучний спосіб або такі, що походять з «перетасованих» сімей, — почуваються так саме добре, як і діти, що виховуються в так званих гетеросексуальних родинах.

---

[12] Граничний стан між психозом і неврозом.

[13] Це зауваження не стосується, звісно, основної маси анонімних практиків. Лише після публічних зізнань американських психоаналітиків-гомосексуалістів з IPA, зроблених на конгресі в Барселоні в 1997 р., ситуація почала змінюватися. Див. Élisabeth Roudinesco, «Psychanalyse et homosexualité...», *op.cit.* У 2002 р. Даніель Відлохер зобов'язався запровадити в IPA, доки він перебуватиме на посаді голови, політику недискримінації гомосексуалістів, а це дорівнює визнанню того, що така дискримінація спостерігалася. Див. *Newsletter, IPA*, 10.02.2002.

Щоб показати абсурдність цієї позиції, може, варто нагадати за допомогою кількох клінічних випадків, яким було звичайне життя деяких із цих «гетеросексуальних» сімей першої половини століття, діти яких, коли дорослішали, опинялися через двадцять років на кушетці психоаналітиків[14]. Як розповідає Леопольд Шенґольд, більшість із них зазнали в дитинстві чи в підлітковому віці жахливого психічного чи фізичного насильства: «Батько бив нас так сильно, що ламав кістки». «Моя мати підсипала пральний порошок у вівсяні пластівці моєму розумово відсталому братові». «Моя мати залишала двері своєї спальні відчиненими, коли приводила додому чоловіків, щоб показати, що спить із ними». «Мій вітчим мився разом зі мною та примушував ссати його аж до еяколяції, а коли я розказав про це матері, вона дала мені ляпасу й обізвала брехуном»[15].

Свідчення, наведені Шенґольдом у 1989 р., торкалися не лише сексуальних знущань. Вони показали також і моральні тортури, коли ненависть ішла поруч із байдужістю, як це видно з історії юнака з багатющої сім'ї, що наклав на себе руки. Його батько — алкоголік і параноїк — завжди ставився до нього як до неживого предмета, виявляючи при цьому непомірну любов до коней. Щодо його матері, то вона постійно принижувала його, хоча й оточила його надмірною розкішшю й усілякими матеріальними благами. Дізнавшись, що він ходив до психоаналі-

---

[14] Нагадаймо також, що Іда Бауер і всі дідусі й бабусі Фройда належали до вочевидь «нормальних» «гетеросексуальних» сімей.

[15] Leonard Shengold, *Meurtre d'âme. Le destin des enfants maltraités* (1989), Paris, Calmann-Lévy, 1998.

тика, вона подарувала йому на день народження два пістолети, які колись належали її батькові.

З цих оповідань найбільше вражає, безперечно, розповідь про чоловіка років тридцяти, одруженого і батька кількох дітей, який під час короткого аналізу пригадав цілком стертий з його пам'яті акт кровозмішення, скоєний ним у дванадцять років зі своєю матір'ю. Після кількох фрикцій у хлопчика вперше сталася еяколяція. Перелякавшись, що може завагітніти, мати з криком відскочила від нього. Після того вона назавжди викинула зі свого життя те сексуальне божевілля, яке тоді охопило її й жертвою якого став її син. Уже в дорослому віці він ніяк не міг позбутися чорної загрозливої хмари, що пливла в його голові й заважала йому досягти будь-якого успіху в афективному житті та професійній діяльності: «Як той Едип, — пише Шенґольд, — він був сліпий щодо причини «чуми» в його житті, і тільки неясне усвідомлення цього явища привело його на аналіз»[16].

Процедури, що застосовувалися в Сполучених Штатах для батьків-геїв і лесбіянок, мали на меті не з'ясувати несвідому генеалогію пацієнтів, як в оповідях Шенґольда, а протестувати проти «психологічної здатності» гомосексуалістів бути батьками, а згодом визначити, чи можуть їхні діти стати гомосексуалістами, бути депресивними і чи зможуть вони орієнтуватися у визначенні анатомічної різниці. Чи не ризикують вони більше за інших страждати від душевних розладів або поводитися як антигромадські елементи чи ставати легкою здобиччю для сексуальних домагань дорослих через те, що гомосексуальні

[16] Leonard Shengold, *Meurtre d'âme*, *op. cit.*

чоловіки — їхні батьки — часто ототожнюються з педофілами? У 1973—1995 рр. були оприлюднені результати низки обстежень[17]. Вони кинули замало світла на дивовижну історичну зміну, за якою сімейний лад уже не базувався на статевій різниці, але вони полегшили стурбованість гомосексуалістів, показавши, що ці люди — такі ж самі звичайні батьки, як і інші, тобто подібні до тих горизонтальних сімей кінця століття, що весь час міняли свій склад.

---

[17] За нещодавніми оцінками, 10% американських і канадських гомосексуалістів належать до категорії батьків або тому, що живуть із партнером однакової статі після розлучення з батьком чи з матір'ю своїх дітей; або тому, що народили своїх дітей шляхом штучного запліднення чи за допомогою жінок-донорів; або тому, що вони всиновили дітей, бувши самотніми; або ще тому, що вони вдавалися до стихійного запліднення між батьком і матір'ю — гомосексуалістами, кожен з яких живе з партнером чи партнеркою своєї статі, а дитина при цьому виховується чотирма особами. Це означає, що на Американському континенті існує від 1 до 5 млн матерів-лесбіянок і від 1 до 3 млн батьків-геїв, а також від 6 до 14 млн дітей, які виховуються батьками-гомосексуалістами. Перші такі діти народилися в 1965 р., а в 1980 р. цей процес зазнав справжнього «буму». Див. D.Julien, M.Dube et I.Gagnon, «Le développement des parents homosexuels comparé à celui des parents hétérosexuels», *Revue québécoise de psychologie*, 15, vol.III, 1994.

У всій Європі «гомобатьківство» стає нині соціальним фактом. Перше обстеження такого роду у Франції провів у 1999 р. Стефан Надо, який опитав 190 батьків — членів Асоціації батьків і майбутніх батьків — геїв і лесбіянок (APGL). Асоціація була створена в 1986 р. і на кінець століття налічувала 1200 членів, які виховували близько 200 дітей. У своїй книзі *Homoparentalité, une nouvelle chance pour la famille?* (*op. cit.*), Стефан Надо критикує введення експертизи, хоча й не заперечує її дієвість у пом'якшенні стурбованості батьків.

Коли в 1964 р. Лакан заснував Паризьку фройдівську школу, то всупереч своїм колегам з IPA — Міжнародної асоціації психоаналітиків, він надав гомосексуалістам можливість ставати психоаналітиками[18]. Проте, на відміну від Фройда, він убачав у гомосексуалізмі збочення як таке: не збочені статеві стосунки, а прояв викривленого бажання, спільного для обох статей. Щодо збочення, то він вважав його універсальною структурою людської особистості. На його погляд, гомосексуаліст є своєрідним найвищим збоченцем цивілізації, змушеним носити ганебну личину, що її надає йому нормативний дискурс. Тому він у жодному разі не може перейти до стану звичайного невротика, не відійшовши від своєї суті. Наближаючись радше до ідей Сада і Батая, ніж до ідей Фройда, збочення, за Лаканом, може аналізуватися, але не буде вилікуване, оскільки, на його думку, гомосексуальне кохання є виразом викривленого нахилу, присутнього в усіх формах любовних стосунків. Щодо викривленого бажання, то воно тримається тільки на «невичерпному перехопленні бажання іншого»[19].

Під цим кутом зору Лакан порівнює місце, що його посів гомосексуалізм у Греції, з місцем галантного кохання в середньовічному суспільстві. Те й те

---

[18] З цієї позиції Лакана зрозуміло, чому в теперішніх товариствах психоаналітиків більше «помітних» психоаналітиків-гомосексуалістів, які вийшли з колишньої Паризької фройдівської школи, ніж у лавах IPA.

[19] Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre V: *Les Formations de l'inconscient* (1957—1958), Paris, Seuil, 1998, p.207-212; *Le Séminaire*, livre VIII: *Le transfert* (1960—1961), Paris, Seuil, 2001, p.163.

виконувало функцію сублімування з метою увічнення ідеалу володаря в суспільстві, якому загрожує руйнівна дія неврозу. Інакше кажучи, на його погляд, галантне кохання ставить жінку в становище, еквівалентне тому, яке грецьке гомосексуальне кохання надає володареві[20]. Відповідно, викривлене бажання присутнє в обох цих формах кохання, де переплітаються сублімація й сексуальність, видається йому нахилом, сприятливим для мистецтва, для творення та розробки нових форм соціальних зв'язків.

Звісна річ, Лакан теж повторював фройдівську концепцію закону батька й роз'єднувального *логосу*, але він вважав символічний лад однією з функцій мови, яка структурує психіку. І хоча він продовжив справу Фройда з переоцінки функції батька, перетворюючи концепцію імені-батька на значущість цієї функції, а сім'ї подаючи майже як «збочене» горно норми й порушення норми, він ніколи не приставав до морального «сімейництва», створеного Бональдом або Моррасом[21].

---

[20] Цю тезу знаходимо в Рене Неллі: René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1984. Галантне кохання завжди адюльтерне, і воно ставить жінку в положення ідеального володаря. Його не може бути в шлюбі, де чоловік, якого не обирали, поводиться як брутальний тиран.

[21] З цього питання див. розділ 5 «Покалічений патріарх». Батьківське найменування, як його розуміє Лакан, є не еквівалентом передачі імені по батьківській лінії, а символічним визнанням. Відповідно, концепція імені-батька, хоча вона й була створена Лаканом унаслідок його власного складного батьківського досвіду, не втрачає чинності через те, що дитина може взяти ім'я по батькові від матері, а не

Коли в 1999 р. під свист і дошкульні образи з боку правих у парламенті[22] французькі гомосексуальні пари вперше здобули законне визнання їхнього спільного життя, деякі психоаналітики лаканівського зразку, як і їхні колеги з IPA, перебрали позицію експертів. Нічого не знаючи про американський досвід, вони розпочали затятий хрестовий похід проти тих, кого вони називали адептами великої «десимволізації» суспільного ладу чи відповідальними за нову спробу стерти статеву різницю[23]. Обвинувачі, отже, були самі психоаналітиками та іменем Фройда і його вчення приписували гомосексуалістам убивчі наміри, які колись приписувалися жінкам.

від батька, як це робиться в багатьох країнах, і зокрема у Франції, після прийняття закону від 8 лютого 2001 р. Проте правдою є й те, що переворот у правилах передачі прізвища був сприйнятий у Франції як новий удар по патріархальній владі. Див. *Le Monde*, 10.02.2001.

[22] Цивільний пакт солідарності (PACS) був прийнятий 15 листопада 1999 р.

[23] Див. Gilbert Diatkine, «Identification d'un patient», *Revue française de psychanalyse*, 4, vol.LXII, 1999; César Botella, «L'homosexualité(s): vicissitudes du narcissisme», *ibid.*; Jean-Pierre Winter, «Gare aux enfants symboliquement modifiés», *Le Monde des débats*, mars 2000. Симона Корф-Сос, наприклад, порівнювала гомосексуалістів з клонами, нездатними боротися ні з чим, крім «логіки однаковості» (газета *Libération* за 7 липня 1999 р.). У телепередачі в червні 2001 р. та у виступі по люксембурзькому радіо 21 червня Шарль Мельман заявляв, що діти гомосексуальних пар будуть плюшевими іграшками для задоволення нарцисизму їхніх батьків». Тож за таких умов подібну сім'ю не можна вважати «поважною». Щодо визначення так званої нормальної, за Мальманом, сім'ї, то воно було обмежене таким реченням: «Під нормальною сім'єю я розумію те, що дає змогу дитині не боятися справжніх труднощів».

До цієї когорти входив і П'єр Лежандр[24]. Як автор догматичної антропологічної доктрини, він убачає в іудео-християнських інститутах символічні схеми, що дає чоловікам змогу боротися з руйнівними наслідками необмеженої насолоди, людини «без табу» і дитини-царя. Тому він вважає обов'язком сучасної демократичної держави як спадкоємиці цих інститутів встановлювати для своїх підданих такий символічний лад, який мав би на меті зберігати диференційовані ознаки чоловіка й жінки. Під цим кутом зору батько й мати є основоположними образами суспільства — а отже, й сім'ї, — визначеними правовою системою[25]: «Подумайте про виступи гомосексуалістів, — заявляв він у 2001 р. — Невеличкий епізод з цивільним пактом солідарності свідчить, що держава позбувається своїх функцій гаранта розуму. Фройд показав усюдисутність гомосексуального бажання як наслідок психічної бісексуальності [...]. Надавати гомосексуалізмові визнаного значення з сімейним статусом, значить, поставити демократичний принцип на службу фантазмові. Це фатально, якщо зважити, що право, засноване на генеалогічному принципі, залишає місце для гедоністської логіки — спадкоємиці нацизму»[26].

У цьому пориві Лежандр, мабуть, забув, що гомосексуалісти знищувалися нацистами як «предста-

---

[24] Психоаналітик, колишній член Паризької фройдівської школи, почесний науковий керівник Практичної школи наукових досліджень, V секція (релігійні науки).

[25] Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur les principes généalogiques en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

[26] П'єр Лежандр, бесіда з Антуаном Спіром, *Le Monde*, 23.10.2001.

вники нижчої й виродженої раси»[27]. Але головним є те, що він оголошував себе послідовником Фройда й Лакана в тому, що стосується переходу від колишнього авторитету батька до порядку бажання й закону, лише задля того, аби повернути цей рух у зворотний бік, розмахуючи символічним ладом як марою можливої реставрації патріархальної влади.

Як не вбачати в цій психоаналітичній «люті» кінця другого тисячоліття якщо не провісника її концептуальної агонії, то принаймні неспроможність її представників усвідомити ходу історії?

Якщо залишити осторонь сміховинні «хрестові походи», експертизи й упередженість урешті-решт доведеться визнати, що діти батьків-гомосексуалістів несуть на собі, причому набагато виразніше, ніж інші, особливі відбитки важкої долі. Доведеться також визнати, що батьки-гомосексуалісти відрізняються від інших батьків. Ось чому наше суспільство мусить погодитися з тим, щоб вони існували *такими, якими вони є*. Воно має надати їм такі самі права, як і іншим батькам, але й вимагати від них також і виконання тих самих обов'язків. І гомосексуалісти зможуть довести свою здатність виховувати дітей зовсім не шляхом примушування себе бути «нормальними». Адже, якщо вони намагатимуться переконати тих, хто їх оточує, що їхні діти ніколи не стануть гомосексуалістами, вони ризикують створити жахливе уявлення про самих себе.

Усі батьки бажають, щоб їхні діти були водночас схожі на них і не такими, як вони. Це призво-

---

[27] Нині їх убивають у Саудівській Аравії, мордують у Єгипті. Їх ображають ісламістські багатоженці, які звинувачують їх у падінні чоловічих цінностей Заходу.

дить до безвихідної ситуації, в якій бунт і роз'єднання так само необхідні, як і прийняття спільних цінностей і навіть відчуття певної ностальгії за ідеалізованим минулим. Відповідно діти успадковують у своєму несвідомому частку дитинства своїх батьків, їхніх бажань і їхньої біографії так само, як і статеву різницю. Коли ж діти були всиновлені або народжені методом медичного запліднення, яке відділяє біологічне розмноження від статевого акту та від соціальної спорідненості, вони ніколи не виходять неушкодженими з порушень порядку, пов'язаних з їхнім народженням. До речі, саме для того, щоб створити собі ілюзію можливого викорінення цього роз'єднання, суспільний лад завжди прагнув приховати походження тих, хто зазнав такого потрясіння.

Дитинство західних гомосексуалістів XX ст. було меланхолійним. Попервах, від самого юного віку, було почуття належності до іншої породи людей. Згодом з'явилася жахлива впевненість, що страшна схильність ніколи не буде придушена. Зрештою виникла необхідність визнання, обов'язок сказати батькам, які не вірять, а інколи й вороже ставляться до цього, що вони породили істоту без майбутнього, приречену на ганебну й дику сексуальність, а головно, неспроможну дати потомство. Побоюючись розчарувати чи не оправдати сподівань, що покладалися на них, багато таких людей зненавиділи самих себе, шукаючи в самогубстві кінець своїм тортурам, або, розчиняючись в анонімності великих міст, — виповнилися гордості, що вони існують для *іншої сім'ї*: сім'ї культури геїв[28].

---

[28] Див. Didier Éribon, *Réflexions sur la question gay, op. cit.*, розділ «Famille et mélancolie».

Але в цей час СНІД розтрощив ціле покоління, що народилося між 1945-м і 1960 р., і трапилося це саме тоді, коли це покоління завершувало відвойовування своєї свободи[29]. І тоді на поверхню виринуло ще більш масовано, зокрема для чоловіків, бажання народжувати дітей і передавати історію далі. У цьому плані гомосексуалісти пристосувалися до сімейної структури своєї доби — структури розваленої, медикалізованої, розірваної, експертизованої, відданої матерям і такої, що вже вислизнула з-під батьківської влади, яку, проте, марно прагнули не переоцінити, а відновити, подаючи її як квінтесенцію непорушного символічного ладу.

Тож, чи не доведеться теперішнім гомосексуалістам, які стали батьками, заходитися стирати зі своєї пам'яті відбитки цих страждань, аби їхні діти їх не успадкували? Чи не доведеться їм відкинути свої сексуальні нахили та бунти своєї молодості, аби не подавати їх як приклад дітям, від яких вимагають ніколи не бути схожими на них? Радше ніж підкоритися цій вимозі, можна гадати, що для кожного краще бути батьком зі своєю біографією, зі своїм несвідомим.

Яким же буде врешті-решт майбутнє сім'ї?

Тим, хто знов і знов побоюється її руйнування чи розпаду, можна зауважити, що сучасна горизонтальна і «мережева» сім'я почувається скоріше добре і нормально забезпечує відтворення поколінь. Отже, легалізація абортів не привела до апокаліпсису, що

---

[29] У Франції за двадцять років (1982—2002) померло 40 тис. осіб, а в усьому світі — 25 млн. Див. Michaël Polak, *Les Homosexuels et le sida*, Paris, A.-M.Métailié, 1988; François Pommier, *La Psychanalyse à l'épreuve du sida*, Paris, Aubier, 1996.

його так голосно сповіщали ті, хто вбачали в прихильниках абортів знищувачів людського роду.

Позбавлений прикрас своєї колишньої сакральності, шлюб перебуває у стані постійного занепаду й став способом афективного подружнього життя, яким члени подружжя — інколи не бажаючи бути батьками — захищаються від можливих посягань своїх родин або від безладу зовнішнього світу. Він може бути запізнілим, обміркованим, святковим або доцільним, і йому часто передує період вільного союзу, співжиття чи різноманітної практики спільного або самотнього життя.

Діти, які дедалі частіше стають плодом позашлюбних зв'язків, в одному випадку з трьох присутні на весіллі своїх батьків, які єднаються відтепер не на все життя, а в більш ніж третині випадків на непевний термін, який завершиться розлученням — за обопільною згодою, зі сценами ревнощів чи з конфліктом, — а для жінок становищем так званого монобатьківства. Адже саме вони першими відчувають на собі наслідки розривів, що їх вони узаконюють нині, частіше за чоловіків. Сила матерів є палицею на два кінці[30].

---

[30] Опитування, проведені у Франції, показують, що інститут шлюбу постійно занепадає вже понад чверть століття. Однак сьогодні спостерігається певна стабілізація. Так, у 2000 р. було зареєстровано 304 300 шлюбів. Кількість розлучень продовжує зростати, і дедалі більша кількість дітей народжуються в наново створених сім'ях. У Парижі налічується більше сімей самотніх, ніж повноцінних. З 29,6 млн осіб, що живуть подружнім життям, 4,8 млн не одружені. У віці до двадцяти восьми років з-поміж чоловіків кількість осіб, що живуть спільним життям, перевищує кількість одружених. Цивільний пакт солідарності мав гучний успіх як серед гомосексуалістів, так і серед гетеросексу-

Утопістам, які гадають, що дітонародження колись настільки відрізнятиметься від плотського акту, що дітей запліднюватимуть поза тілом біологічної матері, в узятій напрокат матці та за допомогою сімені, що вже не належатиме батькові, можна зауважити, що попри всі відмінності, які можна знайти між родом і статтю, материнським і жіночим, психічною сексуальністю й біологічним тілом, бажання мати дитину завжди збереже своє місце в різниці статей. Про це свідчать гомосексуалісти, які відчувають необхідність дати дітям, що їх вони виховують, реальну уяву про статеву різницю, щоб вони не просто бачили перед собою двох матерів, одна з яких грає батька, або двох батьків, один з яких перевдягається в матір.

Щодо песимістів, які вважають, що цивілізацію можуть поглинути клони, бісексуальні варвари чи хулігани з передмість, народжені від нетверезих чоловіків і жінок-бродяг, то їм можна нагадати, що всі ці види безладу не нові — навіть якщо вони проявляються в небачений досі спосіб — і, головно, що вони не заважають тому, що на сім'ю нині дивляться як на єдину певну цінність, від якої ніхто не може й не хоче відмовлятися. Її люблять, про неї мріють і її бажають чоловіки, жінки й діти будь-якого віку, будь-якої сексуальної орієнтації та будь-якого матеріального стану[31].

Очевидним, однак, є й те, що сам принцип влади — і роз'єднувального *логосу*, — на якому зав-

---

алів: у 2000 р. було підписано 29 855 таких угод. У 1990—2000 рр. кількість сімей з одним із батьків зросла з 1,2 до 1,7 млн. Такі сім'ї становлять 16% сімей з дітьми. Див. *Le Monde*, 10.02.2001.

[31] Про це свідчать усі соціологічні опитування.

жди ґрунтувалася сім'я, зараз у західному суспільстві перебуває в стані кризи. З одного боку, цей принцип протистоїть величним ствердженням своєї поваленої зверхності реаліям об'єднаного світу, що стирає кордони й прирікає людину до горизонтального виміру дедалі більш руйнівної ринкової економіки, але з другого — він без упину спонукає до реставрації в суспільстві фігури Бога-Отця у формі тиранії. Перед лицем цього подвійного руху сім'я постає як єдина здатна для індивіда сприйняти цей конфлікт і сприяти виникненню нового символічного ладу.

Ось чому вона викликає таке бажання з огляду на велике кладовище патріархальних орієнтирів, що втратили свою цінність[32], таких як армія, церква, нація, батьківщина, партія. Попри всю глибину її неспокою, вона видається здатною опору органічній трибалізації глобалізованого суспільства. І вона, звісно, досягне цієї мети, хоча й за умови, що зуміє підтримувати як основоположний принцип рівновагу між одиничним і множинним, що необхідна кожному індивідові, щоб побудувати свою особистість.

Майбутня сім'я має бути винайдена наново.

---

[32] Вислів Андре Бюрг'єра, наведений у неопублікованому документі 2002 р. під назвою «Куди йде сім'я?», яким презентувалися XII зустрічі Національної ради наукових досліджень жовтня 2002 р., присвячені цій проблематиці.

Покажчик імен

Абрагам Карл 209
Адорно Теодор 161-164
Аменхотеп IV 93
Андман Марі-Елізабет 173
Антинорі Северино 196
Аристотель 20, 123, 130
Арто 179

Бальзак 38
Бар Франсуа Пулен де ля 137
Батай 215
Батлер Джудит 136
Бахофен Йоган Якоб 47-52, 149
Бек Джуліан 177
Бенедикт Рут 159
Берґсон Анрі 125
Бернайс Марта 151
Бовуар Симона де 157-161, 166
Боден Жан 31, 76
Боллак Жан 60, 73
Бональд Луї де 48, 120, 123, 124, 216
Бретонн Рестиф де ля 34
Брехт Бертольт 177

Вайльд Оскар 10
Вейнінґер Отто 86
Вернан Жан-П'єр 61
Вестфаль Карл 207
Вільмут Ян 197
Віннікот Дональд Вудс 122
Вольтер 34
Ворійон Клод 196
Восуел Джон 208

Гайдеґґер Мартин 158
Геґель 45, 54
Гельдерлін 54, 179
Генрих IV (Болінброк) 34, 77, 78
Герцль Теодор 86
Гіршфельд Маґнус 207
Гоббс Томас 32
Горацій 33
Горкгаймер Макс 87
Гофманшталь Ґуго фон 86
Гуссерль 158
Гюґо 175

Ґален Клавдій 131
Ґваттарі Фелікс 178
Ґете 146
Ґрез 34
Ґриллпарцер Франц 56

Дагоньє Франсуа 200, 201
Дам'єн Франсуа Робер 36-38, 167
Дарвін 76, 92
Делезі Женев'єв 190
Дельоз Жиль 178, 179
Джоунс Ернест 82, 83, 210
Дидро 34
Достоєвський 72, 88-91, 96, 97
Дюркгайм Еміль 118, 119, 123, 124

Елліс Генрі Гевлок 111, 207
Енґельс Фридрих 47
Ендрюс Лорі 190
Есхіл 28

Єлізавета 53

Жакоб Франсуа 196
Жирар Рене 62

Золя Еміль 170, 175

Ібсен 69

Кабанту Ален 42
Казанова 38
Кампанелла 11
Карель Алексис 156
Карус Карл 86
Кляйн Мелані 11, 120, 121, 123, 158
Когут Ґайнц 180
Комперц Теодор 151
Кондорсе де 139, 144
Конт Оґюст 40
Коперник 76

Лакан 11, 116, 123-128, 168, 169, 177, 178, 184, 215, 216, 219
Лакер Томас 133
Леві-Стросс Клод 15-17, 19-21, 160
Лежандр П'єр 218
Леонардо да Вінчі 207
Ле Плей Фредерик 47, 48, 120
Летт Дидьє 26
Леш Кристофер 180
Ліхтенберг 51
Людовік XV 36, 37, 39
Людовік XVI 38
Ля Рошель Дріє 168

Мак-Дуґелл Джойс 211
Макіавеллі 76, 81
Маліна Юдит 177
Мантеґацца Паоло 183
Мід Марґарет 159
Мікеланджело 207
Мілл Джон Стюарт 139, 140, 151
Мішель Андре 172
Морґан Генрі Льюїс 40, 47
Моріак Франсуа 158
Моррас 124, 216
Музиль Роберт 86

Наполеон 146, 147, 159, 171
Ніцше 54, 74, 179

Олґрен Нельсон 160

Перро Мішель 22
Платон 11, 20, 165, 166, 207

Пруст Марсель 10, 168, 176

Ранк Отто 73, 209
Рембо Артюр 10
Рот Йозеф 86
Руссо Жан-Жак 35, 112, 138

Сад 35, 215
Сартр 159, 161, 175
Софокл 52-56, 63-65, 67, 70, 75, 87, 88, 97, 126, 146
Старобінскі Жан 75
Столлер Роберт 211

Тейлор Гаррієт Гарді 139, 140
Тен Іпполіт 48

Уекскул Якоб фон 123
Ульрихс Карл Генрих 207

Фін Аньєс 195
Фландрен Жан-Луї 113
Фройд Анна 210
Фройд Зиґмунд 11, 14, 40, 51-54, 56, 66-76, 82-101, 103-107, 111, 114, 115, 119-121, 123, 125, 126, 128, 134, 141-150, 152, 154, 157-160, 165, 166, 178, 180, 200, 205-207, 209, 215-219
Фуко Мішель 38, 63, 104, 107, 108, 208

Шекспір 68, 75-77, 80, 83, 85, 97
Шенґольд Леопольд 212, 213
Шеро Патрис 83
Шнітцлер Артур 86, 153
Шопенгауер 54
Шорске Карл 86, 87
Шортер Едвард 99

Якуб Марсела 185

Зміст

Передмова до українського видання.....5
Передмова.....9
1. Бог-Отець.....15
2. Вторгнення жіночого.....40
3. Хто вбив батька?.....53
4. Син-винуватець.....75
5. Покалічений патріарх.....98
6. Жінки мають стать.....129
7. Сила матерів.....165
8. Сім'я майбутнього.....203
Покажчик імен.....225

Серія «Зміна парадигми»
(Випуск 6)

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Елізабет Рудинеско

Розладнана сім'я

Редактор *О. В. Попова*

Коректор *В. Є. Білаш*

Оригінал-макет *О. В. Гашенко*

Підписано до друку 5.03.2004. Формат 84х108/32.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 12,18.
Обл.-вид. арк. 10,13. Тираж 1500 прим. Зам. № 318.

Видавництво «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192
т./ф. (044) 242-61-56;
e-mail:psyhea@uprotel.net.ua, servic57@i.com.ua;
www.nika-centre.kiev.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф».
16610, Чернігівська обл., м.Ніжин, вул.Шевченка, 109-а
т./ф. (04631) 3-11-08; т. (04631) 3-18-03;
e-mail:aspekt@ne.cg.ukrtel.net
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1115 від 12.11.2002

Рудинеско Е.

Р83 Роздладнана сім'я / Пер. з фр.– К.: Ніка-Центр, 2004.– 232 с.– (Серія «Зміна парадигми»; Вип. 6).

ISBN 966-521-162-5 (Серія «Зміна парадигми»)

ISBN 966-521-271-0 («Ніка-Центр»)

Сім'я на Заході сьогодні зазнає руйнування, зміни членів подружжя, поширюється феномен сімей, що складаються з одного з батьків або з батьків однієї статі. Це велике безладдя сім'ї стає причиною численних трагедій і катастроф: зазнають насильства й самі вдаються до нього діти, у школах нападають на вчителів, передмістя стають ареною хуліганства. Наша епоха породжує, отже, глибоку тривогу: дезорієнтована втратою авторитету батька, скалічена розкріпаченням людських стосунків, розхитувана ненадійністю життя, властивою для сучасної економіки, сім'я виглядає дедалі менше здатною передавати цінності, які вона тривалий час утілювала. Водночас ніколи ще на неї не дивилися як на найкращий осередок для розквіту особистості.

За умов, коли батько вже не є батьком, жінки контролюють дітонародження, а гомосексуалісти дістали змогу забезпечити собі місце в процесі споріднення, чи не є сім'я остаточно приреченою, а разом із нею чи не зникає можливість становлення для кожного з нас?

Зрозуміти витоки цього безладдя, зазирнути в таємницю цих розладів і в майбутнє допоможе книга історика, доцента Вищої практичної школи Елізабет Рудинеско.

Книга розрахована на широке коло читачів. Українською перекладено вперше.

ББК 60.54:88.52 (4Фра)

Серія «Зміна парадигми»

Заснована 2001 р.

Маршалл Мак-Люен

ГАЛАКТИКА ҐУТЕНБЕРҐА

Становлення людини друкованої книги

2001 р., 464 с.

Н. Кетрін Хейлз

ЯК МИ СТАЛИ ПОСТЛЮДСТВОМ

Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці

2002 р., 430 с.

Вільям Мак-Ніл

ПІДНЕСЕННЯ ЗАХОДУ

Історія людського суспільства

2002 р., 1112 с.

Жан-Мішель Бенье

РОЗДУМИ ПРО МУДРІСТЬ

2003 р., 168 с.

НОВІ ПЕРСПЕКТИВИ ІСТОРІОПИСАННЯ

За редакцією Пітера Берка

2004 р., 392 с.