

*«Могут ли угнетенные ...?»,
или украинский постколониальный феминизм
между Ж.-П. Сартром и Ф. Фаноном*

Сергей Жеребкин

Показательно, что логика нового украинского феминистского национализма деколонизации через культуру («магию текстов» в том числе) совпадает с актуальной политикой нового популистского гегемонного дискурса Виктора Ющенко, который, в отличие от предыдущего украинского президента – «хозяйственника», «красного директора», бывшего коммуниста Леонида Кучмы, – радикально считает, что не экономические реформы, а развитие национальной культуры, формирующее осознание своей непричастности советскому тоталитаризму, «помогает постсоветским государствам поднимать экономику»¹. В качестве позитивного примера такого экономического развития В. Ющенко приводит опыт Польши, Литвы, Венгрии, Восточной Германии, Латвии и Эстонии, которые, по его мнению, 1) провели соответствующие научные исследования, 2) сняли соответствующие документальные и художественные фильмы и 3) создали устрашающие «музеи тоталитаризма»². В результате В. Ющенко констатирует: «И – чудо! Сегодня в них неплохо (хотя и не идеально) функционируют экономика, образование, культура»³. Поэтому В. Ющенко, которому в советское время в силу угрожающей жизни необходимости подлинного националистического политического субъекта пришлось не только быть членом КПСС, но и выпускником факультета идеологических кадров Университета марксизма-ленинизма, сегодня наконец-то способен использовать полученные от идеологических врагов знания (красный диплом пропагандиста)⁴ на благо новой антисоветской/антитоталитарной Украины. Пропагандистская советская квалификация, равной которой, как известно, не было во всем мире, помогает новому украинскому президенту активно открывать не только музеи тоталитаризма, но и музеи Голодомора, современного украинского искусства, устанавливать памятники запорожским козакам, сражавшимся с силами российского империализма как предшественниками советского тоталитаризма, а также проводить культурные политики, направленные на запрещение ретрансляции в Украине российских/империалистических телевизионных каналов, на закрытие украинских теле-

визионных программ, подчеркивающих интернациональную связь украинской культуры с другими, и т.п. Своеобразие этого революционного проекта состоит в том, что экономические вопросы при этом должны, по мнению В. Ющенко, решаться на уровне правительства и его премьер-министра (т.е. биологической политической женщины – Ю. Тимошенко), так как «цены на газ, – по словам В. Ющенко, – это не тема президентов»⁵.

Как я уже писал в статье «Наслаждение быть украинкой: вдохновение постколониальности в украинских гендерных исследованиях»⁶ и что мне придется сжато повторить в начале и этой статьи, с конца 1990-х в Украине реализуется женский феминистский националистический литературоведческий и литературный проект, начатый литературным критиком и переводчицей Соломией Павлычко (1958-1999) и продолженный в работах группы украинских женщин-литературоведов и писательниц – Веры Агеевой, Тамары Гундоровой, Оксаны Забужко, Нилы Зборовской и др.⁷, который маркирует себя одновременно и как «постколониальный»⁸. Основной его задачей в качестве постколониального ставится задача пересмотра традиционной, по определению С. Павлычко, версии украинского национализма, «унаследованной нами, – как уточняет эту общую задачу О. Забужко, – от СССР в колониальной, народническо-этнографической модификации»⁹. Именно отсюда, как я уже писал в предыдущей статье, актуальная задача разработки нового, более современного варианта националистического феминизма – то есть как феминизма «постмодернистско-деконструктивистского»¹⁰, способного за счет развития «своей собственной», то есть не зависящей от российской и тем более советской, культуры осуществить новый культурный проект «интеллектуальной деколонизации»¹¹, или «украинской реконкисты»¹² средствами «магии текстов»¹³. Только тогда будет решена и главная политическая и экономическая задача нового национального государства Украина – ликвидация «российского имперского дискурса», осуществляющегося «ценой коллаборационизма определенной части национальных элит»¹⁴.

Из сказанного можно сделать вывод, что главная цель нового гегемонного политического государственного проекта – помочь украинцам средствами культуры осознать, что вина и ответственность за советский тоталитаризм лежит не на них. И не на новых популистских лидерах нации, естественно.

Однако при видимом совпадении нового гегемонного политического популистского дискурса в стране в отличие от консервативного В. Ющенко, консервативно ориентированного все-таки на возрождение украинских народно-демократических традиций (украинский селянский быт, народное творчество, пчеловодство, традиционный патриархат и т.д.), новый украинский постколониальный националистический феминизм более радикален. С помощью известной в классическом психоанализе технологии «исторической амнезии»¹⁵ он представляет радикально иную политическую задачу текущей политики и экономики – а именно, в терминах О. Забужко и Н. Зборовской, о чем я также

писал в предыдущей статье, открыть «тайный код» украинской культуры как код «аристократичности», или «шляхетности» против 1) стиля народного бытописательства Панаса Мырного и Нечуя-Левицкого или 2) советского «стиля Сталин» позднего Павло Тычины и Максима Рыльского.

Особая роль в этой новой политической и экономической задаче принадлежит украинским *женищинам*-писательницам, вернее – поэтессам.

В частности, с наибольшей силой аристократический код украинского *мужского* козачества – «лыцарства» или «украинского аристократического панства» – воспроизводится, как доказывает О. Забужко, в поэтическом творчестве *женищины* – знаменитой Леси Украинки, а затем – в творчестве ее духовных женщин-наследниц в украинской поэзии: 1) Олены Телиги («вторая Леся», в терминах О. Забужко), 2) Лины Костенко («третья Леся») и 3) самой О. Забужко как «четвертой Леси»¹⁶. Собственно, именно эта информация и была названа мной в статье «Наслаждение быть украинкой: вдохновение постколониальности в украинских гендерных исследованиях».

Сейчас же я хочу вслед за националистическими феминистскими теоретиками уточнить это актуальное определение «кода» украинской «шляхетности». Потому что понятие «шляхетности», оказываясь, включает в себя необходимость радикального дистанцирования от вида *homo sovieticus* на *биологическом* уровне.

Тот новый дополнительный факт, что «аристократизм» в украинском постколониальном националистическом феминизме определяется как «духовно-кровный» (курсив мой. – С.Ж.), то есть биологический, а не просто духовный, на что я специально обращал внимание раньше, ведет и к новым политическим последствиям. С одной стороны, новая политическая цель вынуждает претенденток на принадлежность к новому национальному «коду» совершать дополнительные, в отличие от классического национализма, требовавшего от своих сторонников только личной преданности и готовности к самопожертвованию ради нации, усилия по подтверждению своего «шляхетного» статуса на уровне родословной и формировать наряду с новой воображаемой аристократически-шляхетной историей Украины также и свою личную новую воображаемую альтернативную «шляхетную» биографию (как это вынуждены делать, например, скоростным образом украинизированные и опущенные с советского номенклатурного уровня В. Ющенко или Ю. Тимошенко). С другой стороны, биологическое дистанцирование от вида *homo sovieticus* вынуждает претендентов и претенденток на принадлежность к новому национальному коду к политикам бескомпромиссной внутренней сегрегации любых уровней, то есть проведению строгих и жестких/жестоких внутренних границ и исключений, приводящих к политикам и практикам выявления «серии внутренних других» (термин А. Норваль). Так, например, как я уже отмечал в статье «Наслаждение быть украинкой: вдохновение постколониальности в украинских гендерных исследованиях», С. Павлычко, радикально впервые в украинской культуре акцентируя значимость

литературы украинского модернизма, радикально и революционно стремилась подчеркнуть вторичность и незначительность для украинской культуры: «своей собственной» 1) народно-демократической литературной традиции (начиная с самого главного украинского классика Т.Г. Шевченко!)¹⁷ и «своей собственной» 2) украинской советской номенклатурной литературы; О. Забужко не менее радикально в конце концов пересматривает и сокращает свой «список Лесь», исключив из него свою недавнюю старшую соратницу – классика украинской советской поэзии Лину Костенко, в творчестве которой она ретроактивно обнаруживает не аристократическое драматическое шляхетство, а банальный советский коллективный оптимизм¹⁸; Н. Зборовская, применяя к истории украинской литературы методы «локального психоанализа», выявляет в ней, как я уже отмечал раньше, «свои собственные» серии «внутренних других» – например, «своих собственных» украинских писателей-постмодернистов, последователей, по ее мнению, русского мыслителя М. Бахтина, а также свою недавнюю соратницу по постколониальному националистическому феминизму О. Забужко, разоблачая ее как имитативную феминистку¹⁹, которая, хотя и использует симулятивно украинский язык, является – среди прочих – носителем не украинского, а имперского российского перверсивного культурного «кода» – шизоидного «садомазохистского психотипа»²⁰.

Несмотря на вышеназванные политики внутренней сегрегации, альтернативная постколониальная история украинской культуры, разрабатываемая представительницами нового украинского постколониального националистического феминизма, при всем драматизме является скорее все-таки *оптимистической* историей, в которой украинцы не выступают жертвами советского тоталитаризма или трагического Голодомора, как это акцентируется на уровне официального гегемонного государственного популистского дискурса национализма. В этой оптимистической истории, несмотря на то что «украинцев... по словам О. Забужко, так долго приучали не любить себя, так долго вбивали им в сознание, что они недалекие, недотепные («слегка придурковатые», по словам одного экс-президента), ни на что не способные, одним словом, полные тебе неудачники истории...»²¹), они – как «новорожденная политическая нация»²² – побеждают российский имперский тоталитаризм. Ибо всегда – за счет сохранения и воспроизводства своего «тайного» кода – украинская нация, по утверждению новых феминистских теоретиков, никогда не воспроизводила в себе черты антропологического типа *homo sovieticus*, характерного для российских имперских колонизаторов. И если даже носителей и носительниц «тайного» украинского культурного «кода» принуждали быть коммунистическими и комсомольскими активистами, они всегда (по своей биологической, «духовно-кровной» сути) тайно оставались украинским патриотами, тайно отвергающими все тоталитарно-советские маркировки. В результате Лесья Украинка, которую советское репрессивное/ тоталитарное литературоведение представляло «Великий Больной в одинокой

постели», тайно оказывается – фактически – ...мужчиной (?) («Одинокий мужчина» или Великая Больная? Культурная презентация героини: тело как текст», как называется первая глава книги О. Забужко *Notre Dame D'Ukraine: Украинка в конфликте мифологий* (2007))²³.

Однако новый женский феминистский националистический постколониальный оптимистический проект сталкивается, как это обычно и бывает в новых воображаемых историях новых национальных государств, с новым мужским патриархатным. Например, новый мужской патриархатный украинский постколониальный проект историка В. Маслийчука в книге *Провинция на перекрестке культур: исследования по истории Слободской Украины XVII-XIX ст.* (2007) на основе малодоступного исторического архивного материала доказывает, что украинская историческая субъективность является не шляхетно-рыцарской, а гораздо более прогрессивной – кочевой (в знаменитых терминах Ж. Делеза и Ф. Гваттари), то есть номадической. В. Маслийчук доказывает, например, во-первых, прогрессивные факты украинского женского номадизма (номадическо-свободные и массовые стратегии «бегства жен» в Украине, номадического женского пьянства в «шинках» наравне с мужчинами, легитимной женской публичной речи (бранной «лайки») и др.), и, во-вторых, репрессивные по отношению к свободному политическому козацкому мужскому номадизму практики фукианской «нормализации», осуществляемые посредством добавления к номадическим прозвищам украинских козаков нормализующих суффиксов «ський»/«цький», характерных для фамилий чужеродной польской шляхты. А иногда – и вовсе полной замены украинских номадических козацких прозвищ/кличек на польские, «нормализующие» и репрессивно закрепляемые практиками польской шляхетской геральдической традиции²⁴.

Однако, как мы знаем, изобретенная западным феминизмом женская история с 60-х годов 20 века начинает радикально отличаться от так называемой мужской истории. Поэтому вопреки традиционной мужской истории В. Маслийчука украинская Оранжевая революция становится новой вехой развития именно женской украинской истории. Не только потому, что основным популистским лидером Майдана становится биологическая политическая женщина Леди Ю, но потому, что, по словам О.Забужко, «“прямая речь” революционного Майдана»²⁵ – это «идеальный, хрестоматийный образец м а с с о в о г о и с к у с т в а (сохранено написание автора. – С.Ж.). Или более точно – «песня без лирического героя, без индивидуального авторского “я”, напролом от имени грандиозного коллективного “мы”: голос массы, vox populi». Собственно, в западной феминистской женской истории именно это женское «мы» и становится поворотной точкой ее возникновения в качестве нового исторического дискурса. Качеством новой альтернативной постколониальной националистической феминистской истории становится, по мнению О. Забужко, мощный постколониальный креативный

потенциал, репрезентированный в телесном языке революционного Майдана – прежде всего в революционном песенном фольклоре.

«Разом нас багато,
Нас не подолати ...

... Пишу – и непроизвольно начинаю раскачиваться за компьютером в том самом ритме, в котором в ноябре-декабре раскачивалось поющее плечом к плечу полночное людское море, осветленное огнями походных костров и оранжевых знамен...», – с гордостью за практики коллективного творчества масс, отказавшегося от украинского национализма 90-х годов, все еще сохраняющего, по мнению писательницы, связь с тоталитарной Россией²⁶, за новое постколониальное коллективное пение и танцы на Майдане в период Оранжевой революции пишет О. Забужко²⁷.

Более того, даже тела украинцев во время постколониальной революции, по мнению О. Забужко, стали другими, подтверждая физическое перерождение нации, «впервые вставшей с колен» (один из самых известных популистских лозунгов Ю. Тимошенко в то революционное время): «А от Майдана самое сильное впечатление – люди: миллионы лиц, и среди них ни одного не красивого! (Разительный контраст с “бело-голубыми”... в таком порыве свободы человек всегда резко хорошеет, но когда это происходит одновременно с миллионами людей – это фантастично!)»²⁸, – пишет О. Забужко. И дальше: «Изменилась не только массовое сознание, но и массовая энергетика»²⁹, наполненная «живой энергетикой революционной толпы»³⁰.

Логическая проблема в этой альтернативной постколониальной феминистской националистической истории состоит в том, на мой взгляд, что практики революционного политического популизма (коллективизма) названы практиками политического аристократизма (либерального индивидуализма).

Что же касается самих феминистских националистических идеологов новой постколониальной истории, то они лишь фиксируют давно известное в теориях постколониализма любых типов. А именно, что после того, как только происходит радикальная трансформация «массы» в «нацию» и восстановление утраченной национальной идентичности, новорождение нации как «прекрасной»³¹, когда украинская нация уже навсегда перестает быть «нацией жертв и выживающих»³² и «Украина после веков полных поражений впервые наконец ощутила себя нацией на подъеме»³³, пережила «момент духовного рывка «над собой», освобождения от всех страхов и принуждений»³⁴, новая постколониальная история Украины – как и все другие – вдруг завершается. Наступает так называемое «утро после» (С. Жижек), или «Сумерки майдана» (по дискриминационному выражению редакторов *Русского журнала*), или, как с болью фиксирует О. Забужко: «Была революция. Был народ. Были жертвы. Были герои.

А остались – только политики с бесстыдно, по-эксгибиционистски вываленными перед нашими глазами нечистотами своей политической кухни...

Нация с «отбитой» исторической памятью (нужно отдать должное – ее нам очень долго отбивали!) в очередной раз спускает в канализационную трубу свою историю...»³⁵. Украину, ощутившую себя на Майдане «европейской нацией», так и не включили в ЕС и даже не приняли в НАТО. В результате вновь обретенная аристократическая/шляхетная украинская идентичность так и не получила европейского признания...

В этой постколониальной политической ситуации необходимо было назвать политические причины того, «что случилось?». Что и пытается отчаянно сделать Оксана Забужко в качестве постколониального националистического феминистского теоретика.

Во-первых, она с сожалением указывает на тоталитарное сознание украинских интеллектуалов, которые все еще страдают «каким-то генетически запрограммированным порогом страха перед властью»³⁶ и поэтому «очень мало сделали для того, чтобы подать Западу правдивый прямой голос про свою страну»³⁷, в отличие от самой Забужко, которая в своих многочисленных интервью западной прессе в период Оранжевой революции не устала сообщать, например, об угрозе российской агрессии («...в украинских аэропортах садятся российские военные самолеты...»³⁸; «Во вторник вечером украинцы услышали первые вести про русский спецназ, размещенный в здании президентской администрации в центре Киева. Переодетые в украинскую форму спецчасти принадлежали к тем, которые прославились боевыми действиями в Чечне»; «Призрак тоталитаризма уже бродит по Европе»³⁹; «“Они” (НКВД-КГБ. – С.Ж.) действительно возвращаются – они уже тут, на пороге наших дверей»⁴⁰ и т.п.).

Во-вторых, она с сожалением указывает на тоталитарное сознание самих украинских народных масс, не понимающих, в отличие от украинского президента В. Ющенко, что подлинная сила нации – в культуре, в «духовно-кровном аристократизме», и поэтому выбирающих в качестве «выдающихся украинцев всех времен» не деятелей культуры, а известных спортсменов – например, боксеров братьев Кличко и футболиста Андрея Шевченко, которых, по данным О. Забужко, накануне революции в массовом опросе 2003 года поставили не только выше деятелей украинской культуры Леси Украинки, Михаила Грушевского или Ивана Франко, но даже выше украинских государственных деятелей – Ивана Мазепы или первых постсоветских президентов Украины Л. Кравчука и Л. Кучмы⁴¹. Именно поэтому О. Забужко свою последнюю книгу *Notre Dame D'Ukraine: Украинка в конфликте мифологий* (2007) начинает с критики выбора выдающихся украинцев, объясняя, что культ грубой мускульной силы и маскулинности, выразившийся в массовых предпочтениях «простых» украинцев, является симптомом национальной слабости и представляет собой «недвусмысленное проявление национального бессилия»⁴², ссылаясь при этом на пример

фантазии колонизируемого о мускульной гиперактивности*, описанный одним из основоположников теории постколониализма, известным алжирским психоаналитиком Францем Фаном (1925-1961) в его знаменитой книге *Проклятые земли* (1961). Именно поэтому О. Забужко цитирует пример Фанона о компенсаторной фантазии угнетенного, который ограничен в своей пространственной мобильности: «Первое, чему обучается туземец, – это оставаться на своем месте и не выходить за определенные границы. Поэтому сны туземца – это всегда сны о мускульной силе; его сны – об активности и об агрессии. Мне снится, что я прыгаю, плаваю, бегу, карабкаюсь; мне снится, что ярываюсь от смеха, что я перемахиваю через реку одним прыжком или, что я убегаю от потока машин, которые никак не могут меня догнать»⁴³.

В-третьих, О. Забужко уже не с сожалением, а с гневом указывает на приход к власти в результате Оранжевой революции тех лидеров нации, которые не являются носителями украинского аристократического/шляхетного кода, а просто «совковой» партийной номенклатурой, не способной стать для нации символами ее нового постколониального аристократического статуса, каким обладал В. Ющенко в период Оранжевой революции. По мнению О. Забужко, особенно жалкими выглядят попытки Леди Ю симитировать аристократический образ Леси Украинки, оставаясь при этом «дамой уровня трамвайно-троллейбусного депо»⁴⁴.

Как сегодня – в драматических условиях «утра после» – можно противостоять практикам прямого колониального насилия со стороны России? Перед угрозой возможности расчленения Украины в результате российской агрессии, по мнению О. Забужко, возникает необходимость ввести постколониализм и постколониальную теорию силовыми методами: 1) на государственном уровне заставить народ читать украинские книги как прошлого (например, Лесю Украинку и других женщин-писательниц), так и современную украинскую постколониальную литературу; 2) призвать интеллектуалов разоблачать на всех уровнях и *любыми* доступными средствами колониальную политику России и, наконец, 3) заменить «совковых» политических лидеров на подлинно аристократических. В результате О. Забужко, возможно даже против собственной воли, вынуждена констатировать, что поскольку она как «писательница производит впечатление воистину сильной личности», то она «могла бы, будь на то ее воля, достичь высот в политической карьере»⁴⁵. И тогда, возможно, будет преодолен наш «глубинный, ...хронический «национальный невроз»⁴⁶, и Украина сможет действительно стать наконец государством европейского уровня.

* Забывая при этом, что именно гиперактивность революционных масс в виде массовых пения и танцев на революционном Майдане, до сих пор заставляющая даже интеллектуалов «раскачиваться перед компьютером», привела ее в свое время в такой постколониальный восторг.

Однако в противоположность оптимистическим надеждам нового украинского постколониального националистического феминизма на возможности постколониальных политик для освобождения Украины от травматических последствий российской колонизации работы западных основоположников современной постколониальной теории (Г.Ч. Спивак, Х. Баба, С. Холл, Э. Саид и др.) менее оптимистичны. В целом все вышеназванные авторы фиксируют 1) феномен сохранения колониализма внутри постколониального мира глобализации («двойные экономики, устанавливающие преимущества для экономической элиты и институционализацию бедности и т.д. – то есть (сохранение противоречий. – С.Ж.) маргиналии и метрополии, центр и периферия, глобальное и локальное, нация и мир» (Х. Баба))⁴⁷, 2) возникновение новых форм экономического и социального капиталистического неравенства и коррупции внутри освободившихся от колониализма стран, 3) проблематизируют понятие «посттравматической свободы постколониального» из-за антагонистического расслоения общества на бедных и богатых, 4) проблематизируют новые воображаемые историографии, выстраивающие противоречивую последовательность – а) колониализм («несвобода»), б) постколониализм («свобода») и в) глобализация («свобода» или все-таки «несвобода», то есть неоколониализм?).

При этом, по мнению Баба, именно Франц Фанон, которого Баба в своем предисловии к переизданию книги *Проклятые земли* (2004) характеризует как «критика этнонационализма», «вместо установления нового национализма» описывает картину «глобального будущего» как этического и политического проекта⁴⁸. Фанон, по мнению Баба, впервые среди постколониальных теоретиков, *во-первых*, дает логическую возможность мыслить вне логики традиционных дихотомий «колониализм и глобализация», «глобальное и локальное», «нация и мир», вводя специальное понятие «третьего мира» как формы дестабилизации этих полярностей; *во-вторых*, в исследовании политик деколонизации выдвигает на первый план не понятие «свободы постколониального», а проблему *психо-аффективного выживания* в ситуации колониального насилия, когда ретрансляция колониального насилия в ситуации непрерывной борьбы не на жизнь, а на смерть «за то, чтобы быть» приносит с собой «нигилизм, дух абсолютной негации», разрушительный для субъективности как колонизатора, так и колонизируемого⁴⁹.

Развивая эту идею Баба, феминистский философ Джудит Батлер в статье «Насилие, ненасилие: Сартр о Фаноне» (2006)⁵⁰ сравнивает позиции Фанона и Сартра (как известно, именно Ж.-П. Сартр написал предисловие к первому изданию книги Франца Фанона *Проклятые земли* в 1961 году). Предметом анализа в этой статье также является проблема насилия в процессах деколонизации и соответствующей ей «гуманизации», и Батлер также вслед за Баба рассматривает ситуацию психо-аффективного выживания в условиях колониального насилия как разрушительную для субъекта ситуацию «жизни-в-смерти». Или даже «со-

циальной смерти», когда колониальное «насилие выступает как расплата и знак того, что здесь происходит непрерывная психо-аффективная борьба за то, чтобы быть»⁵¹. При этом Батлер традиционно обращается к фукианской концепции тела, которую в данной статье – на примере функционирования тела колонизируемого – трактует как «оживленную или, скорее, де-оживленную жизнь»⁵². Основным логический парадокс, который при этом отмечает Батлер – тот, что колонизируемый, становясь не объектом, а *инструментом* (выделено мной. – С.Ж.) колониальной власти, обеспечивает то основное логическое условие, без которого колониализм не может существовать: «Что примечательно в позиции Фанона – это идея тела, которое становится историческим, именно воплощая свои социальные условия. Разбитое и бессловесное тело – это не только пример условий колониального правления; оно является их инструментом и эффектом и, более того, колониальная власть *не существует* (курсив автора. – С.Ж.) без этих инструментов и эффектов»⁵³. Основным теоретический вопрос, который ставит в этом контексте Батлер, – «может ли что-то прекратить это расщепление протестной субъективности и почему насилие выступает здесь как корень субъективности, действия и даже жизни?»⁵⁴.

Именно в контексте этого вопроса и проблемы психо-аффективного выживания в ситуации социальной смерти в условиях воспроизводящегося в современной глобализации колониализма в виде неоколониализма Батлер также интерпретирует известный (процитированный и О. Забужко) фрагмент из *Проклятых земли* Фанона о том, что туземец ограничен в своей пространственной мобильности, и поэтому его сны – это всегда сны «о действии и агрессии». Однако ее интерпретация этого фрагмента из текста Фанона совсем иная. Батлер обращает внимание не на компенсаторную маскулинистскую фантазию/и пораженного колониальной травмой колониального субъекта, но на неизбежность становления *телом* (выделено мной. – С.Ж.) как для колонизируемого, так и для колонизирующего в ситуации их взаимной социальной смерти. «Если люди это такие существа, которые зависят от социальных условий в своем дыхании, то есть и в дыхании, и в жизни, – пишет Батлер, – тогда именно на психофизическом уровне люди – существа, переопределенные Фаноном*. Это души, “разрушенные несущественностью”, и тела, ограниченные в их фундаментальной мобильности. Для которых существуют места, куда оно (тело – С.Ж.) не может пойти; существуют высказывания от первого лица, которые оно не может составить; пути, на которых оно не может знать или поддерживать себя как “я”»⁵⁵. В результате Батлер удается, на мой взгляд, избежать ловушек бинарной логики ненависти по схеме или-или. Именно поэтому она пишет о телах колонизаторов и колонизируемых одновременно. В частности, если тела в ситуации колони-

* Использование мною множественного числа в переводе позволяет, на мой взгляд, лучше в переводе на русский передать основную мысль концепции Батлер в ее полемике с Ж.-П. Сартром по поводу Фанона. – *Примеч. автора.*

альной драмы психо-аффективного выживания – это, по выражению Батлер, «мобилизующие раны», реагирующие на каждое слово колонизатора как на удар хлыста и разрывающиеся между «убежденностью в своем несуществовании и переполненностью понятием о своей будущей власти»⁵⁶, то колонизирующий субъект переживает процесс становление телом, атакуя из страха утраты абсолютной власти именно над тем человеком, которого он не признает как человека, и действительно становясь при этом «хлыстом и винтовкой» (как образно выражается Батлер, ссылаясь на известное высказывание Сартра о том, что колонизатор «уже неспособен вспомнить, что когда-то он был человеком, и (поэтому – С.Ж.) относится к себе так, как будто он есть хлыст и винтовка»⁵⁷). И если «мобилизующие раны», которые не проходят через рефлексивную субъективность раненого, не дают состояться самосознанию колонизируемого, то у колонизаторов саморефлексивность, как сущностная характеристика европейского человека, осуществляется в условиях психо-аффективного выживания в форме вызывающего тошноту (опять сартровское, хотя придуманное не им, а его издателем, выражение) отвращения к себе: «Что же мы с собой сделали!»⁵⁸.

Концепция колониального тела Фанона основывается, как признает Батлер, на экзистенциальном марксизме Сартра, впервые рассмотревшего в качестве ведущей формы экзистенциальной субъективности субъективность колонизируемого протестного субъекта, «насильственные акты которого утверждают его как экзистенциального субъекта по преимуществу»⁵⁹; более того – в качестве того, «субъективность которого заключена в стыд и страх»⁶⁰. Как отмечает, цитируя Сартра, Батлер: «В контексте войны за независимость в Алжире колонизированному мужчине предоставлен выбор, который не может быть разрешен в рамках проживаемой жизни: “Если мужчина демонстрирует свою готовность сражаться, – пишет Сартр, – солдаты стреляют, и он – мертв; если же он уступает, он деградирует и перестает быть мужчиной; стыд и страх расщепляют его личность и делают его внутреннее «я» распадающимся на части”»⁶¹.

Для того чтобы сделать данный вывод, проинтерпретированный позже и Батлер, Сартр, на мой взгляд, критически переосмысливает в *Бытии и ничто* (1944) хайдеггеровское понятие негативности экзистенции как *бытия к смерти* в экзистенциально-марксистском направлении, заданном Кожевом, при этом фиксируя недостаточность не только хайдеггеровской трактовки негативности экзистенции как *решимости* в ситуации *бытия к смерти*, но также и кожевско-гегелевской интерпретации негативности экзистенции как *логики желания*, определяя инновационным образом негативность экзистенции как *тревогу*, которую он понимает как «чистую негативность», дающую – в ее рефлексивности – сознание свободы. «Именно в тревоге человек, – по словам Сартра, – имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия: как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя»⁶².

Определение негативности экзистенции через тревогу позволило Сартру, на мой взгляд, осуществить деконструкцию не только элитистской экзистенциалистской стратегии хайдеггеровской *фундаментальной онтологии* как стратегии *героической решимости*, но и деконструировать постхайдеггерианскую экзистенциалистскую стратегию *протестного сопротивления*, базирующуюся на кожевской интерпретации гегелевской диалектики раба и господина. Расширив сферу экзистенциального и включив в нее не только кожевско-гегелевского раба, но и фигуры, относящиеся к периферийному экзистенциальному опыту сопротивления («идиот, ребенок, дикарь, иностранец») ⁶³, как бы допустив и их в сакральные места философии – «торные тропы», «Шварцвальд» и др., Сартр задолго до Фуко не только нарушил гегемонию в сфере экзистенции западноевропейской культурной элиты – хайдеггеровских элитистских фигур Поэта и Мыслителя, «предположительно знающих», «что значит находиться на тропах бытия» и т.п. – но и проблематизировал героический проект экзистенции как решимости в ситуации «бытия к смерти», деконструировав базисную трагико-героическую дихотомию экзистенциализма, а именно дихотомию недетерминированного–детерминированного выбора. Это осуществленное Сартром открытие «в плане трансцендентности плана имманентности» (Ж. Делез и Ф. Гваттари) ⁶⁴ было расценено представителями современных идентитарных движений как демократический жест (сартровская концепция взгляда, садомазохистская оптимистическая трактовка гегелевской диалектики раба и господина и др.), направленный на поддержку протестных идентичностей и оборачивание изощренного оружия колонизаторов, которое они использовали против колонизируемых, против самих колонизаторов. Как пишет Роберт Янг в статье «Сартр: “африканский философ”», являющейся предисловием к изданию антиколониалистских работ Сартра, «[п]роработка Сартром Гегеля позволила ему показать власть как диалектический феномен, что мучитель и мученик, расист и жертва, колонизатор и колонизируемый, угнетатель и угнетенный заключены в симбиотическую связь, в которой первые не могут избежать последствий своих отношений со вторыми» ⁶⁵. С другой стороны, определив в *Бытии и ничто* негативность экзистенции как негативность тревоги и структуру садомазохизма, Сартр, на мой взгляд, проблематизировал тем самым также и экзистенциалистский протестный проект, показав, что негативность протеста не имеет никакого другого содержания, кроме чистой негативности, которая, как уже было сказано выше, является специфическим сознанием свободы, или, как в ситуации садомазохизма, – чистого наслаждения (в отличие от кожевской версии гегелевской диалектики раба и господина, разворачивающейся в символическом и телесном поле этического насилия «признания»).

Но если у Фанона, так же как и в экзистенциальном марксизме Сартра, негативность тревоги протестной постколониальной субъективности представлена, по мнению Батлер, как «непрерывное проживаемое противоречие,

которое оформлено как специфически мужской континуум»⁶⁶, поскольку, по словам Батлер, ситуация колониального на уровне обыденного/обывательского националистического сознания всегда переживается как ситуация кастрации, когда мужской субъект испытывает более сильное унижение от изнасилования его жены/дочери/матери колонизатором, чем сама женщина*, то сама Батлер в своей, пожалуй, самой знаменитой книге *Гендерная тревога: феминизм и подрыв индивидуальности* (1990) рассматривает, на мой взгляд, в отличие от Сартра, негативность тревоги как негативность в том числе и женской протестной субъективности. В книге *Требование Антигоны: родство жизни и смерти* (2000) Батлер на примере самоубийственной протестной тревоги Антигоны пишет, что «...градус гнева настолько силен, что он может достигать градуса самоубийства»⁶⁷. Гайятри Спивак в своей знаменитой статье «Могут ли угнетенные говорить?» (1985) также указывает на то, что телесный язык негативности женской посколониальной протестной субъективности, репрезентированный как симптоматика тревоги, в пределе является телесным языком самоубийства, в качестве примера приводя, как известно, загадочное самоубийство индийской девушки, подчеркнуто совершенное ею в период менструации, чтобы опровергнуть возможность традиционного прочтения женского самоубийства в терминах внебрачной беременности – как «идеального» языка тревоги, который и является, согласно Сартру, выражением «специфического сознания свободы».

Не можем ли мы на основе концепций классиков и основоположников теорий постколониализма объяснить то экзистенциальное потрясение участников украинской Оранжевой революции «утром после» Майдана, выразительно переданное Оксаной Забужко и совместно («разом нас богато») пережитое революционным коллективом как «предательство» вождями Революции собственных революционных идеалов, как «нехватку Другого», которая, как показывает восточноевропейский феминистский теоретик Рената Салецл в книге *О беспокойстве* (2004), как раз и характеризует негативность тревоги – в отличие от фундаментальной нехватки в структуре лакановского субъекта желания⁶⁸. При этом стоит обратить специальное внимание на тот логический парадокс, что данная (как женская, так и мужская) негативность тревоги отнюдь не противоречит майданному протестному «сознанию свободы», сформулированному новым гегемонным дискурсом В. Ющенко: «раньше мы были только независимыми, а теперь мы стали свободными». В этом смысле можно сказать, несколько перефразируя известное высказывание Вильгельма Райха, что массы, осуществлявшие Оранжевую революцию, отнюдь не были обмануты – они желали своей тревоги, проявившейся в постреволюционном разочаровании в

* Похожие мысли о мужской национальной кастрированности колонизируемого субъекта во многих своих текстах подтверждает и О. Забужко; буквально – в романе *Полевые исследования украинского секса* (1995).

своих лидерах и нехватке Другого: как формы специфического осознания своей свободы протестной постколониальной субъективности.

Таким образом, как показывает Батлер, интерпретируя установку на гуманизм и свободу Ж.-П. Сартра, постколониальный гуманизм и постколониальная этика защитника и промоутера Ф. Фанона Сартра неизбежно опосредованы насилием, которое выступает одновременно и выражением основополагающей негативности идентичности, и условием субъективации как «способом дать бытие человеческому». Парадокс феномена субъективации у Сартра, на мой взгляд, состоит (как наглядно показано в пьесах Сартра) в том, что Другой – всегда садист («ад – это другие»), но именно Другой как садист, исходя из тезисов постколониальной теории Сартра, делает меня субъектом, а попытка разрыва отношений с другим как отношений садомазохизма и переход к ситуации ненасилия оценивается как утопия, когда, как доказывает Сартр, критикуя Камю, ненасилие и пассивность служат только для того, чтобы поместить себя в ряды угнетателей. «Конечно, – повторим здесь Батлер в связи с теми же стратегиями размышления о насилии и гуманизме в ситуации современного постколониализма/неоколониализма, – в условиях колониального угнетения насилие выступает как расплата и знак того, что здесь происходит непрерывная психо-аффективная борьба за то, чтобы быть. Однако Сартр менее двусмысленен в этом вопросе... Если для Ницше категорический императив утопает в крови, то для Сартра определенный тип гуманизма также определенно утопает в крови»⁶⁹.

На основе сказанного можно сделать вывод, что если Батлер в своих работах конца 90-х, начиная с *Гендерной тревоги* и до *Психики власти* использует именно сартровские стратегии деконструкции протестного дискурса для выявления угрозы скрытого насилия как препятствий и ловушек в практиках новых «новых социальных движений» (в частности феминизма, гей/лесбийского движения и др.), то в современных условиях откровенного применения прямого насилия Батлер в книгах *Отдавая отчет о себе* (2005) и *Хрупкая жизнь* (2006), наоборот, применяет дискурс феминизма для деконструкции сартровского дискурса о насилии как условия субъективации и сартровской модели гуманизма. Именно в рамках данной стратегии она и ставит вопрос о возможности ненасилия как о неутопическом проекте, который не может состояться в рамках существующей модели гуманизма – сартровской, «аристократической», либеральной и маскулинистской.

Согласно новому теоретическому предположению Батлер, ненасилие как неутопический проект является возможным и реальным в рамках более инклюзивной концепции гуманизма, не ограниченной сартровской либерально-маскулинистской моделью. И именно здесь она прямо противопоставляет Сартра и Фанона, потому что, по мнению Батлер, именно Фанон направлен на достижение более радикального эгалитаризма и выход за пределы установленных оснований гуманизма в виде отказа от идентичностей, основанных на нации,

гендере и др.⁷⁰. Теоретический проект Фанона, по мнению Батлер, созвучен не «снам об агрессии и действии» (или наоборот), но современному феминистскому проекту установления немаскулинистского гуманизма итальянской феминистки Адрианы Кавареро, политически ориентированному на возможность *касания другого*, которое бы осуществлялось не в форме насилия («контакт с другим, который бы отличался от насильственной негации») ⁷¹. Данный постколониально-феминистский проект является вполне прагматическим, позволяя лучше отдавать отчет о себе так, чтобы одновременно уважать чужую жизнь – ибо оба *тела*, как писала Батлер, одинаково хрупки и незащищены. Отсюда альтернативный националистическому феминизму вопрос Кавареро и Батлер: «Как лучше всего справиться с этой постоянной и необходимой незащищенностью и при этом не потерять к ней уважения?» ⁷². Ведь именно Адриана Кавареро – согласно интерпретации Батлер – обращает сегодня в феминистской теории внимание на то, что мы – существа, которые по необходимости *выставлены* друг перед другом в нашей уязвимости и сингулярности и что наша *политическая* ситуация частично состоит в изучении того, как лучше всего справиться с этой постоянной и необходимой незащищенностью.

Исходя из того, что «[с]пособ адресации устанавливает социальную возможность жизненной экзистенции» ⁷³, батлеровский проект альтернативной этики и альтернативной по отношению к гегелевско-кожевской концепции признания этики касания другого в форме ненасилия может быть реализован в рамках феминистской концепции ненасильственных практик адресации. А именно, адресации через концепт «ты», разрабатываемых Кавареро. Такая адресация ориентирована на то, чтобы, задавая вопрос «кто есть он или она», не ожидать ответа, который нас бы удовлетворил, то есть не допускать ситуации, когда моральное осуждение становится способом определения другого как нераспознаваемого ⁷⁴. Разрабатываемые Кавареро стратегии адресации поэтому, по моему мнению, можно назвать неинтерпеллирующими, в противоположность альтюссеровским практикам адресации как интерпелляции субъекта, когда адресация действует и 1) как осуждение, и одновременно 2) как самоосуждение субъекта. Батлер анализирует эти практики интерпелляции в своих книгах *Экспрессивная речь: политики перформатива* (1997), *Психика власти: теории подчинения* (1997) на основе дополнения альтюссеровского понятия интерпелляции фукианским понятием власти как субъекции и психоаналитическим пониманием совести как интериоризованной вины.

В текстах Фанона, по мнению Батлер, примером такой неинтерпеллирующей адресации является его адресация по отношению к своему телу не как потрясенному своей несущественностью колонизируемого, но как условию перманентного и открытого вопрошания, направленного к радикально эгалитарной коллективности: «О, мое тело, сделай навсегда меня человеком, который задает вопросы!» ⁷⁵. Адресуясь так к своему телу, Фанон, по мнению Батлер, указывает,

что только посредством самообращения и самоанализа субъективности могут осуществиться условия ненасильственной адресации. В противоположность сартровской концепции взгляда и западноевропейской философской концепции, базированной на признании того, что самосозидание невозможно без насилия, Фанон, по мнению Батлер, демонстрирует иную философскую истину: что открытие себя невозможно без «ты» и что субъективность конституируется именно как способ адресации, который признает ее конститутивно социальной. Таким образом, Фанон, по мнению Батлер, призывает к «ты» не для того, чтобы вернуть самому себе «свою собственную» этническую или национальную идентичность (или любую другую), а для того, чтобы установить ту универсальность, которая никогда не существовала на этой, «предположительно проклятой земле»⁷⁶.

По мнению Батлер, Фанон в данном типе адресации призывает к открытости, которая противостоит психо-аффективному выживанию и гамлетовскому стремлению «быть», предлагая тем самым заменить борьбу раба и господина в любых ее – даже сартровских игровых садомазохистских – вариантах, так как, по ее мнению, независимое от биологического пола маскулинное сообщество ни под каким «иным именем» не может быть мотивационным в борьбе за деколонизацию. Согласно аргументам Фанона, если я живу как колонизируемый, то открыть дверь моему сознанию возможно, только закрыв дверь другому. Это действительно, как уже говорилось выше, борьба не на жизнь, а на смерть.

В предисловии Сартра к первому изданию книги Фанона *Проклятые земли* Батлер выделяет в этом тексте пример интерпеллирующего высказывания, которое предположительно направлено на интерпелляцию представителей европейской элиты – колонизаторов или французских обывателей, которых Сартр, тем не менее, хочет побудить прочесть книгу Фанона:

«Европейцы, вы должны открыть эту книгу и войти в нее. После нескольких шагов в темноте вы увидите знакомцев, собравшихся у костра; подойдите ближе и прислушайтесь к тому, о чем они говорят, об участии, которую они готовят вашим торговым центрам и наемным солдатам, которые их охраняют. Возможно, они заметят вас, но они будут продолжать свой разговор друг с другом, даже не приглушая голоса. Это безразличие достигает своей цели: их отцы, призрачные создания, *ваши* создания, были мертвыми душами; вы позволяли им озариться на миг светом, только к вам они смели обращаться, и вы не утруждали себя отвечать этим зомби... Обернитесь и оглянитесь вокруг; в этих сумерках, откуда взойдет новая заря, вы – зомби»⁷⁷.

Особенность этого странного способа адресации к читателям Батлер видит в том, что в сартровском предисловии к книге Фанона «белая читательская аудитория получает периферийный статус»⁷⁸, а «смещение, децентрирование, не-адресация (белой аудитории)» выступает «как условие возможности понимания»⁷⁹. И дальше: «Это исключение (белых) диалектически вытекает из того, как колонизаторы не признавали колонизируемых человеческими существами.

Дети видели своих отцов униженными, с ними обращались с безразличием, и теперь это безразличие снимается и возвращается к его отправителям в новой форме»⁸⁰: теперь не замечают их. По мнению Батлер, Сартр в этом предисловии прибегает к прямой адресации к колонизаторам, но только потому, что именно эта политическая стратегия не только дает ему возможность 1) занять позицию педагогической власти над ними, но и одновременно 2) избежать этой позиции по отношению к колонизируемым.

Таким образом, известный критик колониализма «африканский философ» Сартр в силу своей приверженности культурной формации человеческого, которую Батлер называет маскулинистской, на самом деле в своем стратегическом маневре «продолжает, – по словам Батлер, – ту самую традицию не-адресации, которую он стремится осудить»⁸¹. Оценивая книгу Фанона как дающую европейской элите шанс понять себя как европейского коллективного субъекта, который рефлексирован через «шрамы» и «цепи» своих жертв, Сартр в результате вместо батлеровской этики «отдавания отчета о себе» обнаруживает в своем предисловии к Фанону ситуацию «не отдавания отчета о себе» как предусловие западной гуманизации, которую сам Сартр, по словам Батлер, страстно отвергал⁸².

И не является ли эта ситуация «не отдавания отчета о себе» также и ситуацией украинского постколониального националистического феминизма, представительницы которого, заявляя о 1) своей неответственности за тоталитаризм и 2) своей не-«совковости»/«аристократичности», парадоксальным образом присоединяются к той маскулинистской культурной традиции культа «аристократизма», к которой принадлежат, по известному тезису Г. Спивак, представители любых типов националистических элит – например, и российский аристократический националист Лимонов или его антагонисты-националисты Путин-Медведев, одинаково провозглашающие культ сильной авторитарной личности – нового «сверхчеловека», которого они и демонстрируют (кто – в тюрьме, а кто – в Кремле) своими прекрасными маскулинистскими телами?

1 «Виктор Ющенко: Правда о ГУЛАГЕ поможет нам поднять экономику», *Росбалт*, 15.07.2008, <http://www.rosbalt.com.ua/2008/7/16/504214.html>.

2 Там же.

3 Там же.

4 «Честная биография Виктора Ющенко», *Объективная газета*, <http://www.og.com.ua/st271.php>.

5 «Ющенко: Цена на газ – не тема президентов», 21.07.2008, 17:30, *Украинская правда*, <http://www.pravda.com.ua/ru/news/2008/7/21/78821.htm>.

- 6 Жеребкин Сергей. «Наслаждение быть украинкой: вдохновение постколониальности в украинских гендерных исследованиях», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 272-295.
- 7 См. список публикаций представительниц украинского постколониального феминизма в материалах круглого стола «Политическое воображаемое гендерных исследований в Украине», *Гендерные исследования*, № 15, с. 235.
- 8 См.: Агеєва Віра. *Основи теорії гендеру: Навчальний посібник*, под. ред. М. Скорик (Київ: «К.І.С.», 2004) с. 453, Ніла Зборовська. *Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури* (Київ: Академвидав, 2006) и др. перечисленные выше работы представительниц украинского постколониального феминизма.
- 9 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій* (Київ: Факт, 2007), с. 340.
- 10 Павличко Соломія. *Дискурс модернізму в українській літературі* (Київ: Либідь, 1997), с. 87.
- 11 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 43.
- 12 Зборовська Ніла. *Українська Реконкіста. Анти-роман* (Тернопіль: Джура, 2003), с. 6.
- 13 Там же.
- 14 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 35.
- 15 См. Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: a Critical Introduction* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 5-8.
- 16 См.: Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 445.
- 17 См.: Павличко Соломія. *Дискурс модернізму в українській літературі*.
- 18 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 60.
- 19 Зборовська Ніла. *Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури*, с. 497.
- 20 Там же, с. 475.
- 21 Забужко Оксана. *Let my people go: 15 текстів про українську революцію* (Київ: Факт, 2005), с. 15.

- 22 Там же, с. 89.
- 23 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 31.
- 24 Маслійчук Володимир. «Прагнення “шляхетськості” козацької старшини Слобожанщини (друга половина XII – XIII ст.)», *Провінція на перехресті культур: Дослідження з історії Слобідської України XVII-XIX ст.* (Харків: Харківський приватний музей міської садиби, 2007).
- 25 Забужко Оксана. *Let my people go: 15 текстів про українську революцію*, с. 138.
- 26 Там же, с. 25.
- 27 Там же, с. 137-138.
- 28 Там же, с. 103.
- 29 Там же, с. 89.
- 30 Там же, с. 140.
- 31 Там же, с. 14, 74.
- 32 Там же, с. 86.
- 33 Там же, с. 141.
- 34 Там же, с. 103.
- 35 Там же, с. 5.
- 36 Там же, с. 115.
- 37 Там же, с. 34.
- 38 Там же, с. 49.
- 39 Там же, с. 33.
- 40 Там же, с. 83.
- 41 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 31.
- 42 Там же, с. 34.

- 43 Там же, с. 37-38; Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), p. 52.
- 44 Забужко Оксана. «Зневажена честь Києва», *Українська правда*, 27.05.2008, http://blogs.pravda.com.ua/authors/zabuzhko/483c1a8676ead/pagecommentslist56781_5/.
- 45 «Оксана Забужко», *100 знаменитых женщин Украины*, под ред. Скляренко В.М., Батий Я.А., Панкова М.А. (Харьков: Фолио, 2006), с. 168.
- 46 Забужко Оксана. *Notre Dame D'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, с. 342.
- 47 Цит. по: Butler, Judith. «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 27, no. 1, 2006, p. 10.
- 48 Ibid., p. 10.
- 49 Ibid., p. 11.
- 50 Ibid., p. 3-24.
- 51 Ibid., p. 11.
- 52 Ibid., p. 17.
- 53 Ibid., p. 16.
- 54 Ibid., p. 13.
- 55 Ibid., p. 17.
- 56 Ibid.
- 57 Ibid., p.16.
- 58 Ibid., p. 8.
- 59 Ibid., p. 13.
- 60 Ibid.
- 61 Ibid., p. 7.
- 62 Сартр Жан-Поль. *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* (М.: Республика, 2000), с. 66.
- 63 См.: Сартр Жан-Поль. «Экзистенциализм – это гуманизм», *Культурология: теория, школы, история, практика*, <http://www.countries.ru/library/texts/sartre.htm>.

- 64 Делез Жиль, Гваттари Феликс. *Что такое философия?* (СПб.: Алетея, 1998), с. 64.
- 65 Young, Robert J.C. «Sartre: the “African Philosopher”», in Sartre, Jean-Paul. *Colonialism and Neocolonialism* (London and New York: Routledge, 2001), p. XII.
- 66 Butler, Judith. «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», p. 14.
- 67 Butler, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (New York: Columbia University Press, 2000), p. 82.
- 68 Salecl, Renata. *On Anxiety* (London&New York: Routledge, 2004), p. 23.
- 69 Butler, Judith. «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», p. 11.
- 70 Ibid.
- 71 См.: *ibid.*, p. 23 и Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 30-49.
- 72 Батлер, Джудит. «Отдавая отчет о себе», перевод Ольги Пироженко, *Гендерные исследования*; Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself* (New York : Fordham University Press, 2005), p. 31.
- 73 Butler, Judith. «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», p. 7.
- 74 Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*, p. 40.
- 75 *Ibid.*, p. 19. См. также: Плоновска Жиарек Ева. «Кристева и Фанон: революционное насилие и ироническая артикуляция», перевод Ольги Пироженко, *Гендерные исследования*, 17, 2008.
- 76 Butler, Judith. «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», p. 15.
- 77 Цит. по: *ibid.*, p. 3.
- 78 *Ibid.*, p. 4.
- 79 *Ibid.*, p. 5.
- 80 *Ibid.*, p. 5.
- 81 *Ibid.*, p. 3.
- 82 *Ibid.*, p. 12.