

*Постсоветский феминизм: чем мы ангажированы,
или происхождение из советских 60-х**

Ирина Жеребкина

Гендер сегодня vs. новые практики политического протеста

Если продолжать связывать происхождение советской феминистской теории с выделением концепта «женской субъективности» в том смысле, в каком это сделала когда-то Симона де Бовуар (онтология индивидуального, понятого как перверсивное), то в таком контексте можно утверждать, что феминизм в бывшем СССР возникает в среде сталинского истеблишмента (Надежда и Светлана Аллилуевы, Полина Жемчужина и др.) как практики индивидуализации/экзистенциализации женских советских сингулярностей по западному образцу.¹ Классический советский феминизм, прямо назвавший себя феминизмом, который на основе данного самоименования и нужно, очевидно, назвать *феминизмом первой волны в СССР* – это высланные в 1980 году легендарные издательницы первого советского феминистского альманаха *Мария* Наталия Малаховская, Татьяна Горичева, Татьяна Мамонова, а также Юлия Воскресенская – на мой взгляд, имеет другую онтологию происхождения и обязан в этом смысле «воздуху культуры», по выражению Ильи Кабакова,² советских 60-х и далее. Другими словами, на мой взгляд, отличие феминизма первой волны в СССР от советского номенклатурного феминизма эпохи сталинизма состоит в том, что высланные из СССР легендарные советские феминистки, следуя «воздуху культуры» 60-х, совершили онтологическую революцию в трактовке субъективности в целом и женской в частности. В чем состоял этот «воздух культуры» и его онтологический поворот? Хотя все советские феминистки изучали западную философию и западную феминистскую теорию, тем не менее, в собственном *жизнетворчестве*³ как принципиально *художественном*⁴ нематериальном производстве «воздуха культуры» опирались на новое понятие онтологии – онтологию (женских) сингулярностей как множеств вместо онтологии (женского) индивидуального. «Эта никому не принадлежащая речь, похожая на бред, речь, не столько разделяющая, сколько объединяющая говорящих, и есть неделимое «сверх-тело»,

* Данная статья представляет собой один из вариантов главы из книги *Это сладкое слово ...*, которая готовится к изданию в издательстве Алетейя (СПб), 2011 г.

частью которого постепенно становится каждый, окончательно утрачивая «нормальный», а значит индивидуализированный, способ выражения», как несколько по другому поводу, но в отношении того же времени пишет Елена Петровская.⁵ «Дорогой мой!/ Не скучно ли Вам одному на вершине...?», – в стихах к Виктору Ширали отвергает онтологию индивидуализма одна из самых знаменитых феминисток первой волны в СССР Юлия Воскресенская.⁶ Тем самым легендарные советские феминистки *на практике* реализовали пресловутую смерть (классического) субъекта, с которой западный постструктурализм и начал свою теоретическую борьбу с классической онтологией присутствия как онтологией индивидуального. Советские феминистки первой волны, как я могу только осмелиться предположить, не знали тогда, что Фредрик Джеймисон назовет постмодернизм поздней стадией развития капитализма; они думали о советском патриархате, а не о неизвестном тогда жителям СССР капитализме. Более того, даже критика советского патриархата определялась ими, на мой взгляд, отнюдь не ненавистью (к настоящему), предполагающей традиционные непреодолимые буржуазные оппозиции мы-они, а любовью – к светлому будущему. Любовь по определению не знает традиционной для онтологии буржуазного индивидуализма непреодолимой оппозиции мы-они. По словам Владислава Софронова-Антони, «влюбившись, мы хотя бы на время оказываемся в каком-то совсем другом мире. Мире без вражды, без диктата. Мире, основанном на трепетной и искренней заботе о другом, на равноправном сотрудничестве, на уважении к личности другого, мире, основанном на добре, свободе, красоте. Конечно, все эти слова звучат дико наивно и сентиментально. Но, повторюсь, разве любой, кто был влюблен хотя бы полчаса в жизни, не согласится, что эти слова описывают состояние любви?».⁷

Не поэтому ли в борьбе с советским патриархатом легендарные советские феминистки первой волны активно экспериментировали с постмодернизмом, базированном на дискурсе отрицания бинарных оппозиций в целом и оппозиции мы-они в частности? Отсюда и принцип артистизма, или, как его называет Михаил Рыклин, «поэтизации» – «как еще одна попытка мыслить за пределами мышления... [...]. Поэтизации в результате подвергаются наиболее прозаические означающие, создается новая поэтика присутствия».⁸

Однако феминистский эксперимент первой волны осуществлялся в несколько необычной для западного постмодернизма форме – *революционного православия*; и именно этот эксперимент до сих пор остался, как мне кажется, «темным континентом» в своем онтологическом вызове для следующего поколения постсоветских феминисток – феминисток второй волны и далее: ведь сегодня, очевидно, мы можем говорить уже о феминизме третьей, четвертой и даже, возможно, пятой волны в бывшем СССР.⁹ Фактически можно сказать, что следующая, то есть *вторая волна* феминизма в СССР, возникшая по заказу либерализующейся советской власти («*госзаказа Совмина СССР*»),¹⁰ отвергла

данный женский жизнотворческий эксперимент, негласно, но последовательно лишив его, в частности, из-за маркировки православия самого имени – феминизм. В лучшем случае оставляя прилагательное «диссидентский».¹¹ Тем самым негласно, но последовательно в рамках проанализированной когда-то Джоан Скотт генеалогии развития женских движений вновь и вновь по принципу «я первая женщина, которая...» проводилась аналогия с советским вариантом марксизма и его отношением к «женскому вопросу»: и советский «настоящий» антисталинский марксизм (Ильенков, Зиновьев и др.), и советское диссидентское движение, как абсолютно логично утверждали феминистки второй волны в СССР, всегда делали «женский вопрос» вспомогательным для решения собственных политических задач.

Несмотря на эту безукоризненную логику, сегодня стоит, на мой взгляд, обратить специальное внимание на тот факт, что практики оперирования перцептами православия или диссидентства в равной степени являются практиками протеста против онтологии индивидуального – в то время как феминизм второй волны сначала в СССР, а затем и в бывшем СССР в рамках дискурса либеральной демократии изначально сделал ставку на индивидуальное: против навязанного коллективного. Не учитывая, что онтология индивидуального имеет, например, коннотацию индивидуализма. Не отсюда ли тот фиксируемый сегодня и самими феминистками второй волны в бывшем СССР *парадокс*, когда, с одной стороны, феминизм, по определению являясь либерально-демократическим социальным движением, поэтому и в случае позднего СССР и далее изначально требуя онтологии коллективного и страсти к действию (социального движения) по преобразованию (патриархатного) советского коллективного общества, с другой стороны, будучи изначально детерминирован онтологией либерального индивидуализма, сегодня вновь и вновь вынужден отчаянно фиксировать отсутствие этого самого социального движения как практик коллективной женской солидарности даже внутри новых национальных государств – не говоря о транснациональных женских движениях в бывшем СССР в частности и странах Восточной Европы в целом?

Индивидуальное как концепт, если доверять одному из кумиров русского авангардного православного мышления и – поэтому – интеллектуальному кумиру 60-х Алексею Федоровичу Лосеву, было произведено лишь в эпоху Возрождения («на первое место выходит субъект»)¹² Задав вопрос о значении данного аффективного поворота в европейской культуре («но ведь что получилось?»), Лосев вынужден отвечать на него (Владимиру Бибихину) в этико-онтологических терминах: «Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики».¹³ Поэтому если даже принять во внимание определения феминистками второй волны в СССР легендарного советского феминизма первой волны в качестве не-феминизма (из-за маркировок православного или диссидентского),

не должны ли мы сегодня тем более попытаться понять тот радикальный акт отрицания онтологии индивидуального в пользу онтологии множеств, выраженный в их жизнотворчестве в 60-е и далее как поистине революционный, то есть радикально-демократический¹⁴ ответ на более поздние определения капитализма не в качестве политического режима либеральной демократии (позже понятой как абстрактные свобода и равенство), но в качестве этико-политического режима индивидуализма как режима социальной атомизации, способной превращаться в буквальную жестокость? «Возлюби ближнего» – «Нет, спасибо!», по известному выражению Славоя Жижека, если перевести категориальный индивидуализм на уровень практик повседневного телесного функционирования, в том числе «неведомых законов психики», как выразился когда-то кумир советских 60-х Лосев.¹⁵ Данная необходимость переосмысления тем более актуальна сегодня, поскольку позднесоветский и советский феминизм второй волны оказывается, по свидетельствам его основных теоретиков, с одной стороны, в состоянии политической и теоретической фрустрации,¹⁶ выходом из которой, с другой, концептуально допускается и все чаще буквально реализуется политический оксюморон – практики сотрудничества (имеющие вполне определенные коннотации, известные всем без исключения жителям и всех без исключения тоталитарных режимов) вместо практик субверсии или хотя бы перверсии буквально угрожающих жизням каждой/каждого из нас авторитарных политических режимов.¹⁷ Никто сегодня, очевидно, вслед за Михаилом Рыклиным не будет возражать, что за практики выживания в авторитарных постсоветских политических режимах каждому (для меня принципиально, что и *суверенам дискурса*), по-прежнему, к сожалению, приходится платить огромную цену.

Но даже эти практики сотрудничества можно переструктурировать в свою пользу – если избавляться от нарциссической в своей основе дихотомии мы-они постсоветского гендерного мышления!

Не забывая о широко распространенном сегодня тезисе о том, что привычно маркируемые в рамках дискурса модернизации практики постсоветского авторитаризма ничем не отличаются от традиционных практик делиберативной демократии, я хотела бы обратить внимание на тот факт, что, к сожалению, на мой взгляд, уникальный советский феминизм первой волны не был (сознательно) замечен не только второй и последующими волнами развития феминизма в СССР, но и (бессознательно) на Западе. Я позволяю себе этот тезис, несмотря на известный факт, что именно западные феминистки поддержали на первых порах высланных из СССР легендарных советских феминисток первой волны.¹⁸ Причины являются разными. Если в первом случае особую роль – если не говорить о банальности зла либеральной соревновательной аффективной логики «я первая женщина, которая...» и т.п.; в случае крушения СССР сюда добавляется и другая, комическая разновидность этого аффективного типа аргументации: «я первый мужчина, который...»¹⁹ – сыграла, на мой взгляд, онтология индиви-

дуального с ее вышеназванными парадоксами, то во втором случае причиной, возможно, является логика особенного, понимаемого как уникальное по сравнению с (либерально-демократическим) универсальным. Ведь тот феминистский эксперимент, который был осуществлен легендарными советскими феминистками первой волны, был настолько радикален (из-за уникальной онтологии коллективного), что просто не вписывался в дискурсивный архив западного феминизма. Радикализм уникальности, по выражению Рыклина по несколько другому поводу, а именно в отношении советского искусства того же периода, всегда имеет обратную, изнаночную сторону – может вызывать не только оборонительную идиосинкразию по отношению к попыткам через акты сопереживания уникальному травматическому опыту сделать (западного, но и любого другого) наблюдателя соучастником или даже жертвой дискурса уникальности, но и – из-за его избыточности – не замечать его.²⁰

Тем не менее, что еще, как не *акт* веры столь направлен к множественным сингулярностям, к равному другому в советской государственной машине неравенства с ее культом любого большого Другого? Какое иное политическое действие, кроме *действия* веры, является более мажоритарным по созданию новых мажоритарных политических сообществ – типа рансьеровских сообществ равных? По словам Лосева Владимиру Бибихину, «в первый период коммунистического движения оно обладает признаками религии, иначе оно не может утвердиться».²¹ И не должны ли мы по критерию онтологического аффективного феминистского поворота в сторону множеств вместо онтологии либерально-демократического индивидуального сегодня вновь вернуться к осмыслению тех смещенных онтологических оснований, которые радикально предложил когда-то революционный советский, маркированный православным или диссидентским, феминизм – без традиционного сведения этого опыта к негативному? Не поможет ли нам такое переосмысление сделать столь необходимый сегодня не только для постсоветского, но и для западного феминизма теоретический, ведущий и к смене практических стратегий настоящий шаг – а именно, выйти из тех традиционных ловушек либеральной демократии, которые отбрасывают современный феминизм в пассивную, хотя и спонсируемую государственной благотворительностью политическую практику?²²

Итак, именно во время перестройки в СССР возникает новый феминизм, который привычно называют постсоветским, несмотря на факт реального официального рождения в СССР в 1989 году, и который связан с рождением капитализма и в бывшей советской части света. Хотя он базируется на разных биографических основаниях, но, как я осмелюсь предположить, разделяется на две основные, сознательно заимствованные из западной феминистской теории политические/онтологические стратегии. Первая – гендерный мейнстрим, базирующийся на онтологии индивидуализма, методологии социального кон-

структивизма и идеологии жертвы с присущим любой жертве желанием занять доступное место власти. Вторая – ставка на онтологию становления сингулярностей, методологию деконструкции, отказ от идеологии жертвы и ставка на политическое действие, понимаемое как онтологическое трансформативное: как способность перекодировать традиционную этико-политическую перспективу с приоритета индивидуального в пользу множеств вне правил любых типов классической, то есть рациональной/рыночной каузальности (от советской бюрократической до современной пост-фордистской капиталистической). Первая политическая стратегия до самых последних пор одинаково успешно опекалась сначала государственной перестроечной незападной,²³ а затем и западной благотворительностью. Сегодня речь идет о новых видах благотворительности – вновь достаточно интенсивных государственной²⁴ плюс локальной олигархической,²⁵ способных из-за развитости на территориях бывшего СССР именно этих двух типов капитала включать любые альтернативные политические стратегии (в частности, новые радикально-феминистские или ЛГБТ) с целью более эффективного функционирования новых капиталистических режимов. «Женский вопрос», впрочем, как «мужской» или другие гендерные сегодня надо наконец-то прямо признать актуальными в одной-единственной политической перспективе – перспективе обслуживания меняющейся в сторону модернизации, то есть делиберативной демократии государственной власти.²⁶

Не можем ли мы поэтому отметить здесь *первый эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны? А именно тот, что сегодня многие выдающиеся ученые-родоначальницы второй волны феминизма в бывшем СССР отказываются участвовать в современном гендерном мейнстриме. Вспомним острую критику Ольгой Ворониной современных государственных гендерных политик в России (в частности, инициативу проведения «Женского съезда» под руководством Натальи Дмитриевой, председателя-координатора совета Комитета по консолидации женского движения в России в 2008 году²⁷); вспомним не менее острую критику Натальей Пушкаревой «гендерной элиты» разных уровней в постсоветской академии и постсоветском женском движении;²⁸ вспомним похожую критику представительницы марксистского феминизма Елены Гаповой советской и постсоветской гендерной элиты по классовому признаку²⁹ и сопровождающий эту радикальную критику отъезд исследовательницы из Беларуси на постоянное место жительства в США; вспомним, например, неожиданный отказ идентифицироваться в качестве феминистки знаменитой украинской писательницы и литературоведа Нилы Зборовской, ученицы и подруги основательницы украинского постсоветского феминизма Соломии Павличко; вспомним уход из гендерной темы талантливого российского гендериста Сергея Ушакина, именно в качестве гендериста начавшего свою академическую карьеру в США (знаменитым диссертационным исследованием на основе методологии фрейдовского психоанализа с помощью метода качественных интервью,

анализирующих травму и на этой основе политический потенциал матерей погибших сыновей-участников убийственной, как и любая другая, Афганской войны; безусловным успехом диссертации является книга Serguei Oushakine, *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism)* (Ithaca: Cornell University Press, 2009), 312 p.). Вспомним в этом ряду уход выдающегося, на мой взгляд, постсоветского феминистского теоретика Татьяны Клименковой из теории в практику и, напротив, уход из публичной феминистской практики в сингулярную самого харизматичного постсоветского феминистского лидера Ольги Липовской. Или уход из так называемых «больших» ТВ-каналов Маши Арбатовой. И т. д. и т. п.

Причины, конечно, являются онтологическими, а не биографическими. Назовем поэтому *второй эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны – феминистский исход второй волны происходит на таком политическом фоне, когда

- 1) возникают новые политические практики массового сопротивления существующим в бывшем СССР делиберативным политическим режимам (Марши Несогласных или Стратегия-31 в России; Майдан-2 в Украине или 19 декабря в Беларуси);
- 2) постсоветские интеллектуалы в целом сегодня вновь вернулись к протестной революционной практике конца 80-х-начала 90-х. А именно, к ситуации протеста против государственных аппаратов насилия, а значит, вновь к ситуации политического выбора – свободы или несвободы, подчинения или неподчинения, быть или не быть и т. п. Делающий этот выбор две декады назад постсоветский феминизм второй волны сегодня отказывается его повторять. И даже называть себя феминизмом!

Задача этого текста и состоит в том, чтобы ответить на вопрос почему?

Тоталитарные предпосылки и либеральная демократия

Практика протеста в поздний советский период оформлялась, на мой взгляд, через две основные стратегии. Во-первых, в форме протеста против собственного государства – СССР (тюрьмы народов, бездушного бюрократического государства, предавшего идеалы подлинной революции, тоталитарного коммунизма, в котором, по словам Ильи Кабакова, «существование было соткано из безумного, напряженного ощущения «их» («они» – это начальники, работодатели и управдом), которые воспринимались как иная, враждебная и опасная порода людей, живущих «наверху», в официальном, «том» мире; а под этим миром, тесно общаясь друг с другом, любя и уважая, живет, как «под полом жизни», другое содружество, совсем особое племя людей»³⁰); другими

словами, протестная дихотомия мы-они еще не владела более поздними стратегиями терапевтического переноса концепта «они» на этнических других, как в следующие двадцать лет. Во-вторых, протест не только не исключал, но, напротив, объединял множества: перестроечные телеэкраны объединяли в актах протестной солидарности все социальные слои бывшего СССР – от рабочих и колхозников до интеллигенции, от мелкой советской номенклатуры до средней и даже высшей.³¹ Страна замирала в невидимом предперестроечном солидарном сопротивлении. Позже это невидимое ТВ-множество совершило решительный камин-аут, вынеся протестные практики в открытые и видимые публичные перестроечные пространства – на улицы и площади, лестничные площадки и подворотни, в университетские аудитории или заводские цеха, в залы партсобраний или площадки перед колхозными магазинами, в неработающие сообщества советской интеллигенции или колхозных бригад...

Если не говорить о содержании (ведь вряд ли мы, постсоветские люди новых наций-государств сможем говорить, по мнению Жижека, что не верим уже в собственную этническую *agalma*, чувствуя ее, может, еще более чутко, чем двадцать лет назад: тогда ведь мы не были еще так разочарованы глобализирующей политической и культурной унификацией), протест сегодня также осуществляется как протест против собственных (а не соседних) государств и также объединяет множества.³² Более того, артикуляции политических требований сегодня оформлены наконец без вечного деления на бездейственных, но артикулирующих протест интеллектуалов (типа Гамлета или Маркса) и действующих практиков (типа Ленина или Сталина). Новые постсоветские интеллектуалы сегодня решительно соединяют теорию и практику и борются с правящими режимами путем прямой низовой политической мобилизации. Многие интеллектуалы, принадлежащие к академической среде, стали активистами-блогерами, и, напротив, активисты на основе ежедневных практик ежедневного угнетения и защиты собственных прав в условиях, которые феминистский теоретик Джудит Батлер называет «хрупкостью жизни», становятся теоретиками, в ситуации массовой мобилизации производящими актуальные теоретические тексты. Сюда относятся как активисты ЛГБТ-движений, так и новые феминистские группы, производящие одновременно интеллектуально-практическое действие по переделке существующих политических режимов (например, украинская группа «FEMEN» или «Московская феминистская группа» и мн. другие). Старая логика трансцендентного как логика артикуляций (сначала просьб, а затем требований к государству) уступает место логике имманентного – трансформационного действия. Не должны ли и мы, постсоветские феминистки, отказаться, наконец, от советского модуса ожидания грядущей демократии, когда политическое требование было способно возникнуть лишь после действия просьбы (к государству)? Ведь только после просьбы (например, Евтушенко, по свидетельству Роя Медведева, получил возможность и право звонить Председателю КГБ

Андропову в любое время по прямому телефону³³) мог состояться переход на уровень требования – например, коллективных писем, передаваемых желательно первому лицу в государстве обычно через какую-либо (протестную) фигуру высшей номенклатуры. Как свидетельствует Игорь Кон, «для того, чтобы появился Горбачев, нужны были целые поколения аппаратных работников, которые что-то делали, меняли слова и т.п. Огромную роль в подготовке перестройки сыграли Юрий Арбатов и Н. Н. Иноземцев. Имея дело не с маленькими помощниками, а с членами Политбюро и генсеком, они приучили их к тому, чтобы получать записки с неприятными цифрами».³⁴ Низовой политический жест протеста вне предварительной просьбы возникал относительно редко – диссиденты, вышедшие на Лобное место в Москве в 1968 году, «бульдозерная» выставка в Беляево, о которой потрясенно писал Илья Кабаков («сделал невероятный, невысказанный до этого «шаг» Оскар Рабин, шаг, который воспринимается как вежа, – мне трудно разобраться в таинственной и во многом героической психологии Оскара, но я думаю, что его выход на «Сенатскую площадь» (так хочется это назвать), на пыльный и бесплотный пустырь в Беляево – конечно же был вызовом ...»)³⁵ Политика просьб и требований была, в свою очередь, чревата компромиссными взаимовыгодными договорами государства с его предположительно другим – интеллигенцией. Сегодня в новой логике политической каузальности действие протеста является первичным – из-за предельной невозможности политического бездействия в условиях предельной политической несправедливости. Таковой оказалась и ситуация 19 декабря 2010 года в Минске – ситуация очередной Площади в бывшем СССР. Ситуация имманентного, вне всякого трансцендентного (поскольку современный капитализм не знает ничего внешнего) насилия сегодня такова, что уже не мы как политические сингулярности действуем через эмансипаторный протест, но протест действует через нас – наши артикуляции, практики и тела. Не исключая при этом неизбежность экзистенциального выбора – как это, впрочем, свойственно логике любого протеста, всегда являющегося, по меньшей мере, выбором между быть или не быть.

И действительно, следуя Джудит Батлер, с одной стороны, мы с неизбежностью сталкиваемся здесь с эпистемологической операцией фреймирования механизмов власти, с другой, – с ее онтологической составляющей как вопросом о «бытии» жизни, которая не только располагается внутри операций власти, но и производится как жизнь.³⁶ В терминах теоретика современного постсоветского сопротивления Карин Клеман, не быть, например, – это быть «обывателем»; быть – это быть «активистом». И т. д. и т. п. Основным качеством политической субъективности оказывается то, что он/она с неизбежностью обнаруживает себя в агамбеневском чрезвычайном положении (состоянии исключения), а значит, в ситуации необходимости эмансипаторного выхода из глубины социальной несправедливости на поверхность политического как движимой страстью, пассионарной привязанностью к утопическому³⁷ – в частности, к социальной

справедливости и к радикальному равенству (гендерному в случае феминистских, гендерных или ЛГБТ практик). Другими словами, *апории современного имманентного насилия, действующие по схеме быть или не быть*, являются предпосылкой для новой политической онтологии: 1) имманентного действия вместо традиционной онтологии мышление-бытие и 2) онтологии множеств против традиционной онтологии индивидуального. Не можем ли мы в таком случае предположить, что современный постсоветский политический отказ от «ловушек рефлексии» направлен против так называемой «тирании знания», а имманентность политического действия, направленного против имманентного насилия,³⁸ является основной формой современной постсоветской политической жизни?

Если мы допускаем данное предположение, отсюда соответствующий вопрос – почему в таком случае постсоветские феминистки второй волны как профессионалы прямого низового мобилизационного политического протестного действия отказываются сегодня, тем не менее, от политик публичной репрезентации как «выхода из чулана», активно отказываясь не только включаться в политики современного гендерного мейнстрима, но даже называть себя феминистками? Уходя, например, в те социальные дисциплины, из которых они определяли себя две декады назад именно как феминистки (однако сейчас уже без феминизма и иногда, желателно, и без гендера: просто социологи, просто филологи, демографы, философы и пр.). Или в те виды социальных практик, которые сегодня в их по-прежнему традиционном виде давно уже не имеют маркировки феминистских – «гендерной экспертизы», «защиты равных прав и возможностей» и т.п.

Только на первый взгляд ответ кажется очевидным. А именно, что потерянная с возникновением второй волны советского феминизма онтология множеств первой волны, замененная на либерально-демократические ценности социального индивидуализма второй волны, и вызывает сегодня данный феминистский исход. Однако, на мой взгляд, онтологическая ситуация данного аффективного поворота является более сложной. Иначе говоря, я считаю, что данная парадоксальная логическая форма – отнюдь не форма онтологического, а значит политического бессилия, но, напротив, протест против традиционной гендерной рационально-рыночной инструментализации идентичностей, против тех политик производства, когда борьба за свободу, жизнь, любовь и т. п. включены в машинерию отлаженного механизма глобализующего капитала в качестве специфицированных и профессионализованных (в том числе гендерных, феминистских, ЛГБТ и т.п.) индивидуальностей. И этот протест совершают сегодня самые достойные из нас! – точно так же, как многие актуальные художники не хотят больше называть себя художниками с целью захвата по определению доступных в дискурсе либеральной демократии с его парадигмой равенства мест власти в мейнстриме современного искусства с его институциями. В то же время

я уверена, что новые гендерные политические стратегии отказа от гендерного мейнстрима не являются предложенными Делезом и развитыми в делезовском феминизме любых типов стратегиями ускользания от по определению исключочающей структуры идентичности и соответствующих политик исключения (жизни в качестве жизни, субъектов в качестве субъектов и т.п.). Я уверена, что в этих отказных жестах речь идет не о политическом эскапизме, но о поиске новых способов применения собственных политических способностей по-новому.

В следующих параграфах я попытаюсь дать приблизительные ответы.

Против диссидентского мимезиса, или основной теоретический источник постсоветского феминизма

Чтобы понять новые логические возможности для постсоветского феминизма и тесно связанной с ним гендерной теории, обратимся к особенностям и парадоксам структуры позднесоветской политической субъективности: ведь несмотря на то, что, как выразился Илья Кабаков, «страх как состояние присутствовал у нас в каждую секунду бытия, в каждом поступке как необходимый элемент, и, как кофе с молоком, то есть в любых формах смешения», политическая субъективность открыто манифестирует себя именно в этот период.

В то же время не стоит забывать, что освободительный процесс имманентного политического действия достаточно сложен. В ситуации имманентного насилия субъект неизбежно лишен идентичности; но и сингулярность *до* (политического) действия также отсутствует. В результате схваченный в ловушку традиционного понимания онтологии индивидуального субъект обнаруживает себя в так называемой невозможной ситуации: с одной стороны, лишенное идентичности «я» повторяет известную структуру политической субъективности Гамлета, *предположительно* расщепленного между действием быть и действием не быть; с другой стороны, если Гамлет, как известно, по видимости не действует (будучи принцем, по определению не подвергаясь прямому физическому насилию, вызывающему немедленное насилие/агрессию ответного действия), то современная политическая сингулярность в ситуации быть или не быть совершает имманентное действие.

Является ли оно простым рефлекторным? Вспомним в этом контексте тезис одного из лидеров поколения 60-х и далее поэта Виктора Кривулина: «наше поколение оказалось не просто аполитичным – мы возникли как какая-то реакция на правозащитное движение».³⁹ И действительно, если диссидентская протестная субъективность имела один модус политического функционирования – модус против (советской антизападной культуры и анти-рыночной экономики), всего лишь инверсируя официальную интерпелляцию советским политическим воображаемым, то, например, Жижек структуру «простого со-

ветского человека» назвал когда-то более сложной по сравнению с западной, по крайней мере, – двойственной: никто не верил, по мнению Жижека, в советский символический порядок, на уровне изнанки символического реализуя ценности капиталистического общества потребления, предметно доступного отнюдь не только партийной номенклатуре. Вспомним подтверждающие данный тезис слова известной песни, исполняемой Борисом Гребенщиковым на слова Николая Вильямса: «*Коммунисты мальчишку поймали / Потащили его в КГБ [...] / «И да здравствует частная собственность!» / Им, зардевшись, он скромно сказал... [...]*».⁴⁰ То, что «частная собственность» доступна простому советскому мальчишке, ярко демонстрирует, например, современный фильм *Стиляги* (2008). Однако в постмарксистском дискурс-анализе лишенная идентичности субъективность обозначается как отсутствующая, а значит, не ограниченная и жижековскими параметрами двойственности; но именно такая субъективность и определяется как, собственно, политическая, так как именно она реализует аффективное действие как политическое (трансформационное) в противовес социальному (седиментированному).

Станислав Савицкий в полемике с западными славистами, традиционно связывающими деятельность позднесоветской андеграундной субъективности с диссидентским миметическим принципом политизации как борьбы за захват прав и соответствующих им привилегированных социополитических территорий советской номенклатуры, в книге *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)* (2002) диссидентскому этосу противопоставляет андеграундный эстетизм. Перформативный эстетический жест 60-х и далее, базированный на культе авангарда и ОБЭРИУ как практиках нарушающего нормативы культуры/власти жизнетворчества, по мнению Савицкого, был направлен против диссидентского мимезиса власти.⁴¹ Коллективный опыт суверенного художественного нонсенса как «пустого действия» повседневности в неофициальной культуре 60-х по своим ресурсам полагался богаче нонсенса государственной суверенности и поэтому наделялся радикальной возможностью выхода за рамки мимезиса нонсенса советской культуры/власти и политической системы в целом. В теории перформативного действия как экстенсивного мимезиса (например, сверх-прагматического, трансверсального эффекта юмора, направленного против романтической иронии или тыняновской пародии, предполагающих глубину бинарных оппозиций) наличие трансформативного трансверсального вводилось в любое политическое действие, направленное на пользу сингулярных множественностей. Неофициальная культура советских 60-х рассматривала абсурдное контросуществование как избыточный, то есть эмансипаторный проект молекулярных множеств, не объединенных формально, но способных к радикальной солидарности, базированной на радикальном парадоксальном, нарушающем общепринятые стереотипы повседневности миноритарном политическом действии/высказывании. Юмор, абсурд и перформативная – в

противовес тыняновской – пародия полагались основными формами отказа от онтологии субъекта и такими феминистскими теоретиками-делезианками, как Джудит Батлер и Элизабет Гросс, а пассионарная привязанность любого типа полагалась отнюдь не жертвенной интерпелляцией, а контрактивной формой сериации как повторения, направленных против вверх-вниз движения гегелевской диалектики.

Абсурдной избыточной перформативной пародией на диссидентский мимезис в форме миноритарного парадоксального действия, повлиявшего на формирование мажоритарных политических ассамбляжей советского андеграунда, Савицкий считает два известных судебных процесса над представителями неофициальной культуры Ленинграда по обвинению в антисоветской деятельности: один – политический (над писателем и философом-йогом Александром Уманским и художником и писателем Олегом Шахматовым в 1961 году; отсидели по шесть лет), второй – уголовный (над писателем Владимиром Швейгольцем в 1965-1966 годах; отсидел восемь лет). В первом случае основным обвинением была попытка незаконного перехода границы: предполагалось захватить самолет с тем, чтобы добраться (с целью духовной консультации) до тибетских гуру. В качестве наиболее абсурдной Савицкий выделяет версию «скандалиста» Виктора Топорова: «План «заговорщиков» заключался вот в чем: они должны были в Армении подняться на гору (если не ошибаюсь, на Арагац), после чего обладающий якобы парапсихологическим могуществом Шахматов должен был телепортировать всю троицу (третьим Топоров называет Иосифа Бродского – И. Ж.) на турецкий склон Арарата». ⁴² Во втором случае предположительно бытовое убийство называется Анатолием Найманом буквальной реализацией опыта западных теорий экзистенциального абсурда: «Двадцать лет назад он (Швейгольц – И. Ж.) заколол ножом жену, скорее ради полноты экзистенциального опыта (мы все тогда читали Камю, в переводе с польского), чем из ревности...». ⁴³ Таким образом, «процессы над литераторами и представителями неофициального сообщества [...] свидетельствуют, – делает вывод Савицкий, – не о политизации словесности [...], а об опыте эстетизации повседневности». ⁴⁴ В этом контексте Савицкий вспоминает, в частности, рассказ Вадима Нечаева «Последний путь куда-нибудь», герой которого сидит в сумасшедшем доме в наказание за антисоветское желание бежать в Японию с целью увидеть сад камней. ⁴⁵ Другими словами, политической альтернативой диссидентскому мимезису в 60-е и далее оказывается опыт повседневного включающего эгалитарного бытового артистизма против исключаящего художественного, ограниченного зоной искусства с ее традиционными тренингами индивидуального. Эгалитарная политика множеств в этот период состоит в том, что опыт артистизма доступен каждому, любому – так же, как опыт любви и опыт революции в современной концепции Алена Бадью. Основным политическим тезисом в таком случае оказывается тезис о том, что повседневный, массовый, бытовой артистизм

является политическим опытом неутилитарного и эгалитарного отношения с другими как множественными сингулярностями – вместо прагматической диссидентской политической стратегии как опыта конспирологического, а значит привилегированного отношения. И действительно, по воспоминаниям Кирилла Козырева, вышедший после отсидки без двух отмороженных ног Владимир Швейгольц «буквально жил на подоконнике, играл с прохожими в шахматы, загорал... Помню, я зашел к нему, а там – пятеро или шестеро детей. Катаются на его коляске, гоняют на «инвалидной платформе», такой совсем низенькой на крохотных колесиках. Одного спрашиваю: «Сколько тебе лет?». А он еще и говорить не может, на пальцах показывает. Оказалось, соседки оставляют у него своих детей, закидывая прямо через окно. И воспринималось это как само собой разумеющееся...».⁴⁶

Поэтому позднесоветская анти-диссидентская сингулярность, по мнению Савицкого, действовала по следующей формуле политического – *Stop making sense!*⁴⁷ Формой проявления такого типа политического могло быть, например, буквальное политическое бездействие как политический способ деконструкции смысла. Юлия Валиева, составительница книги *Сумерки Сайгона* (2009), в предисловии чрезвычайно ярко описывает радикальное политическое бездействие во время парада в честь Великой Октябрьской социалистической революции, не вписывающееся, по ее мнению, в ловушки диссидентского миметического сопротивления. «Седьмого ноября 1971 года меня взяли на демонстрацию. ... Перед площадью Восстания долго топтались на одном месте. ... Меня посадили на шею одному из маминых сослуживцев и вынесли на площадь. В этот самый момент белую завесу на небе на некоторый момент прорвало и солнечный луч, неправдоподобно одинокий и прямой, осветил противоположную сторону площади – там, с усмешкой созерцая толпу, стоял человек. Он был без пальто. Грудь оголена. На шее на толстой золотой цепи висел крест. ... Иконописная внешность, но не страдальческая, а вызывающая в своей прелести. Он был нагл – и в одежде (кожаные в обтяжку штаны), и в позе (по-наполеоновски скрещенные руки). Проходящие с транспарантами волей-неволей поворачивали головы к нему».⁴⁸ Однако парадокс данного политического жеста состоял отнюдь не в стратегии лишения множеств ни в чем неповинных счастливых демонстрантов их политического экстаза, не в желании помешать другим, украв у них наслаждение и смысл одновременно (в пользу собственного нарциссизма), а в том, чтобы вообще аннигилировать бинарную оппозицию между смыслом и бессмыслицей. Основной формой действия в 60-е становится, по определению Петровской, «пораженный бессмыслицей язык».⁴⁹ Именно поэтому Валиева определяет «инициацию неофициальной культурой» 60-х и далее «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики, гипноз и т.д.».⁵⁰ Писатель Александр Вяльцев, впервые посетивший, например,

питерский «Сайгон» как одно из множества других пространств неофициальной культуры, неожиданно понимает, что главным принципом в этом предположительно немиметическом политическом бытии множеств является не только известный делезовский, согласно которому следствие оказывается больше причины (выпиваемая в течение нескольких часов единственная – из-за отсутствия денег – чашка кофе может без всяких дополнительных стимуляторов вызвать прилив неожиданного творчества как жизнетворчества и т.п.), но и принцип случайности как в отношении причин, так и в отношении следствий: «Есть история про хиппаря, который вышел выбросить мусор – и исчез на два года. Недавно его видели в Одессе. Есть история про хиппаря, который разносил почту раз в неделю, уверенный, что в газетах и журналах нет ничего, что не могло бы подождать». ⁵¹ Художник Кирилл Миллер, помогавший Юлии Воскресенской в оформлении феминистского альманаха *Мария*, подтверждает: «Я все пытался найти в «Сайгоне» какую-то деятельность, но, кроме тусовки, деятельности-то никакой не видел». ⁵²

Только на первый взгляд культура андеграунда 60-х и далее кажется культурой индивидуализма, на котором до сих пор продолжают настаивать ее актуальные персонажи. В частности, поэт Евгений Вензель утверждает, что «существовали отдельные компании, но никаких контактов между компаниями не было. Не было людей, которые «прошивали» весь «Сайгон», ⁵³ а Топоров, ежедневно ходивший в «Сайгон» в течение 12 лет, до сих пор не способный однозначно ответить на вопрос, почему, безусловно отрицает всякое желание коллективности. Неслучайно даже сегодня по вечерам, он, по собственному свидетельству, хотя и имея в холодильнике алкоголь, отключает телефон – против любого возможного пакта солидарности. ⁵⁴

Однако хотя политические стратегии андеграунда 60-х и далее были направлены против коммуникативной эффективности как утилитарной оптимизации, смешивающей по видимости рынок знаний с рынком вещей, тем не менее они выражали природу неутилитарного динамизма множеств. Илья Кабаков свидетельствует: «множество домов, и не обязательно только у художников, были местом этих веселейших встреч вечерами»; «во всех мастерских и квартирах гудели кутежи и буйные сходки с танцами, вином, песнями и чтением стихов». ⁵⁵ Вслед за Батлер и Делезом мы вновь можем повторить, что юмор и избыточная пародия в советские 60-е полагались основными формами отказа от онтологии субъекта, пассионарная привязанность любого типа полагалась не нехваткой, а избыточным контросуществованием, а неофициальная культура в целом базировалась на эмансипаторном проекте радикальной солидарности как парадоксальном, в том числе бессмысленном политическом действии/высказывании: ведь только парадоксальное высказывание имеет шанс стать услышанным множествами других – как на микро-, так и на макроуровнях политической жизни.

И действительно, парадоксальное креативное политическое высказывание православного феминизма Наталии Малаховской, Татьяны Горичевой, Юлии Воскресенской и Татьяны Мамоновой было услышано не только окружающими, но и государственной властью. И имело при этом тот эффект политического действия, в поиске которого находятся сегодня постсоветские феминистки разных поколений – вынесение на поверхность публичного открытых политических столкновений и расхождений по «женскому вопросу»: вплоть до высылки из страны.

Против онтологии выбора, (или «как легко [Бурданову] ослу съесть по очереди обе охапки сена»)

Почему советские люди приходили, в частности, в «Сайгон»?

Социолог Елена Здравомыслова в статье «Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы»⁵⁶ также, как и Валиева, определяет опыты «сайгоновской» радикальной артистизации повседневности как политические. Однако определяет иначе – а именно, как практики легитимации онтологии индивидуального (в форме либерально-демократического индивидуализма, когда индивид «выбирал отказ от интеграции в советские коллективы»⁵⁷), открыто противостоящими онтологии множеств. Мы найдем оптимистический и для сегодняшних дней вывод об успешных результатах зародившихся в «Сайгоне» практиках либерального индивидуализма (рынка знаний): «Фрилансерство, освоенное в советский период, получило значительное распространение в ситуации развития рынка труда, в том числе и международного его сегмента. Часть “сайгонной” публики, воспользовавшись значительным ростом степени негативной свободы в новой России, успешно социально интегрировалась. Научные сотрудники, успешные журналисты, литературные редакторы, авторы, кураторы выставок, владельцы галерей — многие из них имеют “сайгонное” прошлое. Среди частых завсегдатаев тогдашнего “Сайгона” есть и политики муниципального масштаба, и активисты общественных объединений». Данный вывод позволяет Здравомысловой более оптимистично относиться и к сегодняшней политической ситуации: «Эти стратегии стали гораздо более успешными и менее затратными в условиях рынка и политического плюрализма». В результате автор делает еще один оптимистический вывод: «сегодня, несмотря на авторитаризм суверенной демократии, степень давления на личность несравненно ниже, чем в позднесоветское время».⁵⁸ Другими словами, по мнению Здравомысловой, артистическое сообщество «Сайгона» являлось не непроизводительным, неработающим, но зарождающимся капиталистическим работающим. Именно поэтому в нем обязателен был теневой рынок вещей – как условие практики «быть»/работать

по капиталистической модели в советской нищей эмпирической обыденности «не быть». «Многие из обитателей “Сайгона” рано познакомились с правилами рыночной экономики, – свидетельствует Здравомыслова, – в двух ее ипостасях. Многие были фрилансерами, работали по трудовым договорам, переводили, писали встречалки для народных праздников городского и районного масштаба, организовывали репетиторские артели и индивидуальные занятия с недорослями. [...] Другая сторона теневой экономики связана с фарцовкой, книжным рынком и антиквариатом — эти дельцы также пересекались под крышей “Сайгона”. Одежда, книги, недоступные большинству советских людей, выступали предметами спроса и одновременно маркерами принадлежности к “сайгонной” культуре».⁵⁹ В то же время сегодня актуально говорить об отличиях структуры советской субъективности как коллективной и солидарной от структуры западного атомарного индивидуализма. Из интервью с современным поэтом Кириллом Медведевым, одним из лидеров социалистического движения «Вперед», создателем «Свободного марксистского издательства»: «В результате победы левых сил в 17-м году в России родилось или оформилось то искусство, та архитектура, кинематограф, и литература, которые потрясли мир и оплодотворили идеями и формами западную культуру на сто лет вперед. Так что нам есть на что опираться».⁶⁰ Если согласиться с Медведевым, можем ли мы разделить тезис Здравомысловой о том, что практики «фарцы» определяются через либеральный концепт рынка? Конечно, нет. «Ты в Системе?», – был первый кодовый вопрос между столкнувшимися андеграундными субъективностями уже к концу 70-х, когда, произошла социальная рекодификация *jouissance* – «это уже было новое поколение, с которым “старики” не контактировали. Они назывались “системой”. У них был свой габитус, выраженный в сленге и феничках. Рок-культура стала для них музыкой среды. Наркотики вытесняли алкоголь. Слово “тусовка” ввели в обиход именно они».⁶¹ А столкнуться принадлежавшие душой и телом «Системе» андеграундные субъективности могли не только в политических ландшафтах двух основных советских мегаполисов СССР (Москвы и Ленинграда), но и в любой точке большой советско-антисоветской ассамбляжной империи: «Положение было узнаваемое: визиты участковых, арест за чтение «прав человека», переписанных из «Курьера ЮНЕСКО», четыре месяца без работы, креза. Еще самые первые, но страстные шаги в рок-музыке с отставанием на десять лет, но все тем же обязательным путем: “Led Zeppelin”, “Pink Floyd”, “Deep Purple”. Тот же сленг, тот же хайк, [...]. Я еще раз понял главную вещь: волосатые везде одинаковы – в Москве, в Питере, в Ангарске, в Астрахани».⁶² Таким образом, на фоне общей скудости бытия мы должны говорить о солидарном, а отнюдь не рыночном обмене. Более того, солидарный неутилитарный обмен функционировал как «урок обществу в красоте и достоинстве». В культуре андеграунда, перформативным артистическим жизнотворческим абсурдом, предположительно превышающим нормативный абсурд советского, позже появилось даже должностное понятие –

«должность волосатого». Однако и эта должность определялась также в терминах имматериальной непроизводительности: как нефункциональное «украшение общества». ⁶³ Атрибутика нефункционального «украшательства» могла быть разной. Александр Вяльцев, например, определяет ее так: «тонкий, изящный, с иконописным лицом и вьющимися на ветру волосами, трезвый, невозмутимый, спокойно хилющий среди безумства с блаженной улыбкой освободившегося: он был уроком обществу в красоте и достоинстве, он был актером, играющим благородные роли...». ⁶⁴ «В этом смысле, – по словам Ильи Кабакова, – время напоминает 20-е годы, когда также художников никто не заставлял производить картины, никто им ничего не заказывал, не покупал». ⁶⁵ Поэтому в противовес отмечаемой Львом Гудковым атомарности советской политической субъективности в его концепции «негативной идентичности» ⁶⁶ попавшему в провинцию (или наоборот) представителю неофициальной культуры неизбежно предлагали «флэт», фиктивный брак и т. д. и т. п. Как поразительно, например, вхождение в фильме *Стиляги* паренька из советской коммуналки в элитные, в том числе дипломатические советские квартиры, элитные советские рестораны! Мы должны говорить здесь, конечно, не о рынке (знаний или вещей), но о даре, столь бескорыстном, что его почти невозможно выдержать, если не передать следующему любому другому в терминах экономики равенства множеств. Или об имманентных практиках пассионарной привязанности, если вновь вспомнить понятие, введенное в философский жаргон американским философом Батлер – как практики такого экзистенциального чувства, которое не имеет объекта привязанности в том смысле, что *объектом может стать любой объект*. С одной стороны, кофейные аппараты наслаждения, иконописное лицо, любой предмет обихода (как мучился, например, Андрей Вознесенский, также претендующий на принадлежность к неофициальной культуре, чтобы найти для своей видеомы с Хрущевым старую ручку для сливного бочка!), однако, с другой, – объект в позднесоветский период не является объектом. И отнюдь не в том смысле, что любой объект в опыте радикального советского артистического жизнетворчества является, в терминах Савицкого, «мифологическим объектом» («зачастую гости приносили к столу дешевую копченую рыбу и хлеб, следуя символике раннего христианства. Впрочем, для несведущего это была обыкновенная закуска» ⁶⁷), или, в терминах психоанализа, фантазматическим. Потому что миф или фантазм неизбежно формируют генезис субъекта, причем в рамках линейной каузальности. Поэтому в данном случае речь должна идти, скорее, о метонимическом объекте, который не является собственно объектом: не позволяя выстроить линейную структуру мифа или фантазма, он не позволяет выстроить и структуру субъекта. Именно поэтому практики «фарцы» нельзя понимать в рамках зарождающегося рыночного обмена в терминах предметного меркантилизма («одежда, книги, недоступные большинству советских людей»); скорее, их надо понимать как практики радикального революционного разделения множествами любых типов собственности, направленные против индивидуализма потребления.

А что такое политические практики прав человека (например, в «Сайгоне»? Это отнюдь не права, определяемые исходя из правового статуса индивида: они определяются, например, правами на знаменитый «маленький двойной», на удивление приезжим провинциалам, заходившим в «Сайгон» с Невского, безостановочно извергаемый из вождельных, как и все западное, кофейных аппаратов наслаждения. Или харизмой сингулярностей – в рамках кожевско-лакановской господско-рабской диалектики. Мерой правового статуса в этом смысле был, например, и так называемый «обмен женщинами». Однако функционировал он иначе, чем описывает его американский феминистский теоретик Гейл Рубин (когда женщина является мерой экономического обмена между мужчинами). Объектом обмена в «Сайгоне» являлись, во-первых, не женщины, но мужчины; более того, мужчины-поэты. Виктор Топоров, по его признанию, никому так не завидовал в те молодые годы, как «сайгонавту» поэту Виктору Ширали, любимцу девушек: ведь даже если деньги за «маленький двойной» платили девушки, стихи ценились больше, чем деньги. Во-вторых, логика «больше чем» как логика дара нарушает эквивалентную рыночную логику обмена (мужчинами). Поэтому и в отношении мужчин мы не можем говорить об экономическом обмене или структуре гегелевской диалектики – только об этике дара и обращении к другому как к конкретному, а не большому Другому.

Особенности структуры метонимического объекта выразительно описывает Илья Кабаков. После нескольких лет целевой попытки написать объект как (рыночный) «шедевр» Кабаков внезапно сделал «серию с душем» – «листочков 15-20 (на паршивой бумаге, 20/13, карандашом)». Так Кабаков открывает способ писать не «картину с большой буквы, а что-то жалкое, убогое, какие-то остатки, ошметки жизни, быта, которые сверху как-то устраиваются в такой бедный, смешной порядок. . . сквозь весь этот «марафет» видна убогость, неприкаянность, никчемность». ⁶⁸ Вместо объекта как «шедевра» мы обнаруживаем его неприисваиваемую метонимичность. Репрезентация в результате не может быть определена в терминах репрезентации, репрезентирующей некоторый объект, по известному выражению Аленки Зупанчич; на примере работ Михаила Шварцмана Кабаков формулирует особенности такой репрезентации: «то, что было развешено на стене, не было ни одной из вещей, известных тебе по опыту». ⁶⁹

Конечно, в условиях социальной необеспеченности представителям андеграунда – так же, как и «простому советскому человеку» – на уровне повседневной жизни предстоял ежедневный житейский выбор. Отсюда особенности трактовки хайдеггеровского концепта заботы в этих исторических условиях – «забота сводилась к тому, как бы прожить, занять, съесть котлету у соседа и т.д.». ⁷⁰ Однако только в ситуации постсоветского капитализма мы привыкли жить так, как будто бы ни одно действие субъекта не лишено смысла: его только надо решиться политически осуществить (в форме имманентного витального выбора действия быть). В советские 60-е и далее, как показывает пример па-

радоксального советского феминизма, основной политической стратегией был отказ от выбора, предполагающего выбор между смыслом и бессмыслицей. Отсутствие выбора между смыслом и бессмыслицей, включающее в себя *все*, то есть традиционно несовместимое, оборачивался выбором, данным также *всем*. В соответствии с теориями Люс Иригарэ дизъюнкции оказываются включающими, смысл – бессмыслицей, а каждая сингулярность имеет то, что хочет. Означающий у Лакана желание Фаллоса, нехватку и влечение к смерти принцип «хотеть все» для Иригарэ означает другое – жизнь, а не смерть. Это Гегель и Лакан трактуют желающую *все* Антигону или как жертвенно восставшую против закона полиса, или как движимую кровосмесительной любовью к брату (но инцест и есть любовь, а не запрет, замечает по этому поводу Юлия Кристева). Иригарэ, напротив, считает, что Антигона не восстает и не выбирает в традиционном, экзистенциальном смысле: совмещая несовместимое, она одновременно перформирует радость (любит Полиника и сына Креонта Гемона) и отчаянье (игнорирует приказ Креонта, запрещающего хоронить Полиника как врага Фив); героическое (бросает вызов авторитету царя) и трагическое (забирая с собой в смерть Гемона и Эвридику, осуществляя тем самым разрушение семьи Креонта); юмор (разрушая власть, которая опекает насмешки и смех женщин, перед лицом которых государство не может выстоять: и действительно, что произойдет, если женщины будут предоставлены самим себе, предаваясь своему смеху и полноценности веселья? Что произойдет, если их насмешки над государством будут признаны?) и драматизм (понятый в смысле перформируемого действия вне жанровой определенности) без всякого напряжения даже в ситуации внешней несвободы – замурованности в пещере. Замурованная, Антигона просто дышит, по мнению Иригарэ, поэтому последовавшее имманентное действие (самоубийства) мы не можем маркировать как самоубийство. По словам Иригарэ, только мужской субъект «хочет все или умереть. Не *и* умереть. Или: умереть. По-женски «все сразу» не равнозначно смерти. Скорее – это искания бесконечности жизни».⁷¹ Буквально, одновременно радостно-драматически даруя себя Полинику, Антигона тем самым дарует себя каждому жителю полиса – как и жителям за его пределами. Она совершает действия, которые только нам кажутся дизъюнктивными, для нее являясь максимально совместимыми.⁷² Насмешка над искренней верой Креонта в стальную силу рационального государственного закона, по мнению Тины Чантер,⁷³ является этическим в том смысле, что этика более не рассматривает Антигону как незаконную анархистку, чье действие является только актом неподчинения или нарушения закона государства. Напротив, ее действие должно быть, скорее, признано как правомочное, исходящее из *свода законов*, относящихся к иной сфере, по сравнению с законами Креонта: уважением законов космоса, земного порядка, матеральной генеалогии, порождения жизни, уважения богов и прав погребенья. Легендарные советские православные феминистки в политическом пространстве быть или не быть также не знали его

традиционного, то есть гегелевско-кожевского экзистенциального измерения. Наталия Малаховская познакомилась с Юлией Воскресенской случайно, заочно слушая, среди множества других, чтение ее стихов из тюрьмы на квартире Валентины Лупановой. Стихи ей понравились. Ей нравились художественные работы Татьяны Мамоновой и «бывшая сразу везде и нигде» Татьяна Горичева. Женщин она представляла «светлыми, светящимися, с ореолами вокруг головы, светящимися точками во тьме – светящимися издали мириадами». Их по видимости трагический отъезд из страны подобен избыточному перформансу: Малаховская обустроивала новую, недавно полученную комнату, ежедневное творчество, несмотря на начавшиеся преследования, за две недели до высылки ежеминутно разделялась с другими: «я день и ночь работала с Таней Беляевой и другими женщинами, которым передавала свой опыт работы над журналом». Ранним утром 20 июля 1980 года Наталия Малаховская, Татьяна Горичева и Татьяна Мамонова (поэтесса Юлия Воскресенская уехала раньше) вошли в полупустой самолет – чтобы отоспаться во время полета... Не случайно описывая от 9. 12. 1976 «рискованные, дерзкие и наивные выступления» в честь празднования очередного юбилея А. Ф. Лосева в Голубой гостиной Дома ученых, Владимир Бибахин делает вывод про тех, кто признавая, что находятся в положении известного объекта Буридана – сметь славить Лосева, позволяя тем самым и себе равняться с ним, или просто молчать – тем не менее, на опыте собственных действий в этой знаменитой ситуации с легкостью убеждались в том, что и ослу чрезвычайно легко с удовольствием съест обе охапки сена.⁷⁴

Повторение против диалектики, или воплощение привязанности как *нить* на пути к радикальному равенству

Позднесоветский авангард сознательно ориентировался на «Белое на белом», или «Белый квадрат» (1917) Малевича как эксперименты с «пустотой» («белым на белом»). Технически эксперимент оформлялся по-разному – например, белые картины без единого мазка белой краски Шварцмана и т.п.. По словам Аленки Зупанчич, метафизический эксперимент Малевича позволяет понимать *Единицу как конститутивно Двоицу* (в частности, видеть «белое» как «белое» и «белое».⁷⁵ Освобождающий эффект такой позиции состоит не в том, что мы можем выбрать одну из разных возможностей, но в том, что мы видим любую необходимость в свете (артистической) случайности, делает заключение Зупанчич.

Однако генеалогия позднесоветской артистической субъективности имела по видимости противоположную теоретическую цель – легитимации практик, когда репрезентация репрезентирует только то, что создается в свободном

автономном акте репрезентации вне ограничивающего свободу автономии содержания. Содержание действительно могло быть различно (например, в ситуации социальной необеспеченности «существовать как приятно и как хочется»⁷⁶), однако формальной структурой являлась автономная пассионарная привязанность к свободе. По собственному выражению «привязанных», она «захватывает человека, словно малярия, и уже не отпускает годами».⁷⁷ «- Ты откуда? – спросила девушка.

– Из Москвы. А вы?

– Тоже.

– «Поэт», – по всей форме представился мэ. – Эту кликуху мне дали в школе (курсив мой – И. Ж.). А цивильно – Андрей.

Его девушку звали Оля. Она училась в том же колледже, что и я, но на курс младше. Поэт тоже был на год младше меня, но хаер имел длиннее. Нигде не учился и в основном играл на гитаре. [...]. Взяв у меня гитару, Поэт стал петь [...]. Он был «Поэт», он был музыкант, мне же пришлось признаться, что, кроме крутого имиджа, никаких регалий у меня еще не было».⁷⁸

Другими словами, в советском андеграунде любое повседневное артистическое действие (например, иметь крутой имидж и т.п.) воспринималось по видимости как автономное. «Все художники, – свидетельствует Кабаков, – были персонами. И если бы кому-то из них сказали бы, что он разрабатывает какую-то уже известную идею, он бы оскорбился [...]. То есть каким-то странным, волшебным образом Целков стал Целковым, Рабин – Рабиным. Это и был главный пафос времени: никто не похож на другого, каждый уникален, никто не подражает другому».⁷⁹

На примере творчества Олега Целкова в мире пассионарной привязанности к свободе через артистическую автономию сингулярностей Кабаков подмечает ее аутически-либидинозную характеристику: «За всеми его (Олега Целкова – И. Ж.) персонажами, сюжетами слышен странный голос: «Люби меня, люби, это Я иду!». Это есть голос индивидуальности...».⁸⁰ Своим собственным первым достижением в искусстве Кабаков также называет чувство частной собственности – «уверенное, ликующее чувство, что «мое!», не чье-то, а мое, [...], какая-то неразрывная нить (курсив мой – И. Ж.) идет к этим рисуночкам из глубины меня, и такое чувство, что связь эта не прервется, а будет дальше и дальше разматываться, надо только без устали вытягивать и вытягивать».⁸¹ Более того, в диалогах с Гройсом Кабаков прямо формулирует: «Моя жизненная парадигма – это родиться под забором, а потом познакомиться с прекрасной принцессой, которая гуляет в саду и которая за то, что этот мальчик, скажем, перевернется три раза через голову, скажет: «Пустите этого мальчика в дом».⁸² Однако данная цитата не должна позволить нам забыть, что артистические советские сингулярности отнюдь не сведены к онтологии индивидуального и онтологии выбора: ведь если не быть поэтом, музыкантом или художником, возможно осуществить любой

тип немиметической автономии как опыта становления другим и с другими. В частности, автостопа без цели («самый надежный путь – безоглядно броситься в омут автостопа») ⁸³ – вопреки целевым, познавательным-оздоровительным ежегодным путешествиям на автомобиле с родителями.

Именно здесь мы можем вспомнить лакановскую реинтерпретацию фрейдовского примера *fort-da* Зупанчич. ⁸⁴ Лакан отказывается от простой трактовки, в которой катушка репрезентирует мать ребенка, а ребенок в жесте повторения осуществляет тип господства над материнским присутствием и ее (травматическим) отсутствием. Повторение у Лакана, в отличие от Фрейда, по мнению Зупанчич, не символизирует нужду, которая может требовать возвращения матери: ведь в бесконечном повторении трудно установить господство. Другими словами, по мнению Зупанчич, в игре-повторении оба термина (и *fort*, и *da*) одинаково значимы (а не только термин *da*), потому что они оба образуют отнюдь не травматический несвободный разрыв, трагическое расщепление и нехватку (например, матери). Этот старый пример расщепления Зупанчич называет разрывом, с которым ребенок играет, бесконечно перепрыгивая его по формуле туда-сюда, находясь то там, то тут. Механизм такого «перепрыгивания» состоит, по мнению Зупанчич, в том, что ребенок всего лишь повторно, вновь и вновь отсылает от себя нечто, что функционирует не как Другой/мать, но как отделяемая часть *его самого*. Точное название для этой ценной части в себе – *объект а*. ⁸⁵ В результате, по мнению Зупанчич, в игре *fort-da* мы имеем дело со структурой повторения, а не структурой фантазма. Повторение отличается от структуры фантазма тем, что, как было сказано выше, не является генезисом субъекта. Более того, продолжает Зупанчич, именно потому, что здесь имеется субъект, возникает эффект дисфункции. В этом смысле повторение за счет формулы «я» = «я» и «я», или, другими словами, «я» = «я» + «объект а» (как метонимическая часть своего «я») противостоит фантазму гегелевской диалектики, которая заполняет разрыв отношением «я» и Другого. Однако тогда и первоначально предположенное Кабаковым чувство частной собственности по формуле онтологии индивидуального «я» = «я» в позднесоветский период также не может состояться.

Не можем ли мы в таком случае назвать ежевечерние повторения дружеских посиделок советской интеллигенции на кухнях, производство нефункциональных, непродаемых произведений неофициального искусства, практики многолетнего и ежедневного повторения походов, например, в питерский «Сайгон» и т.д. актами свободы автономии по формуле «я» = «я» и «я» в качестве революционного артистического повторения, доступного каждой творческой сингулярности? Философскую формулу сингулярности Зупанчич «я» = «я» и «я» Иосиф Бродский сформулировал в поэме *Горбунов и Горчаков* в поэтической форме: «Нас было двое. То есть к алтарю... Она ушла. Задетый за живое, Теперь я вечно с кем-то говорю. Да, было двое. И осталось двое».

Акты свободы автономии, по замечанию Зупанчич, переворачивают и привычную гамлетовскую дихотомию быть или не быть.⁸⁶ Ведь Гамлет, ставший чрезвычайно популярной фигурой политического сопротивления в СССР, по мнению Зупанчич, также играет в собственную игру *fort-da*. Объект, который появляется и исчезает в драме семьи Гамлета – вовсе не Призрак, но сам Гамлет, утверждает Зупанчич. В результате ставшую столь близкой «простому советскому человеку» предположительно экзистенциальную дихотомию быть или не быть (на примере трагических советских Гамлетов Высоцкого, Смоктуновского и множества других) мы должны понимать не просто как, например, рефлексию о возможности какого-либо типа самодеструкции в условиях невыносимого советского террора (самодеструкция в любых ее вариантах по формуле быть или не быть, напомним, была обязательной формой свободы субъективности советского андеграунда, «актеров, играющих благородные роли», поскольку отсутствующая идентичность была высшим проявлением свободы автономии, предположительно неподчиненной государственному террору). По мнению Зупанчич, это безусловно свободное автономное действие, поскольку оно может не иметь результата, то есть не может быть удовлетворено, потеряв тем самым измерение свободной автономии как измерение невозможного. Колебание быть или не быть действительно означает свободное автономное повторение как повторение формы без всякого содержания – то есть процедуру *fort-da* без всякого отношения к Другому (например, к Гертруде). Гамлетовское быть или не быть в радикальной формулировке Зупанчич означает всего лишь формальное, повторяющееся и нецелевое, то есть абсурдное движение: здесь я есть, а там – нет. И т. д. и т. п.⁸⁷

Свободную автономию советской политической субъективности по формуле «здесь я есть, а там – нет» Кабаков описывает через особые техники коммуникации. Субъекты автономии из-за своей творческой «страсти», пассионарной привязанности к немиметическому избыточно-перформативному творчеству, превосходящему советский политический абсурд, всегда экстарктированы из мира интересубъективной коммуникации: они коммуницируют, если использовать и в данном случае определение Зупанчич, исключительно со своим собственным другим «я» (вернее, со своей избыточной пассионарной привязанностью), пребывающем в статусе быть или не быть в том смысле, в каком пребывает игрок *fort-da*: быть или не быть в состоянии туда-сюда, там-тут и т.п. Поэтому, по словам Зупанчич, они брошены в специфический жанр «диалогического монолога», в котором автономные субъективности, находясь технически в «диалоге» с другими, фактически находятся в диалоге с собой – вернее, со своей пассионарной привязанностью. И действительно, по свидетельству Кабакова, «наши беседы, помню, носили характер кратких, или некротких, монологов, который каждый по очереди произносил. [...] то с трудом, но терпеливо, не вникая, выслушать монолог каждого, чтобы затем, желательно без помех, выступить

самому».⁸⁸ Советская автономная субъективность никогда не репрезентирована в диалоге, в который она ангажирована. Более точно – она репрезентирована в нем только своей пассионарной привязанностью (то есть творчеством как избыточно-перформативным артистизмом повседневности), а не в качестве рутинного советского субъекта. В результате Кабаков описывает структуру двойного монолога в форме диалога, в котором автономные субъективности поддерживают свои собственные монологи друг через друга, когда каждого из них интересует своя собственная, если использовать лакановский язык, Вещь (пассионарная привязанность к творчеству). В то же время структура двойного монолога в форме диалога всегда есть комбинация двух несовместимых, различных и несравнимых реальностей, которая – тем не менее – функционирует как поддерживаемое и советскими официальными органами и даже ЦРУ (по утверждению Миглены Николчиной⁸⁹), «невозможное»: а именно, как артистическая сингулярность в качестве пересечения несовместимого, как «я» и «я», как динамизм множеств вне всяких жанровых определений.

Поэтому только на первый взгляд может показаться, что, признав понимание свободы (в том числе свободы абсурда) в культуре позднесоветского андеграунда, мы наконец-то обнаружим в позднесоветской субъективности, функционирующей по формуле «я и я», привычное трагическое расщепление субъекта – типа фрейдовского между «я» и «оно» или сталинского между «формой» и «содержанием» (последнее, как известно, могло стоить жизни). Теоретический парадокс заключается в том, что в случае автономной позднесоветской политической субъективности мы обнаружим иную субъективную конструкцию: именно сущность определяется в ней как форма, но форма при этом способна *преобразовать материальный мир*. Другими словами, вместо привычного онтологического различия, делящего «сущность» и «форму» (или «я» и «оно» и т.п.), в структуре советской политической субъективности на месте предполагаемого различия мы обнаружим знак равенства. В случае «Сайгона», как и других пространств советской неофициальной культуры, данное равенство определяется, в частности, через уже упоминавшийся перцепт *кликухи*. Все выжившие «сайгонавты», например, чаще всего вспоминают Витю Колесо (Колесникова) – инвалида, маленького заикающегося «хромца»,⁹⁰ профессионального нищего, ежедневно взимающего дань с каждого посетителя в размере от пяти до двадцати копеек («люди охотно подавали ему»). Сущность инвалида в коляске определяется исключительно как форма – кликухой Колесо. Что такое кликуха? Если оставаться в рамках традиционного лакановского психоанализа, то кликуху можно было бы определить как сингулярное взаимодействие между означающим и телом или в виде чистой нехватки, циркулирующей в символическом (содержания кликухи: в частности, умения/неумения «быть поэтом», «инвалидом», иметь «крутой прикид» и т.п. и т.д.) или в виде специфического вида наслаждения/избытка (артистическое творчество, артистический автостоп, артистическая «фарца» и т.п. и т.д.), когда

и то, и другое репрезентировано на уровне символического порядка, как и предполагали представители позднесоветского андеграунда. «Кто-то пашет землю. Косит впрок траву. Я сему не внемлю. Я другим живу. Кто-то на заводе Делает жратву. Или что-то вроде. Я другим живу»;⁹¹ под «другим» имеется в виду символический порядок. Более того, в таком случае легко было бы предположить, что другим символическим порядком, «недоступным большинству советских людей», по выражению Здравомысловой, может оказаться как раз материальное – одежда, книги, антиквариат, рынок знаний как рынок вещей и т.п. Однако мой тезис состоит в том, что пассионарная привязанность к сингулярному объекту или сингулярной активности в структуре автономной советской политической субъективности определялась в виде того, что Зупанчич, в дополнение к батлеровской интерпретации пассионарной привязанности, называет «воплощением привязанности».⁹² Другими словами, парадокс автономной, «освободившейся» от миметической интерпелляции советским субъективности состоит в том, что поиски свободы автономии на уровне символического неизбежно чреватые тем, что Зупанчич называет прибавочным воплощенным удовлетворением. Однако поднимается ли механизм действия «воплощения привязанности» через получение прибавочного воплощенного удовлетворения механизму неравенства (как «недоступности большинству советских людей»)?

С одной стороны, благодаря использованию понятия удовлетворения вместо понятий желания или даже влечения Зупанчич возвращает нас от Лакана к Фрейдю, переводя знаменитый лакановский вопрос субъекта желания «я ли это?» во фрейдовский парадокс удовлетворения, не имеющий ничего общего с функционированием либидо «по ту сторону принципа удовольствия», что Лакан позже обозначил как желание. Кабаков, например, подчеркивает, что его самой большой мукой с детства была мука рефлексии как мучительное колебание незнания (про себя, свое «я»). В этом символическом «незнании», в неспособности ответить на вопрос «я ли это?» Кабаков, например, с одной стороны, работает со старыми досками, из которых сбивает ящики; с другой, – по видимости экспериментируя с белым по формуле Малевича/Зупанчич «белое = белое и белое», покрывает прогнившие доски дорогой белой краской. В результате дорогая краска отрицает структуру артистической сингулярности по формуле «я» и «я» и воплощения привязанности в виде материального прибавочного удовлетворения как отказа от наслаждения собой и разделенности его с другими как потенциальной открытости. Отказа от онтологии индивидуального не происходит, а кликуха как формула сингулярности и отсутствия принципа субъекта в этих художественных практиках Кабакова состояться не может. Дорогая краска функционирует здесь скорее как «одежда, книги, недоступные большинству советских людей», выражая поиски Кабаковым белого отнюдь не как анонимной кликухи, а как структуры «сияния» («Я другим живу»), то есть структуры «больше чем я» на лишенных сияния старых, «никчемных» досках («я»). Возможно, именно потому

Кабакову всю жизнь приходится писать тексты дополнительно к изображению: чтобы «дописать» к неизвестному «я» структуру «больше чем я». Дорогая белая краска на прогнивших досках, избыток вербального производства по отношению к «никчемному» визуальному, позже – инсталляции, запрещающие ситуацию не только интерпретации, но и разглядывания,⁹³ репрезентируют онтологию индивидуального как онтологию неравенства (материального или нет). «Когда они [другие, вернее, «другие голоса» – И. Ж.] говорят, – формулирует Гройсу Кабаков, – что у них молоко закипело, я точно знаю, что они не сохранятся, погибнут. Но когда я напишу на моих досках, что у них молоко закипело, то они сохранятся».⁹⁴

С другой стороны, в творчестве как акте свободной автономии, по мнению Зупанчич, все-таки может происходить метафизический эксперимент Малевича, позволяющий понимать Единицу как конститутивно Двоицу как освобождающий артистический эффект, доступный каждому. Ведь в акте артистического повседневного творчества как получения прибавочного удовлетворения происходит, по мнению Зупанчич, бесконечное *становление отнюдь не субъектом, но объектом (артистической творческой автономии)*: «я» как субъект, производящий объект, превращается из «субъекта» в произведенный «объект»⁹⁵ по формуле «я», то есть «субъект» и есть этот произведенный мной «объект». И этот механизм отнюдь не драматичен, а напротив, чреват неожиданным воплощением привязанности и дополнительным прибавочным удовлетворением. Как прозорливо заметил и сам Кабаков, обнаруживший на практике этот механизм прибавочного удовлетворения в серии «рисуночков» с душем, эту *нить* воплощения привязанности всего лишь «надо только без усталости вытягивать и вытягивать». И Принцесса позовет мальчика из небытия в дом (бытия; то есть культуры/власти?..).

В результате структуру автономной идентичности Зупанчич определяет как структуру *парадоксальной автономии*, которую субъект подтверждает благодаря своему (рабскому) служению или определенному объекту⁹⁶ по формуле слепой веры субъекта в метонимический объект, который он производит (в процессе творчества становясь сам/сама этим артистическим объектом), или субъекту не по формуле «я больше чем я», а по формуле «я = я и я» (когда метонимическим объектом выступает не Другой, но часть собственного «я»). Более того, парадокс удовлетворения в структуре парадоксальной автономии субъективности, в отличие от структуры лакановского желания, состоит, по мнению Зупанчич, в том, что для достижения автономии субъекту не надо преодолевать запрет. Наоборот, мы без всякого преодоления запрета (а значит, без всякого действия, кроме действия повторения: общаться посредством использования друг друга по формуле «там-тут», ходить в «Сайгон» по формуле «туда – сюда» и т. д. и т. п.) получаем – на фоне предположительно трагической экзистенциальной лишенности позднесоветской субъективности (как лишенности идентичности, так и социальной лишенности) – постоянное дополнительное удовлетворение от во-

площения, материализации привязанности, в терминах Зупанчич: артистическое жизнестроительство на уровне повседневности, разделяемое с множествами, когда совместимо несовместимое – речи, звуки, стеб, героизм, песни, «тюрьма и сума» и т. д. и т. п., а разделение с другими происходит, как цитировалось выше, «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики, гипноз и т.д.». Политичная позднесоветская субъективность, таким образом, и есть, можно сказать, квинтэссенция того факта, что мы неизбежно и навязчиво получаем «воплощение привязанности» – без всякого желания получить *это* и несмотря на антимеркантильный лозунг эпохи «Я другим живу»! Данный тезис Зупанчич формулирует еще более парадоксально: мы получаем то, *что не можем не получить* – даже если при этом воображаем себя лишенными.⁹⁷

Данный тезис Зупанчич развивает и дальше. Отказываясь от лакановского концепта желания (означающего нехватку) или делезовского концепта наслаждения (означающего избыток), она формулирует следующую закономерность функционирования «воплощения привязанности»: в отличие от критериев вульгарного материализма (и действительно, многие представители позднесоветского андеграунда работали в «Детгизе» переводчиками, то есть на самых высокооплачиваемых в сфере литературного творчества работах), ее особенностью является то, что последняя функционирует обязательно как невозможная, по мнению Зупанчич, комбинация *наслаждения и смысла* одновременно. Андрей Вознесенский вспоминает, что Борис Пастернак критиковал Марину Цветаеву за то, что, следуя исключительно закону наслаждения, она переводит всего по 20 строк в день, в то время как сам Пастернак ежедневно переводит по 150: иначе просто нет смысла + наслаждения (денег). Переводя грузинских поэтов или Шекспира, Пастернак реально получал онтологически невозможное. Это ли не есть та стратегия артистической сингулярности, которая, сериализуя повторение, отказывается от диалектического выбора, ловушки которого легендарные советские феминистки даже и не заметили?

Открытый Зупанчич механизм неизбежного получения привязанности в виде «воплощенной» способен играть предупредительную роль для современных логик радикального протеста, которые в новых условиях имманентного политического ставят задачи «прогрессивной динамики общества», «тенденции к самоуправлению», «политическому действию снизу» в той «истории рабов, как истории тех, кто не обрел своего голоса либо брутально высказался в форме сопротивления, бунта, часто саморазрушительного», по словам Кирилла Медведева.⁹⁸ «Память об угнетении, лишениях, унижениях призывает идти вперед, к равенству и братству, к преодолению разделений и иерархий», – продолжает поэт, переводчик и лидер социалистического движения «Вперед». Ведь

если даже лишенные по видимости элементарной социальной обеспеченности представители позднесоветского андеграунда, оказывается, не могли не получить воплощаемую привязанность, то какой тип прибавочного «воплощения» может настичь тех, кто не боится сегодня получать лишь пассивную привязанность и борется за ее воплощение как удовлетворение и смысл одновременно?

И что делать тогда с этой «воплощенностью» «утром после»? Раскручивать нить получения/удовлетворения все дальше и дальше?

Ответ один – отрицать страх как экзистенциальную категорию и, следуя закону Антигоны, парадоксально совмещать несовместимое, нарушая стереотипы *без всякого напряжения*, одновременно совмещая в том числе форму поэтических и политических деклараций как артикуляций без логической аргументации.

В этом контексте я хотела бы вспомнить рассказ лучшего друга Виктора Кривулина молодого поэта Евгения Пазухина, автора знаменитого стихотворения «Баба» («в последнюю нашу встречу в 2000 году Петербурге Кривулин, представляя меня знакомым, иначе, чем «Бабой», не величал. Я терпел. На Витьку что обижаться!»), которое, по словам Кривулина, следовало бы высечь золотыми буквами на мраморной доске и установить ее на фасаде питерского Дома пионеров. Итак, по словам Пазухина, «к тому времени я, шестнадцатилетний стихотворец, приобрел уже довольно широкую известность одним стихотворением. Называлось оно «Баба». Рассказывали даже, что его, разгуливая по улицам Питера, хором читала богемная молодежь. И вот, когда на одном из вечеров поэзии я скромно сидел в зале ..., зал вдруг начал скандировать: «Па – зу – хин! Па – зу – хин! Ба – бу! Ба – бу!»... Читать я не хотел и даже пытался спастись бегством. Но меня догнали, на руках внесли на сцену и поставили перед сотнями разинутых глоток, из которых вылетало: «Ба – бу! Ба – бу!» И я начал читать:

Троллейбус набит, как с начинкой пирог,
И морды – как спелые брюквы.
А баба,
Базаря,
Сочилась вперед
И наваливалась
Брюхом.

Мне жарко. И жадно хотелось бежать,
Я чувствовал стыд и усталость,
а баба
животным желаньем рожать
по мне
животом своим
стлалась.

Живот был похож и на чан, и на чайник, я слышал: там что-то
спекалось, варилось...
А мне наплевать,
Что бы там ни зачато –
зачем
на меня навалилась?!»⁹⁹

Пазухин намеренно использует гендерно окрашенный политический вызов, по видимости направленный против множеств (в частности, беременной бабы в троллейбусе – по аналогии со знаменитым Маяковского «мне нравится смотреть, как умирают дети» и множеством других вызывающих поэтических высказываний). В то же время молодежь советского андеграунда, признающая радикальное равенство даже в автономных актах артистического получения материально воплощенных удовольствия и смысла, отрицающая онтологию индивидуального в пользу онтологий множественностей, коллективно разделяет данное стихотворение вне традиционной буржуазной дихотомии мы-они. И действительно, обратим внимание на тот простой факт, что Пазухин, в отличие от представителей номенклатурной молодежи, когда книжный рынок, антиквариат, одежда, книги, недоступные большинству, действительно являются маркерами принадлежности к элитистской культуре, находится *в одном троллейбусе* с беременной женщиной. Рынок вещей не равен рынку знаний, и троллейбус на самом деле является и для мальчика-поэта, и для беременной женщины *общим* видом транспорта. Вряд ли апологеты онтологии индивидуального, ставшие, по свидетельству Елены Здравомысловой, в новой России «социально успешно интегрированными» «научными сотрудниками, успешными журналистами, литературными редакторами, авторами, кураторами выставок, владельцами галерей», «политиками муниципального масштаба и активистами общественных объединений», сегодня захотели бы оказаться в одном троллейбусе с нищим поэтом-подростком или беременной «бабой», разделив с ней свою воплощенную материализованную в постсоветский период прекрасного капиталистического настоящего привязанность/и. Тот факт, что Евгений Пазухин замечает не только собственное индивидуальное наслаждение сочиняющего стихи подростка, но другого, а именно «бабу», беременную женщину в троллейбусе, указывает как раз на политическую стратегию радикального равенства – ведь именно игнорирование субъективности Батлер назвала когда-то самым жестоким типом насилия.

Данную статью мы начали предположением об отказе от традиционного гендерного мейнстрима родоначальниц второй волны советского/постсоветского феминизма. Действительно, очередная фиксация факта дискриминации сегодня политически ничего не дает, поскольку не нарушает традиционную логику модернизации в сторону легитимного социального неравенства. Транс-

формативным политически может быть только парадоксальное политическое действие/высказывание. Поэтому парадоксальный стих Пазухина – как и парадоксальный советский православный феминизм – дает больше для политической инновационной трансформации общества в сторону радикального равенства, чем тот гендерный мейнстрим, от которого сегодня отказываются не только постсоветские, но западные феминистские теоретики. В то время как имманентное политическое – как и поэзия в целом – функционирующие на уровне деклараций, направлены (как форма, преобразующая мир материального же!) против «ловушек рефлексии», способных помешать имманентному чувству или имманентному действию артистических политических сингулярностей.

Однако здесь я хотела бы повторить вопрос, который задал когда-то Бадью Делезу, обвинив последнего посмертно в фашизме: почему перцепт солидарности неизбежно делится на привилегированное политическое действие (творчество, артистизм, поэзия, избыточный перформатив, радость и скорбь одновременно, умение *становиться другим*, выходить из одной-единственной социальной роли, осваивая множество других и т.п.) и непривилегированное (например, действие быть «бабой», которая потенциально умеет прежде всего одно – рожать: если вынесет испытание роддомом и т. п.)? И если сегодня Кирилл Медведев может говорить о себе, например, следующее: «Уже нет сверхимператива, заставляющего сводить всего себя к поэтической функции. Это важно, потому что сведение человека даже к такой захватывающей роли, как роль поэта, – это ограничение, человек замыкается внутри определенной профессиональной мифологии и системы координат. Я рад, если мне нечаянно удалось когда-то слегка изменить чье-то отношение к поэзии. Сегодня хотелось бы изменить отношение людей к политике – этот вызов гораздо мощнее и интереснее...»,¹⁰⁰ то где сегодня в новых политиках *трансформативного протеста от поэзии к политике*, например, находится та прежняя «баба» из троллейбуса? Там, где находятся новые, неограниченные профессиональной мифологией артистические свободные субъективности, получающие смысл и наслаждение одновременно? Или сегодня мы должны констатировать, что за прежнюю и сегодняшнюю бабу как равного другого и действуют, и говорят другие: в творческих артистических практиках *становления другим* – в том числе и «бабами» (Верка Сердючка из провинциального вагона, «малярша из Назрани» философ и перформансистка Кети Чухров,¹⁰¹ постсоветские университетские женщины как дискриминированные идентичности и т. д. и т. п.)?

Поэтому сегодня, как формулирует Дмитрий Виленский в отношении современных политик сопротивления, вновь надо сказать политическое «мы»,¹⁰² но сказать по-другому, как это сделали когда-то высланные из СССР легендарные советские феминистки – через политическое высказывание, не только не делящее смысл и бессмыслицу, жизнь и политику, но и не разделяющее привилегированное креативное артистическое действие от непривилегированного

неартистического некреативного. Более того, нынешний феминистский исход второй волны советского/постсоветского феминизма также является, на мой взгляд, протестом против тех политик производства, когда борьба за свободу, равенство, жизнь, любовь и т. п. включены в отлаженный механизм производства глобализующих специфицированных и профессионализованных (гендерных, феминистских, ЛГБТ и т.п.) индивидуальностей и поиском новых – непривилегированных, неартистических, обыденных и даже бытовых – способов применения политических способностей по-новому.

-
- 1 Данный провокативный тезис я использовала в книге *Феминистская интервенция в сталинизм, или Сталина не существует* (СПб: Алетейя, 2006).
 - 2 Название книги Ильи Кабакова – *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве* (М.: Новое литературное обозрение, 2008).
 - 3 «Твое искусство представляет собой как бы перевернутое зеркало твоей жизненной позиции», говорит Борис Гройс Илье Кабакову. «Без сомнения», отвечает Кабаков. – См. Илья Кабаков, Борис Гройс. *Диалоги (1990-1994)*. Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской (М.: Ad Marginem, 1999), с. 46.
 - 4 См. «Угон самолета с духовными целями» в Станислав Савицкий, *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)* (М.: Новое литературное обозрение, 2002), с. 17-30.
 - 5 См. Илья Кабаков, Борис Гройс. *Диалоги (1990-1994)*. Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 20.
 - 6 См. Юлия Вознесенская, «Письмо поэту Ширали», *Сумерки «Сайгона»*, сост. и общая редакция Ю. М. Валиева (СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009), с. 536.
 - 7 См. Владислав Софронов-Антони «История любви» http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=325&lang=ru
 - 8 Михаил Рыклин. *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора* (М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2008), с. 216.
 - 9 Я не рискну пока определять их особенности и могу высказать лишь предположительное мнение – что третья волна самомаркируется как постколониализм, в то время как четвертая и пятая связаны с незавершенным, становящимся и радикально меняющимся в зависимости от текущих политических ситуаций процессом общего переосмысления базовых западных феминистских и гендерных теорий и политических практик.

- 10 См. «Появление гендерных исследований в недрах РАН СССР в 1989 г. было связано с госзаказом *Совмина СССР*» в: Елена Кочкина, «Систематизированные наброски «Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий» в *Гендерные исследования*, № 15, с. 92-143.
- 11 Наиболее апроприированной оказалась лишь Татьяна Мамонова, сумевшая уже ретроактивно написать в *Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union*, edited by Tatiana Mamonova, Boston: Beacon Press, 1984; *Tatiana Mamonova Russian Women's Studies: Essays on Sexism in Soviet Culture*, by (New York: Pergamon Press and Teacher's College Press, 1989, 1990, 1991) и др.
- 12 В. В. Бибихин. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев* (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006), с. 249-250.
- 13 Там же, с. 250.
- 14 Понятие Эрнесто Лаклау, противопоставляющего радикальную демократию либеральной.
- 15 Пародию Жижека на современный неолиберализм – “*Love thy neighbor? No, thanks!*”- можно найти, например, в Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies* (L. – N.Y.: Verso, 1997), p. 45 – 85.
- 16 См., например, «Политическое воображаемое гендерных исследований в бывшем СССР: взгляды изнутри, снаружи и со стороны. Круглый стол (17 июня 2005, Москва, Фонд Макартуров)», *Гендерные исследования*, № 15; Анна Альчук. «Что «чрезвычайно портит имидж», или «скрытый» феминизм», *Гендерные исследования*, № 16; Ольга Воронина, «Съезд всех съест (особенности российского женского самосознания на этапе суверенной демократии)» *Гендерные исследования*, № 18 и др.
- 17 Отсюда, в частности, сам феномен Международного общественного и научного форума (28-30 ноября 2010 г., Москва) «Власть, этнос, семья: гендерные роли в XXI веке», проводимого при поддержке Правительства Москвы. Материалы под таким же названием опубликованы в М.: ИЭА РАН, 2010.
- 18 См., например, «First feminist exiles from the USSR interviewed by Robin Morgan», *Ms.* November 1980; Ruthchild R. (1983); «Sisterhood and socialism. The Soviet feminist movement», *Frontier*. Vol. VII. No.2.
- 19 Первые феминистские выставки начала 90-х годов неизбежно обращались к помощи кураторов-мужчин (например, Виктору Мазину, Олегу Кулику и др.), помощь которых в результате оказывается предельно двусмысленной. Например, по свидетельству Людмилы Бредихиной, в одном из первых феминистских проектов 1990 года «Ъ, или Женственность и власть» Наталии Каменецкой и Ирины Сандомирской куратор Олег Кулик подвешивает женские картины, призванные репрезентировать в условиях постсоветской культуры новую женскую субъективность и женские формы восприятия, на плечики и украшает их бантами, превратив пространство женской выставки почти что в будуар; в проекте «Следы на подиуме» (1991) Па-

- трисии Кокс, Симоны Сохранской и Анны Чижовой, представляющем гипсовые слепки различных частей женского тела с целью рассказать правду о его боли, помещенного в неестественное и болезненное для него пространство патриархатной культуры, куратор выставки Кулик, можно сказать, перехватив инициативу, перед началом женского перформанса подвергся той же процедуре делания слепков, что и художница, которая оказалась при этом еще более мучительной — из-за наличия обильных волос на копируемых частях тела. По словам Бредихиной, в постсоветских условиях «стертость сексуальных и гендерных оппозиций делает невозможной выделение, экзальтацию и сублимацию исключительно «женского»: «Мужское» тут же подвисает к нему» (Людмила Бредихина, «Репрезентационные практики в женском искусстве Москвы», *Женщина и визуальные знаки*, под ред. Анны Альчук (М.: Идея пресс, 2000), с. 229). Олеся Тупкина, Виктор Мазин «Гендерная политика переходного периода», *ŽEN d'ART: Гендерная история искусства на постсоветском пространстве 1989-2009* (М.: Издательская программа Московского музея современного искусства, 2010), с. 30.
- 20 Михаил Рыклин. *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора*, с. 235.
- 21 См. В. В. Биbihин. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*, с. 294.
- 22 Например, правительствами новых национальных государств; первенство здесь принадлежало до последнего времени Украине и Казахстану, однако и Россия с 2008 года (создание совета Комитета по консолидации женского движения в России) также решила вплотную заняться артикуляциями гендерного равенства в стране.
- 23 Заказ Совмина СССР, о чем было сказано выше на основе информации из статьи Елены Кочкиной.
- 24 Например, новый президент Виктор Янукович в Украине в этом смысле отнюдь не уступает в артикуляциях гендерного равенства предыдущему президенту Виктору Ющенко.
- 25 В Украине вопросы гендерного равенства спонсируют, например, не только зять и дочка президента Кучмы Елена и Виктор Пинчуки (фонд «АНТИСПИД» в первом случае и гендерные проекты и стипендии PinchukArtCentre во втором случае), но и харьковский олигарх Алесандр Фельдман (в частности, галерея «АВЭЖ»), а также Фонд кандидата в президенты Арсения Яценюка Open Ukraine и т. п.
- 26 Дискурс либерализма вообще не существует без лежащей в его основе критической питательной составляющей – см. Aletta Norval “‘Writing a Name in the Sky’: Reading Rancière on Democratic Politics” <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>
- 27 См. Ольга Воронина «Съезд всех съест (особенности российского женского самосознания на этапе суверенной демократии)», *Гендерные исследования*, № 18, 2008, с. 349-356.

- 28 См. Наталья Пушкарева «Гендерные исследования в истории и этнологии: пока только воображаемое?» *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 165-173.
- 29 См. Елена Гапова «Классовый вопрос постсоветского феминизма, или об отвлечении угнетенных от революционной борьбы», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 144-164.
- 30 И. Кабаков, *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 26.
- 31 См., например, свидетельство Игоря Кона – «Брежневскую разрядку с нашей стороны инициировал Арбатов» в Игорь Кон. *80 лет одиночества* (М.: Время, 2008), с. 80.
- 32 Вспомним эффект «цепей эквивалентностей» во время цветных революций в бывшем СССР, Марши несогласных или Стратегию-31 в России, достигшую апогея в по определению праздничный день вступления в новый, 2011 год – 31 декабря 2010 года, когда были арестованы, кроме многих других, лидеры российской оппозиции Борис Немцов и Эдуард Лимонов, 19 декабря 2010 года в Минске и др.
- 33 Рой Медведев. *Юрий Андропов: Неизвестное об известном* (М.: Время, 2004), с. 112.
- 34 Игорь Кон. *80 лет одиночества*, с. 79.
- 35 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 291.
- 36 Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London&New York: 2009), p. 1.
- 37 Утопическое в этом контексте понимается не как невозможное, а напротив, как необходимый элемент структуры политической субъективности.
- 38 Как известно, Путин не смог выйти за пределы привычной практики имманентного насилия даже в связи с вполне гуманитарным поводом – помощи больным детям в беседе с приглашенной в Кремль интеллигенцией (в частности, с «музыкантом Юрой»). Хотя в конце 2010 года его политическая стратегия стала предельно гибкой – см. информацию Юлии Латыниной из списка ХЦГИ, присланную Ириной Соломатиной от 4.01.2011 <http://archive.kegs.org.ua/3938.html> (Юлия Латынина, «Итоги года. Успехи российской внешней политики», *Ежедневный журнал* <http://www.ej.ru/?a=note&id=10720>)
- 39 См. *Сумерки «Сайгона»*, сост. и общая редакция Ю. М. Валиева (СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009), с. 164.
- 40 См. <http://a-pesni.golosa.info/dvor/kommpojmali.htm>
- 41 См. Станислав Савицкий, *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)* (М.: Новое литературное обозрение, 2002), с. 20.
- 42 Там же, с. 24.

- 43 Там же, с. 28.
- 44 Там же, с. 29.
- 45 Там же, с. 25.
- 46 *Сумерки «Сайгона»*, с. 216
- 47 См. Станислав Савицкий, *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*, с. 125 – 140.
- 48 *Сумерки «Сайгона»*, с. 3.
- 49 См. Илья Кабаков, Борис Гройс. *Диалоги (1990-1994)* Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 20.
- 50 *Сумерки «Сайгона»*, с. 5.
- 51 Там же, с. 499.
- 52 Там же, с. 358.
- 53 Там же, с. 161
- 54 Виктор Топоров. *Двойное дно. Признания скандалиста* (М.: Захаров, АСТ, 1999), с. 448.
- 55 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, С. 26.
- 56 Елена Здравомыслова «Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы», *Новое литературное обозрение*, 2009, №100 <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el47.html>
- 57 Здравомыслова уточняет, что негативная свобода, по словам либерального философа и литературоведа Исаяи Берлина, — это личная индивидуальная свобода *от* вмешательства других людей, групп или структур. Чем меньше вмешательства в жизнь индивидов и принуждения к действиям, тем свободнее индивид и общество, в котором он живет. См. там же.
- 58 Там же.
- 59 Там же.
- 60 Там же.
- 61 Там же.
- 62 *Сумерки «Сайгона»*, с. 500.
- 63 Там же, с. 506.
- 64 Там же, с. 506.

- 65 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 190.
- 66 См. Лев Гудков, *Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов* (М.: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А», 2004), 816 с.
- 67 Станислав Савицкий, *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*, с. 26.
- 68 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 22.
- 69 Там же, с. 77.
- 70 Там же, с. 288.
- 71 Люс Иригарей. *Этика полового различия* (М.: Художественный журнал, 2004), с. 58.
- 72 Tina Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers* (New York & London: Routledge, 1995), p. 114-126.
- 73 См. В. В. Бибихин. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*, с. 256-254.
- 74 Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2003), p. 158-159.
- 75 Ibid.
- 76 *Сумерки «Сайгона»*, с. 500
- 77 Там же, с. 500
- 78 Там же, с. 494.
- 79 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 174-175.
- 80 Там же, с. 24
- 81 Там же, с. 20.
- 82 См. Илья Кабаков, Борис Гройс. *Диалоги (1990-1994)*. Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 39-40.
- 83 *Сумерки «Сайгона»*, с. 492.
- 84 Alenka Zupančič, *The Odd One In: on Comedy* (Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2007), p. 168.
- 85 Ibid., p. 169.
- 86 Ibid., p. 170.

- 87 Поэтому, по мнению Зупанчич, и «пьеса в пьесе» («Убийство Гонзаго», или «Мышеловка») в «Гамлете» представляет собой не просто репрезентацию, но также – и это более важно – повторение в его чистейшем виде. Особенность состоит в том, что эта пьеса не просто повторяет другую пьесу («Убийство Гонзаго»), но повторяет дважды: первый раз – молчаливо, второй раз – со словами и с действием.
- 88 И. Кабаков. *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*, с. 324
- 89 Миглена Николчина, «Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung*», *Гендерные исследования*, №15, с. 205.
- 90 *Сумерки «Сайгона»*, с. 510.
- 91 См. Станислав Савицкий, *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*, с. 125.
- 92 Alenka Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, p. 132-134.
- 93 См., в частности, Михаил Рыклин. *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора*, с. 236.
- 94 См. Илья Кабаков, Борис Гройс. *Диалоги (1990-1994)*. Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 50.
- 95 Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, p. 136.
- 96 *Ibid*, p. 84.
- 97 Alenka Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, p. 132.
- 98 «История господ и рабов. Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме», *НГ-EX LIBRIS*, 17 июня 2010, с. 2.
- 99 *Сумерки «Сайгона»*, с. 167.
- 100 «История господ и рабов. Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме», с. 2.
- 101 См. Кети Чухров. «Комьюнион», Кети Чухров. *Просто люди* (М.: Альманах Транслит и Свободное марксистское издательство, 2010), с. 52-67.
- 102 См. Дмитрий Виленский, Презентация выставки: «Когда необходимо сказать “мы”». Искусство и практики солидарности». Политики Единого. Пределы фрагментаризации и условия возможной солидарности, СПб., 8-10 апреля 2010 года, Программа конференции, http://artesliberales.spbu.ru/research/conference/8-10_april_2010/Prog_RUS.pdf.