

ПРОТЕСТНОЕ, СЛИШКОМ ПРОТЕСТНОЕ, ИЛИ РОЖДЕНИЕ СОВЕТСКОЙ МАЖОРИТАРНОЙ СОЛИДАРНОСТИ ИЗ ВОПЛОЩЕНИЯ ПРИВЯЗАННОСТИ¹

Ирина Жеребкина²

Abstract

The article is dedicated to the major paradox of the emergence of the post-Soviet feminism. This paradox consists of the fact that, on the one hand, the post-Soviet feminism is based on the Soviet feminism of the 1970s that emerged under the conditions of totalitarianism and was grounded on the logic of radical democracy and the corresponding to it radical ontology of the multitudes – the multitude of the unofficial culture of the underground, the multitude of the dissident communities, the multitude of the forbidden in the USSR religious communities etc. On the other hand, being formed as the second wave of feminism in 1989-1991, it consciously started to draw on the ontology of the individuality and universal values of rather liberal than radical democracy. The main aim of the article is to prove that while analyzing the post-Soviet feminism one has to take into account the paradox of its structural duality, that is, not only the liberal-democratic ontology of the individuality, but also the radical democratic ontology of the multitudes. It is only in this case that the post-Soviet feminism could overcome the ontological deadlock of political passivity, in which it finds itself today, at the beginning of the second decade of the 21st century.

Keywords: the first wave of feminism in the USSR as theory and practice of radical democracy; the second wave of the late Soviet/post-Soviet feminism as theory and practice of liberal democracy; the ontology of the individuality; the ontology of the multitudes; the situation of choice, or the 'Kantian question' of the post-Soviet feminism of the beginning of the 2nd decade of the 21st century ('*What can I know? What ought I to do? What may I hope for?*').

¹ Данная статья представляет собой один из вариантов главы книги Ирины Жеребкиной *Это сладкое слово ...*, которая готовится к изданию в издательстве «Алетейя» (СПб) в 2011 г.

² Ирина Жеребкина – доктор философских наук, профессор Харьковского национального университета (Украина), директор Харьковского центра гендерных исследований.

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 возник в среде сталинского истеблишмента (Надежда и Светлана Аллилуевы, Полина Жемчужина и др.) как практики индивидуализации/экзистенциализации женских советских сингулярностей по западному образцу.³ 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 г. легендарные издательницы первого советского феминистского альманаха *Мария* Наталия Малаховская, Татьяна Горичева, Татьяна Мамонова, а также Юлия Воскресенская, – этот феминизм, на мой взгляд, имеет другую онтологию происхождения и обязан в этом смысле «воздуху культуры», по выражению Ильи Кабакова⁴, советских 1960-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» шестидесятых, совершили онтологическую революцию в трактовке субъективности в целом и женской субъективности в частности. В чём же состоял этот «воздух культуры» и произведённый им онтологический поворот? Хотя все советские феминистки изучали западную философию и западную феминистскую теорию, тем не менее, в собственном *жизнетворчестве*⁵ как принципиально *артистическом*⁶ нематериальном производстве «воздуха культуры» они 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”, частью которого постепенно становится каждый, окончательно утрачивая “нормальный”, а значит, индиви-

³ Данный провокативный тезис я использовала в книге *Феминистская интервенция в сталинизм, или Сталина не существует* (СПб.: Алетейя, 2006).

⁴ См.: Кабакова И. *60–70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*. М.: НЛО, 2008.

⁵ «Твоё искусство представляет собой как бы перевёрнутое зеркало твоей жизненной позиции», – говорит Борис Гройс Илье Кабакову. «Без сомнения», – отвечает Кабаков; см.: Кабаков И., Гройс Б. *Диалоги (1990–1994)*. Общ. ред. и вступ. ст. Е.В. Петровской. М.: Ad Marginem, 1999. С. 46.

⁶ См.: «Угон самолета с духовными целями» в: Савицкий С. *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*. М.: НЛО, 2002. С. 17–30.

дуализированный способ выражения», как несколько по другому поводу, но в отношении того же времени пишет Елена Петровская.⁷

«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.⁸ 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 назовёт 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 любовь – к светлому будущему. Любовь, по определению, не знает традиционной для онтологии буржуазного индивидуализма непреодолимой оппозиции мы/они. По словам Владислава Софронова-Антониони,

«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, повторяюсь, разве любой, кто был влюблён хотя бы полчаса в жизни, не согласится, что эти слова описывают состояние любви?»⁹

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 ещё одна попытка мыслить за пределами мышления... Поэтизации в результате подвергаются наиболее прозаические означающие, создаётся новая поэтика присутствия»¹⁰.

⁷ См.: Кабаков, Гройс, указ. соч., с. 20.

⁸ См.: Вознесенская Ю. Письмо поэту Ширали // *Сумерки «Сайгона»*; сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009. С. 536.

⁹ См.: Софронов-Антониони В. *История любви* // [Электронный ресурс] Точка доступа: 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.

¹⁰ Рыклин М. *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора*. М.: Логос, Прогресс–Традиция, 2008. С. 216.

Однако феминистский эксперимент первой волны осуществлялся в несколько необычной для западного постмодернизма форме – *революционного православия*; и именно этот эксперимент до сих пор остаётся, как мне кажется, «темным континентом» в своём онтологическом вызове для следующего поколения постсоветских феминисток – феминисток второй волны и далее: ведь сегодня, очевидно, мы можем говорить уже о феминизме третьей, четвёртой и даже, возможно, пятой волны в бывшем СССР.¹¹ Фактически можно сказать, что следующая, то есть *вторая, волна феминизма* в СССР, возникшая по заказу либерализующейся советской власти («*госзаказу Совмина СССР*»)¹², отвергла данный женский жизнетворческий эксперимент, негласно, но последовательно лишив его, в частности из-за маркировки православия, самого имени – феминизм. В лучшем случае, оставляя ему прилагательное «диссидентский».¹³ 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 следует, 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 того, что онтология ин-

¹¹ Я не рискну пока определять их особенности и могу высказать лишь предположительное мнение, что третья волна самомаркируется как постколониализм, в то время как четвёртая и пятая связаны с незавершённым, становящимся и радикально меняющимся в зависимости от текущих политических ситуаций процессом общего переосмысления базовых западных феминистских и гендерных теорий и политических практик.

¹² «Появление гендерных исследований в недрах РАН СССР в 1989 г. было связано с *госзаказом Совмина СССР*»; см.: Кочкина Е. Систематизированные наброски «Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий» // *Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 92–143.

¹³ Наиболее апроприированной оказалась лишь Татьяна Мамонова, сумевшая уже ретроактивно написать в США следующие книги: *Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union*, ed. by T. Mamonova (Boston: Beacon Press, 1984); *Mamonova T. Russian Women's Studies: Essays on Sexism in Soviet Culture* (New York: Pergamon Press and Teacher's College Press, 1989, 1990, 1991) и др.

дивидуального 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 уже 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 1960-х – Алексею Федоровичу Лосеву, произведено лишь в эпоху Возрождения («на первое место выходит субъект»)¹⁴. Задав вопрос о значении данного аффективного поворота в европейской культуре («но ведь что получилось?»), Лосев вынужден отвечать на него (Владимиру Бибихину) в этическо-онтологических терминах:

«Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики»¹⁵.

Поэтому если даже принять во внимание определение феминистками второй волны в СССР легендарного советского феминизма первой волны в качестве не-феминизма (ввиду 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 1960-е и далее, как поистине революционный, то есть радикально-демократический¹⁶ 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

¹⁴ Бибихин В.В. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 249–250.

¹⁵ Бибихин, указ. соч., с. 250.

¹⁶ Понятие Эрнесто Лаклау, противопоставляющего радикальную демократию либеральной.

законов психики», по выражению Лосева.¹⁷ 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 фрустрации¹⁸, выходом из которой, с другой стороны, концептуально допускается и всё чаще буквально реализуется политический оксюморон – практики сотрудничества (имеющие вполне определённые коннотации, известные всем без исключения жителям всех без исключения тоталитарных режимов) вместо практик субверсии или хотя бы перверсии буквально угрожающих жизням каждой/каждого из нас авторитарных политических режимов.¹⁹ Сегодня никто, 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 приходится платить огромную цену. Но даже эти практики сотрудничества можно переструктурировать в свою пользу – если избавиться от нарциссической в своей основе дихотомии мы/они постсоветского гендерного мышления.

Не забывая о широко распространённом 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, уникальный, на мой взгляд, 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.²⁰ Причины являются разными. Если в первом случае особую роль – если не говорить о банальности зла либеральной соревновательной аффективной логики «я

¹⁷ Пародию Жижека на современный неолиберализм: «*Love thy neighbor? No, thanks!*» – можно найти, например, в: Zizek S. *The Plague of Fantasies*. L.–N. Y.: Verso, 1997. P. 45–85.

¹⁸ См., напр.: Круглый стол «Политическое воображаемое гендерных исследований в бывшем СССР: взгляды изнутри, снаружи и со стороны» (17 июня 2005, Москва, Фонд Макартуров) // *Гендерные исследования*. 2007. № 15; Альчук А. Что «чрезвычайно портит имидж», или «Скрытый» феминизм» // *Гендерные исследования*. № 16; Воронина О. «Съезд всех съест» (особенности российского женского самосознания на этапе суверенной демократии) // *Гендерные исследования*. № 18 и др.

¹⁹ Отсюда, в частности, сам феномен Международного общественного и научного форума «Власть, этнос, семья: гендерные роли в XXI веке» (28–30 ноября 2010 г., Москва), проводимого при поддержке Правительства Москвы. Материалы под таким же названием опубликованы в этом же году.

²⁰ См., напр.: «First feminist exiles from the USSR interviewed by Robin Morgan», Ms. November 1980; Ruthchild R.; «Sisterhood and socialism. The Soviet feminist movement» // *Frontier*. 1983. Vol. VII. № 2.

первая женщина, которая...» и т. п. (в случае крушения СССР сюда добавляется и другая, комическая разновидность этого аффективного типа аргументации: «я первый мужчина, который...»²¹) – сыграла, на мой взгляд, онтология индивидуального с её 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 осуществлён легендарными советскими феминистками первой волны, настолько радикален (ввиду 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, изначальную, сторону – а именно: он 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 – ввиду его избыточности – не замечать его.²²

Тем не менее, что ещё, как не *акт* веры, столь направлено к множественным сингулярностям, к равному другому в советской государственной машине неравенства с её культом любого боль-

²¹ Первые феминистские выставки начала 1990-х неизбежно обращались к помощи кураторов-мужчин (например, Виктору Мазину, Олегу Кулику и др.), помощь которых в результате оказывалась предельно двусмысленной. Например, по свидетельству Людмилы Бредихиной, в одном из первых феминистских проектов 1990 г. «Ъ, или Женственность и власть» Наталии Каменецкой и Ирины Сандомирской куратор Олег Кулик подвешивает женские картины, призванные репрезентировать новую женскую субъективность и женские формы восприятия в условиях постсоветской культуры, на плечики и украшает их бантами, превратив пространство женской выставки почти что в будуар; в проекте «Следы на подиуме» (1991) Патрисии Кокс, Симоны Сохранской и Анны Чижовой, представляющем гипсовые слепки различных частей женского тела с целью рассказать правду о его боли, тела, помещённого в неестественное и болезненное для него пространство патриархатной культуры, куратор выставки Кулик, перехватив, можно сказать, инициативу, перед началом женского перформанса подвергся той же процедуре делания слепков, что и художницы; процедура эта оказалась ещё более мучительной – из-за наличия обильных волос на копируемых частях тела. По словам Бредихиной, в постсоветских условиях «стёртость сексуальных и гендерных оппозиций делает невозможной выделение, экзальтацию и сублимацию исключительно “женского”: “Мужское” тут же подвисает к нему» (см.: Бредихина Л. Репрезентационные практики в женском искусстве Москвы // *Женщина и визуальные знаки*; под ред. А. Альчук. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 229). О доминирующем дискурсе мужского в первых художественных выставках также см.: Туркина О., Мазин В. Гендерная политика переходного периода // *ŽEN d'ART: Гендерная история искусства на постсоветском пространстве 1989–2009*. М.: Изд. прогр. Моск. музея совр. иск-ва, 2010. С. 30.

²² Рыклин, указ. соч., с. 235.

шого Другого? Какое иное политическое действие, кроме *действия* веры, является более мажоритарным по созданию новых мажоритарных политических сообществ – типа рансьеровских сообществ равных? По словам Лосева, адресованным Владимиру Бибахину, «в первый период коммунистического движения оно обладает признаками религии, иначе оно не может утвердиться»²³. И не должны ли мы по критерию онтологического аффективного феминистского поворота в сторону множеств вместо онтологии либерально-демократического индивидуального вновь вернуться к осмыслению тех смещённых онтологических оснований, которые когда-то радикально предложил 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?²⁴

Итак, именно во время перестройки в СССР возникает новый феминизм, который привычно называют постсоветским, несмотря на факт реального официального рождения в СССР в 1989 г., и который связан и с рождением капитализма 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 конструктивизма 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 постфордистской капиталистической). Первая политическая стратегия до последних пор одинаково успешно опекалась сначала государственной перестроечной незападной²⁵, а затем

²³ См.: Бибахин, указ. соч., с. 294.

²⁴ Например, правительствами новых национальных государств; первенство здесь до последнего времени принадлежало Украине и Казахстану, однако и Россия с 2008 г. (создание совета Комитета по консолидации женского движения в России) также решила вплотную заняться артикуляциями гендерного равенства в стране.

²⁵ «Заказ» Совмина СССР, о чём было сказано выше, см. сноску 2.

и западной благотворительностью. Сегодня речь идёт о новых видах благотворительности – вновь достаточно интенсивной государственной²⁶ плюс локальной олигархической²⁷, способных вследствие 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 и «мужской» или другие гендерные вопросы, надо наконец-то прямо признать актуальными в одной-единственной политической перспективе – перспективе обслуживания меняющейся в сторону модернизации, то есть делиберативной, демократии государственной власти.²⁸

Не можем ли мы поэтому отметить здесь *первый эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны? А именно тот, что сегодня многие выдающиеся учёные – 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 году)²⁹; вспомним не менее острую критику Натальей Пушкарёвой «гендерной элиты» разных уровней в постсоветской академии и постсоветском женском движении³⁰; вспомним похожую критику представительницы марксистского феминизма Елены Гаповой советской и постсоветской гендерной элиты по классовому признаку³¹ и сопровождающий эту радикальную критику отъезд исследовательницы из Беларуси на постоянное место жительства в США; вспомним, на-

²⁶ Например, в Украине новый президент Виктор Янукович в этом смысле отнюдь не уступает в артикуляциях гендерного равенства предыдущему президенту В. Ющенко.

²⁷ 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), но и харьковский олигарх Александр Фельдман (в частности, галерея «АВЭК»), а также Фонд кандидата в президенты Арсения Яценюка «Open Ukraine» и т. п.

²⁸ Дискурс либерализма вообще не существует без лежащей в его основе критической питательной составляющей; см.: Norval A. «*Writing a Name in the Sky*»: *Reading Rancière on Democratic Politics* // [Electronic resource] Mode of access: <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>.

²⁹ См.: Воронина, указ. соч., с. 349–356.

³⁰ См.: Пушкарёва Н. Гендерные исследования в истории и этнологии: пока только воображаемое? // *Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 165–173.

³¹ См.: Гапова Е. Классовый вопрос постсоветского феминизма, или Об отвлечении угнетённых от революционной борьбы? // *Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 144–164.

пример, неожиданный отказ идентифицироваться в качестве феминистки знаменитой украинской писательницы и литературоведа Нилы Зборовской, ученицы и подруги основательницы украинского постсоветского феминизма Соломии Павлычко; вспомним уход из гендерной темы талантливого российского гендериста Сергея Ушакина, именно в качестве гендериста начавшего свою академическую карьеру в США (он знаменит диссертационным исследованием, в котором на основе методологии фрейдовского психоанализа с помощью метода качественных интервью анализируется травма и на этой основе политический потенциал матерей погибших сыновей – участников убийственной, как и любой другой, Афганской войны; безусловным успехом диссертации является книга: Oushakine S. *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism)*. Ithaca: Cornell University Press, 2009). 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. Назовём 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 2010-го в Беларуси);

2) постсоветские интеллектуалы в целом вновь вернулись сегодня к протестной революционной практике конца 1980-х – начала 1990-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. Делавший этот выбор два десятилетия 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, напряжённого 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, живёт, как “под полом жизни”, другое содружество, совсем особое племя людей»³²; другими словами, протестная дихотомия мы/они ещё 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.³³ 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 Жижекa, что не верим уже в собственную этническую *agalma*, чувствуя её, может, ещё более чутко, чем двадцать лет назад: тогда ведь мы не были ещё так разочарованы глобализирующей политической и культурной унификацией), протест сегодня также осуществляется как протест против собственных (а не соседних) государств и также объединяет множества.³⁴ Более того, артикуляции политических требований сегодня оформляются наконец без вечного деления на бездейственных, но артикулирующих протест интеллигентов (типа Гамлета или Маркса) и действующих практиков (типа Ленина или Сталина). Новые постсоветские интеллигенты решительно соединяют теорию и практику и борются с правящими режимами путём прямой низовой политической мобилизации. Многие интеллигенты, принадлежащие к академической среде, стали активистами-блогерами, и, напротив, активисты на основе практик ежедневного угнетения и защиты собственных прав в условиях, которые феминистский теоретик Джудит Батлер называет «хрупкостью жизни»,

³² Кабаков, 60–70-е, указ. соч., с. 26.

³³ См., напр., свидетельство Игоря Кона: «Брежневскую разрядку с нашей стороны инициировал Арбатov» в: Кон И. *80 лет одиночества*. М.: Время, 2008. С. 80.

³⁴ 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 г., когда были арестованы, кроме многих других, лидеры российской оппозиции Борис Немцов и Эдуард Лимонов, 19 декабря 2010-го в Минске и др.

становятся теоретиками, в условиях 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 др.). 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 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 телефону)³⁵ мог состояться переход на уровень требования – например, коллективных писем, передаваемых желательнее первому лицу в государстве обычно через какую-либо (протестную) фигуру высшей номенклатуры. Как свидетельствует Игорь Кон,

«для того чтобы появился Горбачёв, 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»³⁶.

Низовой политической жест протеста вне предварительной просьбы возникал относительно редко: диссиденты, вышедшие на Лобное место в Москве в 1968 г., да «бульдозерная» выставка в Беляево, о которой потрясённо писал Илья Кабаков («сделал невероятный, невысказанный до этого “шаг” Оскар Рабин, шаг, который воспринимается как веха, – 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...»)³⁷. Политика просьб и требований была, в свою очередь, чревата компромиссными взаимовыгодными договорами государства с его предположительно другим – интеллигенцией. В новой логике политической каузальности действие протеста является первичным – ввиду предельной невозможности политического бездействия в условиях предельной политической несправедливости. Таковой оказалась и ситуация 19 декабря 2010 г. в Минске – ситуация очередной *Площади* в бывшем СССР. Си-

³⁵ Медведев Р. *Юрий Андропов: Неизвестное об известном*. М.: Время, 2004. С. 112.

³⁶ Кон, указ. соч., с. 79.

³⁷ Кабаков, указ. соч., с. 291.

туация 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 Батлер, мы с неизбежностью сталкиваемся здесь, с одной стороны, с эпистемологической операцией фреймирования механизмов власти, с другой – с её онтологической составляющей как вопросом о «бытии» жизни, которая не только располагается внутри операций власти, но и производится как жизнь.³⁸ 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 агамбеновском чрезвычайном положении (состоянии исключения), а значит, в ситуации необходимости эмансипаторного выхода из глубины социальной несправедливости на поверхность политического как движимой страстью, пассионарной привязанностью к утопическому³⁹ – в частности, к социальной справедливости и 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 насилия⁴⁰, является основной формой современной постсоветской политической жизни?

³⁸ Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London&New York: 2009. P. 1.

³⁹ *Утопическое* в этом контексте понимается не как невозможное, а напротив, как необходимый элемент структуры политической субъективности.

⁴⁰ 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 приглашённой в Кремль интеллигенцией (в частности, с «музыкантом Юрой»). Хотя к концу 2010-го его политическая стратегия стала предельно гибкой; см. информацию Юлии Латыниной из списка ХЦГИ, присланную Ириной Соломатиной 4 января 2011: <http://archive.kcgs.org.ua/3938.html> (Латынина Ю. Итоги года. Успехи российской внешней политики // Ежедневный журнал [Электронная версия] Точка доступа: <http://www.ej.ru/?a=note&id=10720>).

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, тем не менее, от политик публичной репрезентации как «выхода из чулана», при этом активно отказываясь не только включаться в политики современного гендерного мейнстрима, но даже называть себя феминистками? Уходя, например, в те социальные дисциплины, из которых два десятилетия назад они определяли себя именно как феминистки (однако сейчас уже без феминизма и иногда, желательно, и без гендера: просто социологи, просто филологи, демографы, философы и т. п.). 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, заменённая либерально-демократическими ценностями социального индивидуализма второй волны, и вызывает 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, равенство, жизнь, любовь и т. п. включена в машинерию отлаженного механизма глобализующего капитала в качестве специфицированных и профессионализированных (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 институтами. В то же время я уверена, что новые гендерные политические стратегии отказа от гендерного мейнстрима не являются предложенными Делёзом и развитыми в делёзовском феминизме любых типов стратегиями ускользания от по определению исключающей 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 идёт не о политическом эскапизме, но о поиске новых способов применения собственных политических способностей.

В следующих параграфах я попытаюсь дать приблизительные ответы.

Против диссидентского мимесиса

Для понимания новых логических возможностей в отношении 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 следует забывать, что освободительный процесс имманентного политического действия достаточно сложен. В ситуации имманентного насилия субъект неизбежно лишён 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, лишённый идентичности «я» повторяет известную структуру политической субъективности Гамлета, *предположительно* расщепленного между действием *быть* и дейвием *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 1960-х и далее поэта Виктора Кривулина:

«Наше поколение оказалось не просто аполитичным – мы возникли как какая-то реакция на правозащитное движение»⁴¹.

И действительно, если диссидентская протестная субъективность имела один модус политического функционирования – модус против (советской антизападной культуры и антирыночной экономики), всего лишь инверсируя официальную интерпелляцию советским политическим воображаемым, то, например, Жижек назвал когда-то структуру «простого советского человека» 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 Николая Вильямса, исполняемой Борисом Гребенщиковым:

*Коммунисты мальчишку поймали
Потащили его в КГБ...*

⁴¹ См.: *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 164.

«И да здравствует частная собственность!»
Им, зардевшись, он скромно сказал...⁴²

То, что «частная собственность» доступна «простому советскому мальчишке», ярко демонстрирует, например, современный фильм «Стиляги» (2008). Однако в постмарксистском дискурсе анализ лишённая идентичности субъективность обозначается как отсутствующая, а значит, не ограниченная и жижековскими параметрами двойственности. Но именно такая субъективность и определяется как собственно политическая, поскольку реализует афферентное 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 привилегированных социополитических территорий советской номенклатуры, в своей книге *Андеграунд* противопоставляет диссидентскому этосу – андеграундный эстетизм. Перформативный эстетический жест 1960-х и далее, базировавшийся на культе авангарда и ОБЭРИУ как практиках нарушающего нормативы культуры/власти жизнотворчества, по мнению Савицкого, был направлен против диссидентского мимесиса власти.⁴³ Коллективный опыт суверенного художественного нонсенса как «пустого действия» повседневности в неофициальной культуре шестидесятых по своим ресурсам полагался богаче нонсенса государственной суверенности и поэтому наделялся радикальной возможностью выхода за рамки мимесиса нонсенса советской культуры/власти и политической системы в целом. В теории перформативного действия как экстенсивного мимесиса (например, сверхпрагматического, 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 шестидесятых рассматривала абсурдное контросуществование как избыточный, то есть эмансипаторный, проект молекулярных множеств, необъединённых формально, но способных к радикальной солидарности, базированной на радикальном парадоксальном, нарушающем общепринятые стереотипы повседневности миноритарном политическом действии/высказывании. Юмор, абсурд и избыточная 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 считалась отнюдь не жертвенной интерпелля-

⁴² См.: <http://a-pesni.golosa.info/dvor/kommpojmali.htm>.

⁴³ См.: Савицкий, указ. соч., с. 20.

цией, а контрактивной формой сериализации как повторения, направленного против вверх-вниз движения гегелевской диалектики.

Абсурдной, не кастрационной тыняновской, а избыточной перформативной пародией на диссидентский мимесис 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, которые отсидели по шесть лет), второй – уголовный (над писателем Владимиром Швейнгольцем в 1965–1966 гг.; отсидел восемь лет). В первом случае в качестве основного обвинения выступала попытка незаконного перехода границы: предполагалось захватить самолёт, 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 чём: 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»⁴⁴.

Во втором случае Анатолий Найман предположительно бытовое убийство называет буквальной реализацией опыта западных теорий экзистенциального абсурда:

«Двадцать лет назад он [Швейнгольц. – И. Ж.] заколол ножом жену, скорее, ради полноты экзистенциального опыта (мы все тогда читали Камю, в переводе с польского), чем из ревности...»⁴⁵.

Таким образом, «процессы над литераторами и представителями неофициального сообщества ... свидетельствуют, – делает вывод Савицкий, – не о политизации словесности ... а об опыте эстетизации повседневности»⁴⁶. 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.⁴⁷ Другими словами, политической альтернативой диссидентского мимесиса 1960-х и далее оказывается опыт повседневного включающего эгалитарного бытового артистизма против исключющего художественного, ограниченного зоной искусства с его традиционными тренингами индивидуального. Эгалитарная политика множеств в этот период состоит в том, что опыт артистизма

⁴⁴ Савицкий, указ. соч., с. 24.

⁴⁵ Там же, с. 28.

⁴⁶ Там же, с. 29.

⁴⁷ Там же, с. 25.

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 за экзистенциально обусловленное убийство без двух отмороженных ног писатель Владимир Швейнгольц «буквально жил на подоконнике, играл с прохожими в шахматы, загорал... Помню, я зашёл 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 ещё 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...»⁴⁸.

Поэтому позднесоветская антидиссидентская сингулярность, по мнению Савицкого, действовала по следующей формуле политического: *Stop making sense*.⁴⁹ 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 её 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 наг – и в одежде (кожаные в обтяжку штаны), и в позе (по-наполеоновски скрещенные руки). Проходящие с транспарантами волей-неволей поворачивали к нему головы».⁵⁰

Однако парадокс данного политического жеста состоял отнюдь не в стратегии лишения множеств ни в чём неповинных счастливых демонстрантов политического экстаза, не в желании помешать другим, украв у них наслаждение и смысл одновременно (в пользу

⁴⁸ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 216.

⁴⁹ См.: Савицкий, указ. соч., с. 125–140.

⁵⁰ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 3.

собственного нарциссизма), а в том, чтобы вообще аннигилировать бинарную оппозицию между смыслом и бессмыслицей. Основной формой действия в 1960-е становится, по определению Петровской, «поражённый бессмыслицей язык».⁵¹ Именно поэтому Валиева определяет «инициацию неофициальной культурой» 1960-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.»⁵².

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 делёзовский, 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 жизнотворчества 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»⁵³.

Художник Кирилл Миллер, помогавший Юлии Воскресенской в оформлении феминистского альманаха *Мария*, подтверждает:

«Я всё пытался найти в *Сайгоне* какую-то деятельность, но, кроме тусовки, деятельности-то никакой не видел»⁵⁴.

Только на первый взгляд культура андеграунда 1960-х и далее кажется культурой индивидуализма, на котором до сих пор продолжают настаивать её 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*»⁵⁵, а Топоров, ежедневно ходивший в «Сайгон» в течение двенадцати 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.⁵⁶

⁵¹ См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 20.

⁵² *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 5.

⁵³ Там же, с. 499.

⁵⁴ Там же, с. 358.

⁵⁵ Там же, с. 161.

⁵⁶ Топоров В. *Двойное дно. Признания скандалиста*. М.: Захаров, АСТ, 1999. С. 448.

Однако хотя политические стратегии андеграунда 1960-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 не-утилитарного 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»⁵⁷.

Вслед за Батлер и Делёзом мы вновь можем повторить, что юмор и избыточная пародия в советские шестидесятые 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 быть услышанным множествами других – как на микро-, так и макроуровне 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 [Буриданову] ослу съест по очереди
обе охапки сена»**

Почему советские люди приходили, в частности, в «Сайгон»? Социолог Елена Здравомыслова в статье *Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы*⁵⁸ так же, 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

⁵⁷ Кабаков, 60–70-е, указ. соч., с. 26.

⁵⁸ Здравомыслова Е. Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы // *Новое литературное обозрение*. 2009. № 100 [Электронный ресурс] Точка доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el47.html>.

«выбирал отказ от интеграции в советские коллективы»⁵⁹), открыто противостоящие онтологии множеств. Мы найдём 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 ещё один оптимистический вывод: «Сегодня, несмотря на авторитаризм суверенной демократии, степень давления на личность несравненно ниже, чем в позднесоветское время»⁶⁰. Другими словами, по мнению Здравомысловой, артистическое сообщество «Сайгона» являлось не непродуцируемым неработающим, но зарождающимся капиталистическим работающим. Именно поэтому в нём обязателен теневой рынок вещей — как условие практики «быть»/работать по капиталистической модели в советской нищей эмпирической обыденности «не быть». Е. Здравомыслова свидетельствует:

«Многие из обитателей “Сайгона” рано познакомились с правилами рыночной экономики в двух её 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

⁵⁹ Е. Здравомыслова уточняет, что негативная свобода, по словам либерального философа и литературоведа Исая 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.: Здравомыслова, указ. статья.

⁶⁰ Там же.

большинству советских людей, выступали предметами спроса и одновременно маркерами принадлежности к “сайгонной” культуре»⁶¹.

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 «Вперёд», 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 вперёд. Так что нам есть на что опираться»⁶².

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 1970-х, когда произошла социальная рекодификация *jouissance*. – «Это уже было новое поколение, с которыми “стариками” 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».⁶³ 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 *Kurpera ЮНЕСКО*, четыре месяца без работы, креза. Ещё самые первые, но страстные шаги в рок-музыке с отставанием на десять лет, но всё тем же обязательным путём: “*Led Zeppelin*”, “*Pink Floyd*”, “*Deep Purple*”. Тот же сленг, тот же хайк... Я ещё раз понял главную вещь: волосатые везде одинаковы – в Москве, в Питере, в Ангарске, в Астрахани»⁶⁴.

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 с перформативным артистическим жизнетворческим абсурдом, предположительно превышающим нормативный абсурд советского, позже

⁶¹ Здравомыслова, указ. статья.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 500.

появилось даже должностное понятие – «должность волосатого». Однако и эта должность определялась также в терминах имматериальной непроектируемости: как нефункциональное «украшение общества»⁶⁵. Атрибутика нефункционального «украшательства» могла быть разной. Александр Вяльцев, например, определяет её так:

«Тонкий, изящный, с иконописным лицом и вьющимися на ветру волосами, трезвый, невозмутимый, спокойно хиляющий среди безумства с блаженной улыбкой освободившегося: он был уроком обществу в красоте и достоинстве, он был актёром, играющим благородные роли...»⁶⁶.

«В этом смысле, – по словам Ильи Кабакова, – время напоминает двадцатые годы, когда художников также никто не заставлял производить картины, никто им ничего не заказывал, не покупал».⁶⁷ Поэтому, в противовес отмечаемой Львом Гудковым атомарности советской политической субъективности в его концепции «негативной идентичности»⁶⁸, попавшему в провинцию (или наоборот) представителю неофициальной культуры неизбежно предлагали «флэт», фиктивный брак и т. д., и т. п.

Как поразительно, например, в фильме «Стиляги» вхождение 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 пассивной привязанности, если вновь вспомнить понятие, введённое в философский жаргон американским философом Батлер, – как практиках 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 знаменитой видеомы с Хрущёвым старую ручку для сливного бочка!), однако, с другой стороны, 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 дешёвую копчёную рыбу и хлеб, следуя символике раннего христианства. Впрочем, для несведу-

⁶⁵ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 506.

⁶⁶ Там же, с. 506.

⁶⁷ Кабаков, 60–70-е, указ. соч., с. 190.

⁶⁸ См.: Гудков Д. *Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 гг.* М.: НЛО, «ВЦИОМ-А», 2004.

щего это была обыкновенная закуска»)⁶⁹, или, в терминах психоанализа, фантазматическим. Потому что миф или фантазм неизбежно формируют генезис субъекта, причём 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, практики, 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 вожделённых, как и всё 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 даре 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 внешне сделал «серию с душем» – «лиستиков 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, ошмётки жизни, быта, которые сверху как-то устраиваются в такой бедный, смешной порядок... сквозь весь этот “марафет” видна убогость, неприкаянность, никчемность»⁷⁰. Вместо объекта как «шедевра» мы обнаруживаем его неприисваиваемую

⁶⁹ Савицкий, *Андеграунд*, указ. соч., с. 26.

⁷⁰ Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 22.

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»⁷¹.

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.»⁷². 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 1960-е и далее, как показывает пример парадоксального советского феминизма, основной политической стратегией был отказ от выбора, предполагающего выбор между смыслом и бессмыслицей. Отсутствие выбора между смыслом и бессмыслицей, включающей в себя *всё*, то есть традиционно несовместимое, обобщался выбором, данным *всем*.

В соответствии с теориями Люс Иригарей, дизъюнкции оказываются включающими, смысл – бессмыслицей, а каждая сингулярность имеет то, что хочет. Означающий у Лакана желание *Фаллоса*, нехватку и влечение к смерти, принцип «хотеть всё» для Иригарей означает другое – жизнь, а не смерть. Это Гегель и Лакан трактуют желающую *всё* 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). Иригарей, 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, осуществляет тем самым разрушение семьи Креонта); юмор (разрушая власть, опекающую 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 (по-

⁷¹ Кабаков, 60–70-е, указ. соч., с. 77.

⁷² Там же, с. 288.

нятый в смысле перформированного действия вне жанровой определённости), без всякого напряжения даже в ситуации внешней несвободы – замурованности в пещере. Замурованная, Антигона просто дышит, по мнению Иригарей, поэтому последовавшее имманентное действие (самоубийство) мы не можем маркировать как самоубийство. По словам Иригарей, только мужской субъект «хочет всё или умереть. Не *и* умереть. *Или* – умереть. По-женски “всё сразу” не равнозначно смерти. Скорее, это искания бесконечности жизни»⁷³.

Буквально, одновременно радостно и драматически, даря себя Полинику, Антигона тем самым дарует себя каждому жителю полиса – как и жителям за его пределами, по мнению Тины Чантер. Насмешка над искренней верой Креонта в стальную силу рационального государственного закона, считает Чантер⁷⁴, является этической в том смысле, что этика более не рассматривает Антигону как беззаконную анархистку, чьё действие выступает только актом неподчинения или нарушения закона государства. Напротив, её действие должно быть признано скорее как правомочное, исходящее из *свода законов*, относящихся к иной сфере по сравнению с законами Креонта: уважение законов космоса, земного порядка, материнской генеалогии, порождения жизни, уважение богов и прав погребения.

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 её 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 мирадами». 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 разделялось 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 г. Наталия Малаховская, Татьяна Горичева и Татьяна Мамонова (поэтесса Юлия Вознесенская уехала раньше) вошли в полупустой самолет – чтобы отоспаться во время полёта... Неслучайно описывая от 9.12.1976 «рискованные, дерзкие

⁷³ Иригарей А. *Этика полового различия*. М.: Художеств. журн., 2004. С. 58.

⁷⁴ Chanter T. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York&London: Routledge, 1995. P. 114–126.

и наивные выступления» в честь празднования очередного юбилея А.Ф. Лосева в Голубой гостиной Дома учёных, Владимир Бибихин делает вывод про тех, кто, признавая, что находится в положении известного объекта Бурдана – 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 лёгкостью убеждается в том, что и ослу чрезвычайно легко с удовольствием съест обе охалки сена.⁷⁵

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»)⁷⁶. 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.⁷⁷

Однако генеалогия позднесоветской артистической субъективности имела, по видимости, противоположную теоретическую цель – легитимацию практик, когда репрезентация репрезентирует только то, что создаётся в свободном автономном акте репрезентации вне ограничивающего свободу автономии содержания. Содержание действительно могло быть различным (например, в ситуации социальной необеспеченности «существовать как приятно и как хочется»⁷⁸), однако формальной структурой являлась автономная пассионарная привязанность к свободе. По собственному выражению «привязанных», она «захватывает человека, словно малярия, и уже не отпускает годами»⁷⁹.

«– Ты откуда? – спросила девушка.

– Из Москвы. А вы?

– Тоже.

– Поэт, – по всей форме представился мэн. – *Эту кликуху мне дали в школе.* А цивилизно – Андрей (курсив мой. – И. Ж.).

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

⁷⁵ См.: Бибихин, указ. соч., с. 256–254.

⁷⁶ Zupančič A. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2003. P. 158–159.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 500.

⁷⁹ Там же.

меня гитару, Поэт стал петь... Он был “Поэт”, он был музыкант, мне же пришлось признаться, что, кроме крутого имиджа, никаких ре-галий у меня ещё не было».⁸⁰

Другими словами, в советском андеграунде любое повседневное артистическое действие (например, иметь крутой имидж и т. п.) воспринималось внешне как автономное.

«Все художники, – свидетельствует Кабаков, – были персонами. И если бы кому-то из них сказали, 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».⁸¹

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...»⁸²

Своим собственным первым достижением в искусстве Кабаков также называет чувство частной собственности – «уверенное, ликующее чувство, что “моё!”, не чьё-то, а моё ... какая-то неразрывная нить идёт к этим рисуночкам из глубины меня, и такое чувство, что связь эта не прервётся, а будет дальше и дальше разматываться, надо только без усталости вытягивать и вытягивать» (курсив мой. – И. Ж.)⁸³. 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, перевернётся три раза через голову, скажет: “Пустите этого мальчика в дом”»⁸⁴.

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 надёжный путь – безоглядно броситься в омут автостопа») – вопреки целевым, по-

⁸⁰ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 494.

⁸¹ Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 174–175.

⁸² Там же, с. 24

⁸³ Там же, с. 20.

⁸⁴ См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 39–40.

⁸⁵ *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 492.

знавательно-оздоровительным ежегодным путешествиям на автомобиле с родителями.

Именно здесь мы можем вспомнить лакановскую реинтерпретацию фрейдовского примера *fort-da* Зупанчич.⁸⁶ Лакан отказывается от простой трактовки, в которой катушка репрезентирует мать ребёнка, а ребёнок в жесте повторения осуществляет тип господства над материнским присутствием и её (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 разрыв, трагическое расщепление и нехватку (например, матери). Этот старый пример расщепления Зупанчич называет разрывом, с которым ребёнок играет, бесконечно перепрыгивая его по формуле туда-сюда, находясь то там, то тут. Механизм такого «перепрыгивания» состоит, по мнению Зупанчич, в том, что ребёнок 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*.⁸⁷ 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 счёт 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, непродаваемых 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:

⁸⁶ Zupančič A. *The Odd One In: on Comedy*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2007. P. 168.

⁸⁷ Ibid., p. 169.

«Нас было двое. То есть к алтарю... Она ушла. Задетый за живое, теперя я вечно с кем-то говорю. Да, было двое. И осталось двое».

Акты свободы автономии, по замечанию Зупанчич, превращают и привычную гамлетовскую дихотомию *быть или не быть*.⁸⁸ 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 «просто советскому человеку» предположительно экзистенциальную дихотомию *быть или не быть* (на примере трагических советских Гамлетов Высоцкого, Смоктуновского и др.) мы должны понимать не просто как, например, рефлексию о возможности какого-либо типа самодеструкции в условиях невыносимого советского террора (самодеструкция в любых вариантах по формуле *быть или не быть*, напомним, была обязательной формой свободы субъективности советского андеграунда, «актёров, играющих благородные роли», поскольку отсутствующая идентичность являлась высшим проявлением свободы автономии, предположительно неподчинённой 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.⁸⁹

Свободную автономию советской политической субъективности по формуле «здесь я есть, а там – нет» Кабаков описывает через особые техники коммуникации. Субъекты автономии по причине своей творческой «страсти», пассионарной привязанности к немиметическому избыточно-перформативному творчеству, превосходящему советский политический абсурд, всегда экстрактированы 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), пребывающим в статусе *быть или не быть* в том смысле, в каком пребывает игрок

⁸⁸ Zupančič, op. cit., p. 170.

⁸⁹ 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.

fort-da: *быть или не быть* в состоянии туда-сюда, там-тут и т. п. Поэтому, по словам Зупанчич, они вброшены 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 некратких, монологов, который каждый по очереди произносил ... то с трудом, но терпеливо, не вникая, выслушать монолог каждого, чтобы затем, желательнее без помех, выступить самому»⁹⁰.

Советская автономная субъективность никогда не презентирована в диалоге, в который она ангажирована. Более точно, она репрезентирована в нём 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 Николчиной⁹¹) «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 стоять 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.

⁹⁰ Кабаков, 60–70-е, указ. соч., с. 324.

⁹¹ Николчина М. Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung* // *Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 205.

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 «хромеца»⁹², 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. д., и т. п.), или в виде специфического вида наслаждения/избытка (артистическое творчество, артистический автостоп, артистическая «фарца» и т. д., и т. п.), 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*»⁹³; 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, нематериализованной, привязанности, называет воплощением привязанности, фактически – материализацией привязанности.⁹⁴ Другими словами, парадокс автономной субъективности, «освободившейся» от миметической интерпелляции советским, состоит в том, что поиски свободы автономии на уровне символического неизбежно чреватые тем, что Зупанчич называет «прибавочным воплощённым удовлетворением». Однако подчиняется ли механизм действия воплощения привязанности через получение прибавочного воплощённого 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

⁹² Сумерки «Сайгона», указ. соч., с. 510.

⁹³ Савицкий, Андеграунд, указ. соч., с. 125.

⁹⁴ Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, op. cit., p. 132–134.

парадокс удовлетворения, не имеющий ничего общего с функционированием либидо «по ту сторону принципа удовольствия», что Лакан позже обозначил как желание. Кабаков, например, подчёркивает, что его самой большой мукой с детства была мука рефлексии как мучительное колебание незнания (про себя, своё «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 разделённости 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 лишённых 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 разглядывания⁹⁵, репрезентируют онтологию индивидуального как онтологию неравенства (материального или нематериального).

«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».⁹⁶

С другой стороны, в творчестве как акте свободной автономии, по мнению Зупанчич, всё-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 произведённый «объект» по формуле «я», то есть

⁹⁵ См., в частности: Рыклин, *Свобода и запрет*, указ. соч., с. 236.

⁹⁶ См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 50.

«субъект», и есть этот произведённый мной «объект».⁹⁷ 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 «рисунчиков» с душем, эту *нить* воплощения привязанности всего лишь «надо только без устали вытягивать и вытягивать». И Принцесса позовёт мальчика из небытия в дом (бытия; то есть культуры/власти?..).

В результате Зупанчич определяет структуру автономной идентичности как структуру «парадоксальной автономии», которую субъект подтверждает благодаря своему (рабскому) служению или определённой объекту⁹⁸ 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, 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.) мы получаем – на фоне предположительно трагической экзистенциальной лишённости позднесоветской субъективности (как лишённости идентичности, так и социальной лишённости) – постоянное дополнительное удовлетворение от воплощения, материализации привязанности, или, 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 и есть, можно сказать, квинтэссенция того факта, что мы неизбежно и навязчиво получаем воплощение привязанности – без всякого желания получить *это* и несмотря на антимаркантильный лозунг эпохи «Я другим живу»! Данный тезис Зупанчич формулирует ещё более парадоксально: мы получаем то, *что не можем не получить* – даже если при этом воображаем себя лишёнными.⁹⁹

А. Зупанчич развивает этот тезис дальше. Отказываясь от лакановского концепта желания (означающего нехватку) или делёзов-

⁹⁷ Zupančič, *The Shortest Shadow*, op. cit., p. 136.

⁹⁸ Ibid., p. 84.

⁹⁹ Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, op. cit., p. 132.

ского 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), её особенностью является то, что последняя функционирует обязательно как невозможная, по мнению Зупанчич, материалистическая 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 «воплощённой» 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 обрёл своего голоса либо брутально высказался в форме сопротивления, бунта, часто саморазрушительного», по словам Кирилла Медведева.¹⁰⁰ «Память об угнетении, лишениях, унижениях призывает идти вперёд, к равенству и братству, к преодолению разделений и иерархий», – продолжает поэт, переводчик и лидер социалистического движения «Вперёд». Ведь если даже лишённые по видимости элементарной социальной обеспеченности представители позднесоветского андеграунда, оказывается, не могли не получить воплощаемую привязанность, то какой тип прибавочного «воплощения» может настигнуть тех, кто не боится сегодня получать лишь пассионарную привязанность и борется за её воплощение как удовлетворение и смысл одновременно? И что делать с этой воплощённостью «утром после»? Раскручивать *нить* получения/удовлетворения всё 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

¹⁰⁰ *История господ и рабов. Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме* // НГ-ЕХ LIBRIS. 2010. 17 июня. С. 2.

знаменитого стихотворения «Баба» («В последнюю нашу встречу в 2000 году в 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 её на фасаде питерского Дома пионеров. И так, 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 молодёжь. И вот, когда на одном из вечеров поэзии я скромно сидел в зале... зал вдруг начал скандировать: «Пазухин! Пазухин! 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: «Бабу! Бабу!» И я начал читать:

*Троллейбус набит, как с начинкой пирог,
И морды – как спелые брюквы.*

*А баба,
Базаря,
Сочилась вперёд
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?!»¹⁰¹*

Пазухин намеренно использует гендерно окрашенный политический вызов, по видимости направленный против множеств (в частности, беременной бабы в троллейбусе – по аналогии со знаменитым «мне нравится смотреть, как умирают дети» Маяковского и множеством других вызывающих поэтических высказываний). В то же время молодёжь советского андеграунда, признающая радикальное равенство даже в автономных актах артистического получения материально воплощённых удовлетворения и смысла, одновременно отрицаящая онтологию индивидуального в пользу онтологий множеств, коллективно разделяет данное стихотворение вне традиционной буржуазной дихотомии мы/они. И действительно,

¹⁰¹ Сумерки «Сайгона», с. 167.

обратим внимание на тот простой факт, что Пазухин, в отличие от представителей позднесоветской номенклатурной молодёжи, когда книжный рынок, антиквариат, одежда, книги, недоступные большинству, действительно являлись 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 подростка-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 вдруг вновь в одном троллейбусе с нищим поэтом-подростком или беременной «бабой», разделив с ней свою воплощённую, материализованную в постсоветский период прекрасного капиталистического настоящего привязанность/ти. 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 другого Батлер назвала когда-то самым жёстким типом насилия.

Данную статью мы начали предположением об отказе от традиционного гендерного мейнстрима родоначальниц второй волны советского/постсоветского феминизма. Действительно, сегодня очередная фиксация факта дискриминации политически ничего не даёт, поскольку не нарушает традиционную логику модернизации в сторону легитимного социального неравенства. Трансформативным политически может быть только парадоксальное политическое действие/высказывание. Поэтому парадоксальный стих Пазухина – как и парадоксальный советский православный феминизм – даёт больше для политической инновационной трансформации общества в сторону радикального равенства, чем тот гендерный мейнстрим, от которого сегодня отказываются не только постсоветские, но и западные феминистские теоретики. В то время как имманентное политическое, как и поэзия в целом, функционирующие на уровне деклараций, направлены (как форма, материально 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 Делёзу, обвинив последнего посмертно в фашизме: почему перцепт солидарности неизбежно делится на привилегированное политическое действие (творчество, артистизм, поэзия, избыточный перформатив, 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 определённой профессиональной мифологии и системы координат. Я рад, если мне нечаянно удалось когда-то слегка изменить чьё-то отношение к поэзии. Сегодня хотелось бы изменить отношение людей к политике – этот вызов гораздо мощнее и интереснее...»,¹⁰² – то где сегодня в новых стратегиях *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 украинского, ставшего общим постсоветским вагона, «малярша из Назрани», философ и перформансистка Кети Чухров¹⁰³, постсоветские университетские женщины как дискриминированные идентичности и т. д., и т. п.)?

¹⁰² *История господ и рабов*, указ. статья.

¹⁰³ См.: Чухров К. Комьюнион // Чухров К. *Просто люди*. М.: Альманах «Транслит» и Своб. марксист. изд-во, 2010. С. 52–67.