

Тоталитарный феминизм

Ирина Жеребкина

К постановке проблемы

Основная теоретическая попытка данной статьи – это попытка ввести в обсуждение в современный постсоветский гендерный/феминистский дискурс наравне с другими обозначениями незападных феминизмов (цветной, черный, постколониальный, националистический, лесбийский и т.п.) понятие «тоталитарного феминизма» – феминизма, зарожденного внутри или после тоталитарных обществ для объяснения его политических результатов в бывшем СССР. В ракурсе этой задачи основным теоретическим усилием является попытка хотя бы пунктирно возвратиться к проблеме опыта вне привычного идеологического оформления¹ и одновременно вне популярных идеологий тривиализации различия – отношения к нему как всего лишь одному из различий в их контекстуальном функционировании. Только на пути вне идеологического оформления мы сможем, на мой взгляд, что-то сказать о том феминизме и о тех гендерных исследованиях, в которых так интенсивно имманентно задействованы. При этом основным политическим результатом дискурсов изменений мы ни в коем случае не считаем практики оборачивания доминантных норм путем их простого оккупирования.

Чрезвычайное положение в постсоветском феминизме

В статье Миглены Николчиной русскоязычная феминистская читательница сталкивается с провокативным, ироничным и беспощадным тезисом о комическом в отношении восточноевропейского феминизма: в то время как на Западе появляется *книга* «Гендерная тревога», завершившая западную феминистскую парадигму антиномиями (если не сказать апориями) мышления о сексуальном различии, гендерная тревога как *практика* (экзистенциальная и/или бюрократизации) зарождается на Востоке («в Восточной Европе с энтузиазмом заново открывали различие полов, или то, что за него выдавалось», –

пишет Миглена²), а восточноевропейские гендерные исследования обречены пройти тот же путь, что и западные («должны были описать новую ситуацию в Восточной Европе и все же были похожи на *déjà vu*», – пишет Миглена). В результате одним из парадоксов, которые можно «только предложить» (и которые и предлагает в своей статье Миглена Николчина), является парадокс комического – в виде развития «сверху» – «вниз» (в том числе и в виде «бюрократизации сверху»): хотя восточноевропейские и/или постсоветские гендерные исследования обречены пройти тот же путь, что и западные, но только «вниз» – в виде комического повторения. Безусловно травматический тезис о комическом («вниз») восточноевропейского феминизма оборачивается в этой статье в новаторский философский тезис о том, что, оказывается, квинтэссенцией западной субъективной структуры как структуры вверх-вниз (предположительно гегелевской), внедренной русским философом Кожевом (по известному предположению Деррида) в современную европейскую философию, является структура именно *гендерного* субъекта – всегда в виде или больше чем он/она есть, или меньше, чем он/она есть.

Следующим провокативным для русскоязычных читательниц тезисом Миглены Николчиной в рамках предложенной траектории логики снижения в развитии гендерных исследований, делающим тем не менее эту статью особенно полезной именно для постсоветского контекста, который никогда не обсуждается в рамках траектории вверх (то есть с востока на запад, в терминах Миглены; и есть ли у него вообще такой шанс?..), является вполне современный постколониальный акцент на этничности, в данном случае – на «русскости» как на особом логическом типе власти/культуры как культуры снижения («Восходящее движение водоворота, движение, которое сохраняло то, что оно разрушало, и разрушало то, что сохраняло, считалось, следовательно, совершенным, если в результате то, что было сверху (небеса, бог, абсолютный дух, идеи, но также и царь, буржуазия...), перемещалось вниз», – пишет Миглена). И в этом смысле революционность структуры гендерного различия (поскольку именно сексуальное различие радикально устраняет «мечту философов» о превращении двух в одно, по выражению Миглены) и соответственно западного гендерного субъекта фактически совпадает с полагающейся в современной философии (Лаклау, Жижек, Бадью) априорной (в том числе и благодаря Кожеву) революционностью этнического «русского субъекта», у которого «гегельянская редукция различия до противоречия» вписана в «радикализм революционного акта»³. И действительно, никакая другая, кроме ауры революции, не окутывает русский феминизм с момента его возникновения – хотя бы в виде радикальной революционной монотонно повторяемой претензии на уникальность в условиях коллективного общества: «я, первая женщина, которая...» (что так завораживало первых западных славистов, занявшихся изучением темы феминизма в России⁴). Ведь русская история предлагает к рассмотрению не

только официальный/либеральный русский феминизм начала 20 века, в котором, если воспользоваться описанным Дж. Скотт первым сценарием фантазии на материале западных феминистских движений, базовой является «утопическая фантазия тождества и гармонии, что производятся материнской любовью» (но который не исчерпывает, конечно же, область женского политического в этот период и, более того, который не известен «русскому» массовому сознанию!), но и радикальный «феминизм до феминизма», когда, по метафорическому определению Скотт, «одинокая женщина на подиуме обращается к мужской аудитории и переживает свою речь как трансгрессивное *jouissance*» – жертвенный и героический революционный терроризм (как раз известный массовому сознанию – Вера Засулич, Софья Перовская и др. – которое и не хочет видеть иного, что вполне в русле традиционных ожиданий воплотилось в образе самой известной постсоветской феминистки Маши Арбатовой), в котором репрезентирована такая «траектория избытка реального, что приводит к невозможности избежать проблемы разрушения»⁵.

В результате и современный феминизм бывшего СССР, соединивший одновременно как недавно обнаруженную гендерную революционную структуру субъективности, так и давнюю этническую структуру «радикализма революционного акта», формирует парадокс, который имеет, возможно, теоретический шанс – на уровне онтологии заменив западную мечту о переменах, переходах и трансгрессиях с дискурса коммунизма на дискурс постсоветского феминизма (как дискурса «нового пролетариата», по выражению Антонио Негри) – оказаться актуальным в современной философии в целом? Ведь какой еще другой постсоветский дискурс сегодня так прямо и определенно вновь ставит поистине революционную цель изменения социального порядка в целом⁶ (и имеет для этого политическую площадку⁷)? Какой еще дискурс сегодня вновь отчаянно настаивает не на «мирном существовании» различий, редуцируя к ним классовую борьбу, а как раз напротив, различия редуцирует в перспективу классовой борьбы – именно эту политическую перспективу актуализует, в частности, одна из наиболее популярных теоретиков постсоветского феминизма Елена Гапова уже на уровне названия статьи (помещенной в этом же номере журнала): «Классовый вопрос постсоветского феминизма, или об отвлечении угнетенных от революционной борьбы»?

Мне кажется, статья Миглены Николчиной как раз и открывает эту новую перспективу возможного обсуждения постсоветского феминизма передовой западной философией.

Однако чтобы продолжить обсуждать данную теоретическую перспективу, уточним, что в качестве парадоксальных – в отличие от известных формулировок Дж. Скотт, исследовавшей логические парадоксы дискурса западных феминистских движений с момента их зарождения – в постсоветском контексте выступают не дискурсивные логические парадоксы, а *практика* диалекти-

ческого противоречия, которая столь же обыденна, как и зло, или рутина террора («единство и совпадение противоположностей и противоречия в понятиях, но также и в материальной действительности», – напоминает Миглена). И уже в практике можно фиксировать парадоксы мышления как парадоксы практики.

В этом контексте назовем первый парадокс постсоветского феминизма (как практики) – философию «рождения из ничего», одновременное «мирное сосуществование» идеи радикального «разрыва» с (советским) прошлым и радикальной идеологии «нового» как «творения из ничего». Возможно, именно отсюда весь энтузиазм надежды в начале 90-х на одновременно гетерогенное – 1) «демократическую индивидуацию» и 2) «свой собственный» феминизм.

Второй парадокс – при условии «рождения из ничего» одновременное мирное сосуществование не только 1) теоретического тезиса о «социальной сконструированности» гендера (с которой как начались гендерные исследования в постсоветском пространстве, так и продолжают, пропагандируя (для «чайников») простую бинарную оппозицию пол/гендер), но и 2) практик перформативности гендерных исследований как репрезентации для взгляда Другого – но не тривиально чужого (западного Другого), а как раз своего: запрос локальных режимов власти (в случае России – *госзаказ Совмина СССР* в 1989 году⁸). Наиболее примечательным в этой практике «принудительной пассивности» является общее производство аффекта освобождения как новых женских аффирмативных экзистенциальных «нужд», когда женский субъект «уже неформально, через утверждение своих аффирмативных *нужд* отвечает на новый, произведенный не им, запрос-идентификацию власти, который впервые в русской культурной традиции осуществляется на уровне биологического и сексуальности»⁹.

Третий парадокс – в постсоветском феминизме не существует разделения на дискурс и практику, то есть здесь не состоялся ординарный западный структурный конфликт «академический феминизм»/«женское движение», а напротив, присутствует неординарная *страсть* к «движению» (и к «действию»): тот факт, что сами гендерные исследовательницы все время говорят не об исследованиях, но о действии («движении»), не требует специальных доказательств. Как будто в постсоветских политических условиях не существует других логических оснований для дискурса гендерных исследований, кроме аргумента «женского движения»... Как будто дискурс гендерных исследований не является социальной наукой... Как будто в странах бывшего СССР не стоит задача развития именно социальных *наук* как дискурса...

Именно в этом смысле я не согласна с почему-то распространенным и фешенебельным тезисом о том, что постсоветский феминизм/гендерные исследования не являются политическими. И намеренно связанным с ним тезисом, что феминизм/гендерные исследования в бывшем СССР всего лишь усва-

ивают/«плохо переводят»¹⁰ западную феминистскую теорию. Я, напротив, считаю, что постсоветский феминизм, зародившись в *современном виде* отнюдь не в российской империи (как доказывают это большинство постсоветских историков), а генеалогически в эпоху сталинизма (в виде революционных практик женской субъективизации локальных/этнических элит – например, в лице жены и дочери Сталина Надежды и Светланы Аллилуевых и других представительниц тоталитарной номенклатуры) со всеми идущими отсюда политическими особенностями (1) делёзовский аффект вместо знания, 2) понятие концлагеря и безнаказанности у Агамбена, 3) индивидуация массы, то есть «фанатизм свободного выбора» Рансьера, 4) физическое насилие против «них»/«других» и т.д и т.п.), напротив, не может дистанцироваться от текущей политической ситуации настолько, что не анализирует, а имманентно и интенсивно проживает свою 1) экзистенциальную и/или 2) бюрократическую гендерно-маркированную жизнь по ее направленным против самих себя правилам. И именно в этом смысле он, на мой взгляд, является максимально политическим. Более того, появившимся в бывшем СССР ни в каком ином, как в виде *радикального феминизма* как радикального ответа на новый запрос локальной власти (упомянутый госзаказ)¹¹, 1) радикально и решительно в постсоветских условиях сделал категорию женщин «новыми бедными»/«новым пролетариатом», 2) радикально противопоставив данную категорию новому режиму власти в рамках революционного антагонизма мы-они (начиная со знаменитой статьи в журнале ЦК КПСС «Коммунист» в 1989 г. Римашевской Н.М., Посадской А.И., Захаровой Н.К. «Как мы решаем женский вопрос»): «мы»/«новый пролетариат» (женщины)-«они»/«мощь монстра» (новое-классово-патриархатно-коррупцировано-националистически-олигархически-сексистское и т.п. государство). Нельзя ли предположить в этом контексте, что это не гендерные исследования «не могут», то есть не обеспечивают политическую практику/действие женского движения, а что локальные женские движения «не хотят» принять радикальный феминизм гендерных исследований в бывшем СССР с его столь же революционной – как когда-то в 17 году прошлого века – политической задачей изменения не просто положения женщин как отдельной социальной категории (как когда-то пролетариата), но и социального порядка/гендерного режима в целом?

В этом месте я попробую, в отличие от Миглены Николчиной, использовать другой философский, связанный с маркировкой тоталитарных дискурсов проект, применив его к дискурсу тоталитарного феминизма. Если у Миглены Николчиной тоталитарный дискурс (как дискурс логического противоречия) переносится (вот оно – *снятие!*) в основы западной метафизики, и на основе этого революционного «перевода» феномена особенного (например, восточноевропейский/ие тоталитаризм/ы и/или французская философия деконструкции и т.п.) в рамках механизма «неустанного подчинения и отличия» понима-

ются в терминах логики комического как логики *différance*, то я хотела бы понять тот же феномен тоталитарного дискурса (и соответственно тоталитарного феминизма) в терминах противоположной ей логики *минимального различия*, опираясь на философские стратегии других восточноевропейцев, фигурирующих сегодня на мировой философской сцене – Юлии Кристевой, Славоя Жижека, Аленки Зупанчич. Как феминистский философ в этой логической траектории и в этом философском ряду особенно интересна Юлия Кристева: ведь, возможно, даже американский энтузиазм в апроприации Кристевой как ведущего европейского теоретика (по количеству посвященных ей на английском языке монографий Кристева лидирует среди других французских философов) на самом деле вызван глубинной тревогой именно в связи с ее философией тоталитаризма как дискурса минимального различия по сравнению с индивидуализмом. Потому что особенность философии Кристевой состоит в том, что, занимаясь языком, литературой, психоанализом и т.п. темами, она безусловно занимается тоталитаризмом – тоталитарным мышлением и философией как тоталитарным мышлением в качестве 1) матрицида как практик фантазматического политического субъективного колебания между слиянием и отворачиванием и субъективацией через прямое физическое насилие (на что, на мой взгляд, также обращает специальное внимание Миглена Николчина в книге «Значение и матерубийство»¹²) и 2) практик осуществления и претерпевания насилия в интерсубъективном пространстве отношения к ближнему, а не к эдипальному большому Другому. Другой французский философ Жак Рансьер по критерию логики минимального различия, возможно, еще более радикален в своих философских выводах¹³, когда прямо формулирует, что сегодня исчезло соглашение о том, что демократия представляет собой права человека плюс свободный рынок, плюс свободный выбор индивидуума, потому что, по его мнению, демократический индивидуализм и тоталитарный террор совместно участвовали в заговоре с целью разрушить все социальные/человеческие связи. Более того, Рансьер прямо утверждает, что тоталитаризм – это естественное и необходимое следствие так называемого демократического индивидуализма: 1) фанатизм свободного выбора и 2) безграничного потребления.

И вот здесь я хочу обратить специальное внимание на два базовых, на мой взгляд, механизма возникновения постсоветского феминизма:

1) резко «сверху – вниз» (в терминах Миглены Николчиной); но не в смысле от запада¹⁴ к востоку или наоборот, а в смысле локального производства: от локального высокого (советское как в том числе и этика морального долга) к локальному низкому (логике дискриминации и так называемой этике реального). Следствием этого диалектического движения снижения/«опущения» является безусловно сильнейший аффект жертвы дискриминации и неизменно сопровождающий его аффект запрета на мышление. Именно в таком случае дей-

ствие становится единственно возможным разрешением «борьбы противоположностей» в виде «радикализма революционного акта»;

2) механизм логики опущения как логики «низкого» является механизмом аффирмации травмы – при этом не травмы детства (которую можно вылечить в классическом психоанализе), а травмы рождения (связанной с неизлечимой этикой страдания). Именно отсюда высокая политическая конъюнктурность низкой/травматичной темы «насилия против женщин» (и т.п. – особенно «торговли женщинами») как высшей формы дискриминации женщин в бывшем СССР, признаваемой и изучаемой не только «под западным взглядом» в рамках стратегии «гуманитарной помощи», но и почти с удовольствием признаваемой и самими гендерными исследовательницами здесь – в качестве «недостатка недостатка как избытка реального» (в формулировке Миглены Николчиной). Отсюда ведущая форма постсоветских гендерных исследований как по преимуществу эмпирической фиксации различных действительно травматических фактов дискриминации.

Что является результатом? Результатом является то, что Рансьер называет драматургией «чрезвычайного положения», которую описывает на примере анализа фильма «Догвилль» Ларса фон Триера (2002) как новую социальную драматургию 1) бесконечного зла, 2) бесконечного правосудия (которое располагается, по его мнению, над любым порядком) и 3) бесконечного возмещения. Фильм, по мнению Рансьера, симптоматично демонстрирует «право жертвы» как абсолютное право по ту сторону любого права («право изнасилованных женщин и казненных мужчин и т.п.» в его интерпретации), требующее такого же абсолютного ответа – за пределами всякой юридической нормы, и невозможность посредничества между этими *двумя* правами и *двумя* насилиями. Данную антагонистическую логику Рансьер определяет как «чрезвычайное положение» – положение, которое не различает палачей и жертв, когда именно жертва обречена на террор и именно палач выполняет функцию «гуманистического» облика насилия, необходимого в сообществе порядка путем (насильственного) избавления от «травмы рождения»¹⁵. Данные проблематизации служат предостережением и для современного феминизма наряду с другими современными дискурсами сопротивления, апеллирующими к героизму, страху, борьбе и огромной опасности и использующими риторику борьбы и страдания («стоны и крики, выражающие страдание», – пишет Рансьер).

Симптомом того, что под термином «феминизм» понимаются прежде всего практики (женской) политической субъективизации в бывшем СССР в виде антагонистического несублимированного и непосредственного тоталитарного отношения «мы» (женское движение)/«они» (новые режимы власти) вместо агонистического, оказывается отнюдь не случайный здесь, как было указано выше, феномен Маши Арбатовой как феминистки. В основе данной логики антагонизма при этом лежит отнюдь не тривиальное логическое вслед за

незападными феминизмами открытие, что не все женщины могут быть сестрами («материнская утопия» Дж. Скотт): ведь по аналогии с Арбатовой как официальный, так и неофициальный феминизм (в лице первого феминистского альманаха «Мария») в бывшем СССР одинаково использует экзистенциальную риторику «принудительной пассионарности» – борьбы и страдания, «криков и стонов», апеллируя к героизму, страху, борьбе и огромной опасности (несмотря на механический «заказ» власти). Однако точно так же и в психоанализе механические действия аналитика неизбежно вызывают, как известно, немеханическую страстную переносную любовь! В результате дискурс постсоветского феминизма оформлен вполне в духе других политик сопротивления, фиксируемых Жаком Рансьером – как 1) критика «мощи монстра», 2) логика разоблачения (с позиции жертвы и т.п.) и 3) «не опыт, а его идеологическое оформление».

Помогала ли этому дискурсу ироничность журнала «Посиделки»?..

Кроме того, в этой точке обсуждения я хотела бы обратить внимание и на тот драматический факт, что в зафиксированной Мигленой Николчиной неизбежной траектории комического снижения сверху – вниз, с запада на восток с неизбежно свойственной ей логикой аналогии (с «верхом», западом) постсоветский феминизм обнаруживает себя в результате в отнюдь не комическом пространстве утопической неразличимости «факта и закона» (если воспользоваться еще одним образным определением Рансьера) – то есть того, что «есть» (на западе) и того, что «должно быть» (у «нас»). На мой взгляд, именно в этой утопической перспективе заложены причины вынужденного, безусловно болезненного, отмечаемого в качестве такового всеми постсоветскими авторами равнения на западный феминизм. И отсюда же политический радикализм зарожденного еще в недрах бывшего СССР феминизма, который при его сознательной теоретической ориентации на запад¹⁶ тем не менее генеалогически – то есть нелинейно и несознательно – продолжает традицию русского «феминизма до феминизма» как попытку разрешить неразрешимую антиномию утопии (хотя и по другому поводу) между тем, что «есть» и тем, что «должно быть». Но парадокс аффекта утопии состоит, как известно, не только в том, что попытки разрешения утопической антиномии драматичны и болезненны для самого субъекта утопии (что подтверждают свидетельства участниц Круглого стола в данном номере журнала; на этом фоне кратко мелькнувшая «феминология» под патронажем руководства Ивановского государственного университета – просто терапевтическая практика развития гендерных исследований в бывшем СССР), но что основанное на благих намерениях утопическое действие имеет дурную привычку оборачиваться в практики нерелексивного переноса ответственности на тех, кто предположительно мешает реализации утопии. Возможно, отсюда массивная, но тривиальная логика подозрения и почти доноса в и так хрупком поле нового дискурса гендерных иссле-

дований: борьба и жалобы на то, кто «гендерный», а кто – нет, кто «истинно феминистский», а кто – неистинно, кто обслуживает партийные цели движения, а кто – нет, кто сотрудничает с государством, а кто – нет и т.д. и т.п.

Но является ли эта радикальная политическая практика постсоветского феминизма действительно политической? На мой взгляд, категорически нет. Более того – так же, как и тезис о необходимости массовости – является политически вредной, поскольку, как и массовость, не имеет необходимой для возникновения самого пространства политического как отношений *полемических субъективностей*¹⁷ возможности критического дистанцирования («вечной иронии общественности»), оказываясь в результате в пространстве непроблематизированного единообразия и подчинения и обретая при этом возможности – хотя и интенсивные – имманентного проживания. Возможно, именно отсюда и соответствующая вышеназванная форма постсоветских гендерных исследований – как форма делёзовского «трансцендентального эмпиризма»¹⁸?

«Это сладкое слово...»

(тоталитарные предпосылки, или о некоторых особенностях драматической субъективизации)

В то же время нодалной точкой генеалогии русского феминизма как практики политической субъективизации в ее – как уже было сказано – нелинейном, случайном развитии оказывается, на мой взгляд, позднесоветское время, где (после тоталитаризма) появляется официальный дискурс свободы и где как раз и зарождается первый неофициальный официальный феминизм (альманах «Мария») вместо дискурса «феминизма до феминизма» (досоветского и тоталитарного).

Только на первый взгляд кажется, что новый дискурс свободы – фотографический негатив по отношению к сталинскому. На самом деле он – продолжение «человеческой» (употребим именно это понятие обыденного языка вместо абстрактного «антропологический») политики сталинизма, базированной на тезисе, что *каждый, любой*¹⁹ – личность (который имеет право даже из ГУЛАГа слать поздравительные открытки Сталину): потому что имел возможность – подобно Богу – решать судьбу также любого другого, каждого (не только в рамках традиционной буржуазной фрейдовской семьи, но и вне ее – например, *soceda*). Другими словами, лозунги «человек – это звучит гордо» или «кто был никем, тот станет всем» отнюдь не были абстрактными лозунгами, а реальной практикой тоталитаризма «с человеческим лицом», начиная с коммунистической тоталитарной идеологии «равенства» (равной по пафосу равенства только раннехристианской идеологии, чему специально уделил когда-то особое вни-

мание Сергей Аверинцев, что нашло мгновенный отклик в душах коммунистической интеллигенции и за что исследователь получил орден Ленинского комсомола как за лучшее идеологическое исследование) и заканчивая застойной идеологией «развития личности» (с ее популярным так называемым «деятельностным подходом» в творчестве Мещерякова-Ильенкова и др.).

В этом смысле новый дискурс свободы как продолжение дискурса тоталитаризма «с человеческим лицом» является безусловно дискурсом экзистенциализма, вместо абстрактных гегелевских категорий, то есть «логики понятий» (которые, как напоминает Миглена Николчина, в России никогда не были абстрактными, а напрямую были связаны с действием: революционного акта), находящегося в поиске «реальных людей». Ответом на эту дискурсивную ситуацию были практики, которые Славой Жижек называет «непристойным безусловным само-утверждением»²⁰ и которые являются практиками субъективной реализации любой ценой, когда «цель оправдывает средства». Фактически данные практики строятся в виде нового «императива *jouissance*»²¹ как «активного пользования наслаждением». Все мы знаем эти знаковые культурные практики свободы – поэтическое творчество знаменитой «тройки» (Евтушенко, Вознесенский, Ахмадулина); экзистенциальный кинематограф Тарковского, Кончаловского, Михалкова и окутанного шлейфом новой перверсивной сексуальности Параджанова (возможно, потому, что его приватная перверсивная сексуальность скрывает сексуальность как чистое наслаждение на всех уровнях публичной жизни?); портреты Хэмингуэя и алкоголизм как высшая творческая реализация (Веничка Ерофеев) и т.д. и т.п., в дискурсе которой действуют не «абстрактные сущности», а «подлинные агенты, которые взаимодействуют»²² – деятельность «Нового мира» и «Сайгона»; коллективная интересубъективная/интерсексуальная деятельность Театра на Таганке, Современника и Ленкома; первые диссиденты; творчество Окуджавы и ставший популярным феномен дружбы, оформленный как «пакт солидарности» против режима власти, включавший в себя и высшую советскую номенклатуру (Бовин, Арбатов, Шахназаров и даже Андропов) и т.п. Наряду с портретом Хэмингуэя неслучайно знаковой в новом дискурсе свободы является и фигура Сартра (поощрительно благословившего, как известно, «Иваново детство» Тарковского – почти как Державин Пушкина): сартровская диалектика я и Другого как нельзя более уместна в новых траекториях позднесоветской антропологической встречи/столкновения с Другим как интимной встречи (отсюда феномены любви и дружбы не только внутри семьи, но и, например, к *sosеду*, экспортирующиеся на запад: от «Летят журавли» до «Москва слезам не верит» и пр.). Другими словами, можно сказать, вместо тоталитарной сталинской логики *желания* (к объекту, к Другому, направленной на получение Вещи) возникает хрущевско-брежневская экзистенциальная 1) логика *влечения* как нарциссическое влечение «познать самого себя» вне структуры надзорного Другого и вне структуры

объекта как воплощения вульгарного объективистского детерминированного советского материализма и 2) соответствующее ей *требование* как требование признать себя субъектом, наделенным наконец правами, когда «процесс» преобладает над «вещами» и происходит поворот от «бытия» к «становлению». Только на первый взгляд брежневская эпоха застоя кажется эпохой аннигиляции «личности», потому что ведь именно при брежневском режиме впервые легитимируется правозащитная практика «личных потребностей», которые впервые признаются более важными, чем абстрактные «потребности общества» – личные одежда, квартиры, телевизоры и автомобили, охота, рыбалка, наконец, друзья и любовь (как признание нашей «радикальной зависимости от других» в терминах категории «множеств» Хардта – Негри). Наконец-то ведущим экзистенциальным модусом становится не страх Другого (Сталина, Ленина, тирана, государства и т.п.), а киркегоровский страх смерти (знаменитое «бытие к смерти» Хайдеггера, чуть позже сменившего раннюю экзистенциалистскую философскую моду 60-х на Сартра и Камю: именно Хайдеггеру, по свидетельству Виктора Топорова, пишет из «Сайгона» письма одна из основательниц феминистского альманаха «Мария» легендарная Татьяна Горичева²³; отличие немецкого экзистенциализма Хайдеггера от французского и состоит в том, что именно Хайдеггер разрабатывал экзистенциальную диалектику не столкновения, в том числе гендерного, но близости с Другим). И действительно, нарциссическое влечение и невозможное требование знать наконец о себе (а не Партии или государстве), акцент на единичности вплоть до «бунтарской инвестиции в единичность»²⁴ и параллельной инвестиции в «нередуцируемую субъективность гениев»²⁵ является классическим экзистенциалистским меланхолическим «влечением к смерти» как бесконечности желания, не ограниченного объектом – вместо конечности тоталитарной жизни, не только ограниченной объектом желания, но и не дающей возможности самостоятельно выбрать даже собственную смерть. Более того, бунтарская инвестиция в субъективность вызывает к жизни фигуру поэта/художника, производящего и переделывающего культуру, чья обязательная в таких случаях «принудительная забывчивость» обрекает голос субъекта вновь и вновь возникать с нуля²⁶. Отсюда особая роль функции *эстетиса* в знаменитые 60-е – такого творческого расцвета, который до сих пор является недостижимым культурным идеалом, до сих пор являясь образцом невозможного требования: в этот знаменательный период не столько даже литература, сколько именно поэзия как наиболее активное креативное пользование наслаждением в производстве нового занимает место Реального.

В результате даже тот дискурс, который по определению должен обладать или даже быть модусом действия (диссидентство), обременен креативностью творчества, а именно – требованиями «великой русской литературы»: героями диссидентских актов письма являются не только профессиональные писатели Синявский и Даниэль, но и все герои диссидентского дискурса, зна-

комые каждому/любому советскому человеку, находящемуся в антагонистической оппозиции по отношению к власти (даже Брежнев, как известно, считал, что песня Высоцкого «Охота на волков» написана о нем и его страданиях, причиняемых ему существующим режимом) – Андрей Сахаров, генерал Григоренко, Лариса Богораз, не успевший получить практически никакого образования, кроме тюремного, несгибаемый и трагический Анатолий Марченко, не говоря уже о непрекращающемся – по аналогии со знаменитым автоматическим – революционном номадическом письме «Хроники текущих событий». Однако новым эстетическим креативным порывом был увлечен не только диссидентский дискурс, но и другой позднесоветский дискурс, также по определению обязанный быть дискурсом действия – собственно политический дискурс, тривиально понимаемый в данном случае как дискурс властей предержавших: писателем был, как известно, и сам Брежнев с его знаменитыми романами, а также его ближайшие помощники, по их собственным признаниям²⁷ безусловно и поэтому трепетно воспринимающие свое творчество – знаменитые доклады к съездам Партии, в которых они героически пытались вставлять нотки свободы и дискурса демократии, как *литературу*. Многие из них при этом были писателями и поэтами также и в том буквальном смысле, что и Брежнев: Шахназаров писал стихи и пьесы (одну из пьес обещал поставить у себя в театре Любимов), Андропов – стихи, Бовин был просто профессиональным журналистом...

Не случайно в позднесоветском культурном дискурсе влечения познать самого себя и стать субъектом преобладало невозможное требование *поэтики* как создания альтернативной, другой поэтики, а роль тех, кто воплощал в своем академическом творчестве это невозможное требование (Бахтин, Лотман и московско-тартусская школа, Аверинцев, Гаспаров и др.), была, возможно, более культовой («от Рихтера до Аверинцева»), чем даже культовая роль тех, кто практиковал поэзию как практику в те легендарные времена. Кажется симптоматичным, что, отвечая общим требованиям эстетиса, в позднесоветском культурном дискурсе наиболее актуальной оказалась задача создания именно другой поэтики, а не, например, – в соответствии с классической философской традицией – другой логики или другой этики. В результате сам научный дискурс в это время также обременен литературой или поэтикой: творчество Мамардашвили или вышеназванных Аверинцева, Гаспарова, Лотмана; и именно эта традиция научного позднесоветского дискурса была продолжена и в постсоветском научном дискурсе (а вовсе не возникла вновь в терминах зависимости от западных постмодернистских теорий, как это почему-то принято объяснять).

В то же время обремененность поэзией, поэтикой и литературой ставила те позднесоветские дискурсы, которые по определению должны были заниматься действием – диссидентский и бюрократический – в ситуацию неразрешимой антиномии между профессиональной работой за «права угнетенных» и

высокой культурой (письма, литературы), что в результате препятствовало их способности к действию. Собственно, из этой базовой неспособности субъекта действовать, из его отсутствующего участия в реальном проистекает творческая креативность письма, когда именно данная неспособность переводится в акт письма. Возможно, из этой неспособности к действию вытекают неудачи диссидентского сопротивления как действия: ведь советский строй рухнул для советских диссидентов так же неожиданно, как и для властей предрежащих – без всякого участия в этом со стороны тех и других? Фантазм позднесоветского научного дискурса о «деятельности» и «деятельностном подходе» также указывает на его радикальную неспособность к действию – в отличие от обсуждаемого в статье Миглены Николчиной ленинского дискурса как *enfant terrible* российской смеси науки и революции, то есть науки и действия. В результате брежневский дискурс влечения познать самого себя и требования стать субъектом в отличие от сталинского дискурса тоталитарного желания к объекту из-за отсутствия функции действия формирует само «требование» как логическую структуру в виде «невозможного требования» – вспомним невозможные требования в этот период власти к интеллигенции и наоборот. Но в таком случае именно это время видимого бездействия, получившего позже соответствующую буквалистскую маркировку брежневского «застоя», по сути является, в терминах Жижека, временем самой «чистой политизации» как 1) политической стратегии «невозможных требований» (которые – по аналогии с требованием Антигоны – никогда не могут быть реализованы: как требования «пролетариата» когда-то или «новых бедных» сейчас) и 2) проблематизации модуса действия (потому что интенсивные и креативные поиски субъектом «себя» на всех уровнях позднесоветской социально-политической жизни не позволяли перевести этот высокий поиск на уровень банальной прагматической бюрократизации даже самим представителям этой самой прагматической бюрократии). Андрей Кончаловский в этом контексте в своей последней книге «Низкие истины. Семь лет спустя» очень досадует, что советская перестройка началась в виде «неправильного действия» (не те люди их осуществляли и, следовательно, не те действия были совершены): если бы еще замедлиться, подождать в кипящей политической точке бездействия, то возможное будущее действие имело бы шанс стать «правильным» (и Кончаловский стал бы его соучастником).

В этой общей точке «чистой политизации», в которую на кажущихся сегодня навсегда утраченными равных принципах мирного сосуществования допущены все позднесоветские дискурсы как в общую нодальную точку (и рожденный дискурсом бюрократического советского государственного аппарата протестный советский рок, и протестная – в виде хохочущего Арлекино Пугачевой или подрывной деятельности ВИА – советская попса, и отказывающиеся от премии рабочие («Премия» А. Гельмана), и от кафедры – ученые («Ка-

федра» И. Грековой), и от фальшивой жизни – комсомольцы («И это все о нем» В. Липатова и т.д и т.п.) вполне естественным образом (а не при помощи западных фондов!) и зарождается в 1979 году неофициальный официальный позднесоветский феминизм: группа альманаха «Мария» – Татьяна Горичева, Татьяна Мамонова, Наталия Малаховская. Подчеркнем еще раз, что особенностью момента рождения (должного отразиться на всех рожденных в нем дискурсах) было общее состояние креативности, вызванное в том числе и особым типом гетерогенности формирующихся практик *становления субъектом* – одновременностью несовместимых требований и 1) капитализма (ведь капиталистической модернизации общества с ее рациональным индивидуализмом требовали не только бессознательно проповедующие капиталистический образ жизни Василий Аксенов или Виктор Ерофеев, но и «национально сознательные» диссиденты), и 2) этики (как отношений экзистенциальной intersубъективности/интерсексуальности, близости, дружбы и любви; отсюда также дискурсивная возможность возникновения в это время не только новой, утверждающей по сравнению со сталинской приоритет интимных чувств попсы (любви, дружбы, ревности и т.п.), но и дискурса феминизма, также утверждающего радикальную зависимость субъекта от множеств). Этот второй аспект предполагает особый тип либидо – не столько *диалектическое* различие (в котором противоположности раздельны), сколько *минимальное* различие, направленное на слияние, эротическое взаиморастворение без остатка. Не случайно в постсоветской культуре так моден был культ востока (как состояния нирваны и пр.); кроме того, все мужские герои этого типа дискурса откровенно были «бабниками» и строили семьи по типу промискуитета, а не нормативной буржуазной семьи, что считалось практиками свободы и доминации наконец приватного в противоположность государству (см. дневники Золотухина, мемуары Кончаловского и т.п.). То есть слияние²⁸, а не отделение по сравнению с традиционным западным как новое определение (и состояние) свободы характеризует эти типы дискурсов, что с необходимостью позволяет зародиться дискурсам нового (в их числе и феминизму).

И здесь я позволю себе вновь вернуться к той парадоксальной диалектике вверх-вниз (которую делает центральной в своей статье Миглена Николчина), которая проявляет себя и в этой новой по сравнению с ленинской революционной ситуации. Подмеченная Мигленой особенность диалектики развития по восходящей в советской культуре принимать вид сверху – вниз актуализуется и в новом феномене модификации власти от прямой к надзорной по сравнению с тоталитаризмом: новая власть не осуществляет больше прямое тоталитарное насилие «внизу», а действует «сверху», формируя «сверху – вниз» экзистенциальные чувства совести и вины через особые репрезентативные фигуры, необходимые для осуществления этой новой политической стратегии – например, фигуру Солженицына как одного из основных профессионалов апелляции на-

конец-то к экзистенциальным чувствам (совести и вины), которые, как мы знаем, отсутствовали в безжалостном сталинском тоталитаризме. Однако, на мой взгляд, в этот исторический период в рамках траектории вверх-вниз мирно сосуществуют два основных потока социальной и культурной актуализации чувства вины как основного экзистенциального чувства. Один, представленный в первую очередь фигурой ни разу не уступившего власти уже упоминавшегося Солженицына, негибаемо и бесстрашно практикующего делёзовский радикальный перенос вины на Другого – то есть на советскую власть, то есть «вверх» (в терминах Миглены Николчиной). Второй – фукианская интериоризация, перенос вины «вниз», то есть не на власть, а на само народонаселение или советский народ, призывающий его дать фукианский отчет о себе, понять свои ошибки, призвать к совести (например, творчество еще одного культового деятеля этой легендарной эпохи Андрея Битова с его хрестоматийным «Пушкинским домом», посвященным именно стратегии актуализации вины у народонаселения). Результатом одновременного действия двух потоков актуализации вины является экзистенциальное колебание и знаменитое лакановское расщепление субъекта внутри этой сложной траектории вверх-вниз одновременно, что также снижает потенциал действия, но повышает потенциал творчества, чреватый созданием нового (из ничего).

В результате структура позднесоветского экзистенциального субъекта формируется как драматическая – невозможность выбрать между двумя потоками актуализации вины оформляется как невозможность выбрать *в условиях неразрешимой антиномии* (и связанная с этим неспособность действовать). Другими словами, выбор субъекта в этих условиях никогда не будет свободным выбором, поскольку в условиях неразрешимой антиномии ему оставлены только две логические возможности двух стратегий поведения: или избегать этого выбора («выбор Софии»), или, в терминах Бадью, быть верным своему драматическому расщеплению. Однако в первом случае любой отказ от выбора неизбежно будет функционировать как ретроактивное допущение вины; вторая стратегия чревата драматическим самоубийственным жертвоприношением как единственной возможностью прервать ситуацию насилия неразрешимой антиномии, направив насилие на себя – как единственный акт свободного выбора и как наконец действие в ситуации неспособности к действию. На этой драматической логике и возникает неофициальный официальный феминизм. Собственно, этот самоубийственный жест политической эмансипации как «экстравагантной самодеструкции» становится не только основным диссидентским жестом (вспомним отважную группу вышедших на площадь беспомощных перед аппаратом советского насилия отчаявшихся людей с лозунгом «за нашу и вашу свободу!») как первый публичный жест политического сопротивления, когда с помощью собственного жертвоприношения – при этом кормящая мать Наталья Горбаневская взяла с собой на площадь коляску с грудным

ребенком, усилив конструкцию жертвоприношения до двойного – разрешалась не только проблема действия в условиях неразрешимой антиномии, но и проблема массовой политической мобилизации окружающих), но и – по аналогии – жестом политической эмансипации первой официальной феминистской группы альманаха «Мария», когда brutальная политическая репрессия, закончившаяся высылкой всей группы из СССР, послужила целям дальнейшей мобилизации дискурса феминизма уже в конце 80-х («Александр Иванович Сидоров... впервые поведал нам о подпольном издании феминистского альманаха “Мария”, о судьбе его участниц...»²⁹, – пишет Наталия Каменецкая). Вся деятельность «матери русской революции» Ларисы Богораз (не называющей себя феминисткой) пронизана этим же пафосом³⁰.

Результатом данных отчаянных и экстравагантных радикальных освободительных феминистских стратегий был, с одной стороны, «пакт неведения», состоящий в отказе не только допустить вину, но и даже знать, что вина была (поскольку модус вины препятствует структуре действия по мобилизации политической активности масс через механизм «солидарности»), а с другой – повышение роли антагонизма как радикального логического отношения вместо либерального превращения антагонизма в «различие» («мирное сосуществование») по отношению к отчужденным практикам государства. Не этот ли программный этнический русский дискурсивный антагонизм как логика снижения позже обеспечил и механизм дальнейшего превращения/опущения «высоких» (и мирных) советских социальных различий в «низкий» (немирный, безжалостный и беспощадный) постсоветский классовый антагонизм?

Парадоксом новых драматических практик политической субъективизации как творческих уникальных практик свободы, направленных против режима старого советского государства (в том числе феминистских), в позднесоветский период оказывается парадокс, который Славой Жижек фиксирует на примере парадокса диссидентских движений в Восточной Европе: радикальный антагонизм сопротивления оказывается борьбой не *против* режима, а *за* режим: «с человеческим лицом». Отсюда отнюдь не случайно, что следующая волна феминизма в бывшем СССР, стимулированная госзаказом Совмина СССР, избегнув наконец (возможно, из-за этой ситуации «заказа»?) ситуации драматической экзистенциальной неразрешимой антиномии начинает собственное функционирование как, во-первых, радикально-феминистское антагонистическое наконец-то действие, направленное, как уже было сказано, не только на изменение положения женщин в новом дискриминационном (классовом, олигархическом, коррупционном и т.п.) социально-политическом режиме, но и изменение самого этого режима (гендерного порядка), и, во-вторых, как действие, направленное на сотрудничество с государством³¹.

Тезис об эстетике

Драматический парадокс этого гетерогенного и антагонистического феминистского действия, рожденного по традиции заново, революционно-радикально в постсоветских условиях – вновь и вновь «рожденного революцией» – заключается в том, что, оформленное как (повторим метафору Рансьера) критика мощи монстра, оно тем не менее в поиске новых форм «универсальной солидарности» было пассионарно связано с желанием обретения и новых институций – как желанием «материнского». В результате формой этого институционального желания долгое время являлась форма «сотрудничества» (с государством, с политическими партиями, с локальными органами власти и т.п.), которая только в современном феминистском дискурсе «нулевых» по сравнению с 90-ми подвергается сомнению, выливаясь в различные формы сказаний о теоретической или политической проблематичности собственной деятельности и актуализацию поиска *иного* политического действия (см. материалы Круглого стола в этом же номере журнала). Самым драматическим в этой ситуации является тем не менее, на мой взгляд, не собственная феминистская массивированная дискурсивная и экзистенциальная драматизация, а тот факт, что в результате действий «сотрудничества», озабоченных «фрагментарным и частичным» использованием их государством и пожеланием государству «*принять и использовать ГИ целиком*»³², за 17 лет феминистский/гендерный дискурс в бывшем СССР свелся в основном к беспомощной фиксации, как уже было сказано выше, различных «ужасных» фактов дискриминации, то есть к «стонам и крикам, выражающим страдание», то есть оказался нерепрезентативным, отказав тем самым *категории* женщин, которой он оперирует, в возможности быть политическими субъектами (через актуализацию антагонистической логики жертвы фактически возвращая принадлежность этой категории к «домашнему» пространству как пространству частного нерепрезентативного страдания).

С другой стороны, симптом проблематизации собственных действий³³ является безусловно креативным и бессознательно указывает на понимание того актуального для современной политической теории тезиса, что протест как универсальность борьбы за освобождение включен в логику эквивалентности: «терроризм и потребление, протесты и зрелище показаны как часть одного и того же процесса, которым управляет закон товара, то есть *закон эквивалентности*», – по словам Рансьера.

Как выйти из этой драматической антагонистической революционной логики или/или постсоветского феминизма – если не повторять самодеструктивное революционное действие позднесоветского феминизма и стать все же политическими субъектами? В качестве провокативного с целью найти воз-

можное опосредование в драматической логике или/или когда-то мной был выдвинут тезис о постмодернистском феминизме в постсоветских условиях. Однако возможные ответы, очевидно, надо искать в рамках общего теоретического поиска современных политических теорий, для которых именно критика традиционной логики действия и поиски новых форм политической субъективизации являются сегодня наиболее актуальными.

В этом контексте в качестве возможного варианта я предлагаю обратиться к двум противоположным политическим проектам – проекту эстетиса Жака Рансьера и проекту ненасильственной этики Джудит Батлер как «политики дискомфорта» и практики «отчета о себе».

В новой политической ситуации, когда, по словам Батлер, решается, «чьи жизни могут быть маркированы как жизни и чьи смерти будут считаться смертями», и когда любая «национальная меланхолия», понятая как «скорбь», неизбежно вызывает агрессию (внезаконные операции власти, единственным легальным правилом которых становятся милитаристские коды³⁴), Батлер вновь обращается к Фуко – в основном теперь к поздним работам. Когда Фуко в каком-то интервью, по ее словам, «дает отчет о себе», он говорит, что *не знает* причин того, почему он в молодости читал, например, Ницше. Вернее, он дает неожиданно простой, по мнению Батлер, ответ – потому, что его читали *другие* (в частности, Багай и Бланшо). То есть в акте отдавания отчета о себе поздний, признанный и известный Фуко не идентифицирует себя как основополагающего («самодостаточного и суверенного») субъекта, но как субъекта «с историей», связанной с «другими»³⁵. Поэтому в противоположность другим интерпретаторам Фуко Батлер находит, что поздние фукианские практики «заботы о себе» – всегда *неудовлетворительные* усилия возвратиться к «себе» из ситуации бытия чуждым самому себе: ведь «я» всегда становлюсь еще более необладающим в любой репрезентации, и только в этом не-обладании, свидетельствующем, что ни одно «я» не принадлежит «себе»³⁶, и возникает этическое измерение как таковое.

В результате в новом политическом контексте Батлер достаточно неожиданно развивает свою раннюю концепцию «меланхолийного гендера» как концепцию интерсубъективности – через психоаналитическое понятие «потери» как потери «себя» через признание желания к «другому», осуществляя тем самым постгегелевскую ревизию сцены желания и признания как этического проекта. Этический проект постгегелевского «признания» как потери *самосвязности и самоидентичности* означает, что другой не должен быть преодолен ради я (концепт «хрупкая жизнь»). Быть связанным с тем, что «не есть я», и означает, по Батлер, что этика должна стать не просто риторикой, но социальной критикой и теорией ответственности – вопросом о том, «какой ценой» сформировано наше «я» («Отдавая отчет о себе», 2005).

Так же, как и Батлер, в новой политической ситуации новых политик сопротивления Жак Рансьер критикует риторический, в терминах логики морального большинства «этический поворот» в современной философии и философской антропологии как неразличимость «факта» и «закона» – то есть абстрактное утопическое этическое невозможное требование, приводящее, например, постсоветский феминизм одновременно к 1) антагонизму и 2) «сотрудничеству». Поэтому вместо традиционных логик сопротивления, которые, как уже было сказано выше, являются «новой драматургией бесконечного зла, бесконечного правосудия и бесконечного возмещения» и обеспечивают, по его мнению, новый облик насилия, призванного в «гуманистической» форме ликвидировать все то, что не отвечает утопической категории «должного», Рансьер предлагает практики новой политической субъективизации, которые он называет «политическим *эстетисом*» – необходимость обнаружения общей «нетождественности осязаемого самому себе». В этом контексте он вводит специальное понятие новых политических субъектов – «полемических субъектов» или «полемических идентичностей», особенность которых, по его мнению, состоит в том, что «высказывающийся субъект» (например, «мы») отделен от «субъекта высказывания (например, «народ», «рабочие», «женщины» и т.п.). В результате субъективизация в его понимании – это «отношение диссоциированной идентичности между 1) высказывающимся субъектом и 2) субъектом обозначенным; но только такой субъект, по мнению Рансьера, может быть новым политическим субъектом, базированном не на традиционном понятии либерального политического «консенсуса», а на новом понятии политического «диссенсуса». В этом контексте Рансьер обращает внимание на тот политический факт практик сопротивления, что всегда, когда говорят «мы – народ» (или в нашем случае «мы – женщины»), в это никто не верит, как не верят и сами высказывающиеся, но таков сегодня единственный способ сказать правительству, что женщины» (или «народ») – это *не то*, чем вы управляете.

По мнению Рансьера, политическая субъективизация наступает тогда, когда происходит «реорганизация самой области данного, осязаемого, духовного и, значит, возможного», а вместо «консолидации» политическая субъективность оформляется как диссенсус. В результате Рансьер переопределяет: 1) понятие социальных движений (благодаря которым, по его словам, на горизонте современной политики вновь появляется определяющий для политики момент равенства) как «групп особой чувствительности», в которых действуют а) индивиды и б) группы, узнающие друг в друге «своих», но не формирующие силу, которая обобщала бы несправедливость; 2) субъекта как неконституируемого (например, иммигранта и т.п.) – не как того, кто имеет отношение к несправедливости, но как «полемическую идентичность», базирующуюся на диссенсусе, то есть разрыве и отсутствии обобщения.

Результатом применения рансьеровских принципов «политического эстетиса» может стать, например, такой политический феномен, когда классовая борьба (как конфликт, несогласие, диссенсус «полемических идентичностей») окажется не просто, как это уже было в истории, антагонистической неприкрытой, не символизируемой ненавистью к Другому (потому что в таком случае вместо дискурса политики возникает аполитическая «чисто антропологическая идентичность: иммигрант, чернокожий, араб, явно Другой»), но формой политической субъективации, когда полемическая субъективность через этот конфликт может упорядочивать формы совместного существования в обществе «идентичности и инаковости».

Поэтому задача новых политик сопротивления в рамках категории эстетиса по Рансьеру вполне согласуется с новыми политическими стратегиями Дж. Батлер – выйти из риторической насильственной традиционной «этической конфигурации», вернуть мышлению «*нечистоту, двусмысленность, ненадежные и спорные разрывы*», или, говоря словами Рансьера, избавиться в современной философии и политической теории от всякой мысли/бинаризма об исходной травме и грядущем спасении. Отсюда политический постулат о необходимости «виртуозностей различного рода»: способностей менять места и идентичности (чтобы пробиться сквозь распределение мест), перегруппировок с целью произвести новую конфигурацию зримого, духовного и возможного, осуществляя политические возможности *любого/каждого*.

В этом новом теоретическом контексте, возможно, одним из парадоксальных тезисов, который можно было бы «только предложить» в амбивалентной политической ситуации постсоветского тоталитарного феминизма, мог бы стать тезис о необходимости феминистского мышления в ситуации *политического запрета на мышление* в бывшем СССР – то есть необходимости практик «отчета субъекта о самой/м себе» в условиях, когда концепт «хрупкой жизни» становится основным концептом современной политики?

¹ См. Подорога Валерий. *Политика и философия. Новые вызовы*, http://2nd.moscowbienale.ru/ru/podoroga_doklad.

² См. статью Миглены Николчиной «Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung*» в этом номере журнала.

³ См. там же.

⁴ Барбара Энгель, Ричард Стайтс, Барбара Хэлд и др.

⁵ См. статью Миглены Николчиной «Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung*».

- ⁶ См. раздел «О политической востребованности ГИ в России» в статье Елены Кочкиной «Систематизированные наброски “Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий”» в этом номере журнала.
- ⁷ См. разделы «Политические тактики ЖИН в России: достижения» и «Косвенное влияние ЖИН и ГИ в России» там же.
- ⁸ Хотя многие женские авторы или группы сегодня претендуют на историческое материнство, выясняя, кто является «бабушкой», а кто «матерью» русского феминизма, см. следующее свидетельство – «Появление гендерных исследований в недрах РАН СССР в 1989 г. было связано с госзаказом Совмина СССР, положившим начало институциональной деятельности лаборатории ЦГИ в ИСЭПН РАН в 1990 г. (директор Института – проф. Римашевская Н.М., руководитель лаборатории – к.э.н. Посадская А.И.)» в статье Елены Кочкиной в этом номере журнала.
- ⁹ См. в Жеребкина Ирина. *Гендерные 90-ые, или фаллоса не существует* (СПб.: Алетейя, 2003), с. 5.
- ¹⁰ См. не раз повторяемый тезис С. Ушакина о том, что «ГенИс в России – это прежде всего переводной проект» в «*Doing Gender*» на русском поле: круглый стол» в журнале «Гендерные исследования», № 13, 2005, с. 201. Или даже еще более грубо – «Качество переводов – это тема отдельной дискуссии. Лишенные собственной языковой среды, по-русски эти тексты “не звучат”, точнее, звучат плохо. Что в общем-то понятно – ни терминология, ни аргументы еще не выговорены, не закреплены в речи и продолжают оставаться пока “конструктами”, своеобразным “Лего” для взрослых». Там же, с. 197.
- ¹¹ А отнюдь не западный интерпеллирующий «оклик», тривиально трактуемый в рамках устаревших политических концепций заговора. Скрывать запрос локальной власти на производство нового политического субъекта является не просто логической небрежностью, но и политически опасным действием.
- ¹² Николчина Миглена. *Значение и матерубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой* (Москва: Идея пресс, 2003).
- ¹³ См. работы: Рансьер Жак. *На краю политического* (М.: Праксис, 2006).; Рансьер Жак. *Эстетическое бессознательное* (СПб., М.: Machina, 2004).; Рансьер Жак. «Этический поворот в эстетике и политике», *Критическая масса*, № 2, 2005, с. 61-72.; Рансьер Жак. «Демократия как политическая форма», *Политика. Философия. Искусство* (М.: Esse homo, 2003), с. 125-129.; Ranciere, Jacques. *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible* (L. & N.Y.: Continuum, 2004). и др.
- ¹⁴ И опять же позволю себе повторить, что не «запад» является источником производства новых локальных дискурсов любого типа – в том числе и гендерного.

- ¹⁵ Рансьер специально различает в этом контексте традиционный фрейдовский «детский травматизм» и новый «травматизм рождения». Обращаясь к материалу кино, Рансьер актуализует тот теоретический факт, что еще у Хичкока больной оказывается спасен благодаря реактивации вытесненной детской травмы. Сегодня же считается, что реактивация насилия (например, такого известного философского персонажа как Антигона) не имеет ни начала, ни конца, является «тайной»: то есть что современные субъекты, подверженные не фрейдовскому «детскому травматизму» (имеющие психологические проблемы/*запреты в семье*), а «травматизму рождения» (социально бедные/лишенные в кляйновском смысле – то есть от рождения), обречены на *terror*. Бесконечное же правосудие и приобретает тогда «гуманистический» облик насилия, необходимого в сообществе порядка с целью избавления от травмы.
- ¹⁶ См., например, свидетельство Наталии Каменецкой: «В 1989 году энергичные и любознательные аспиранты Рочестерского университета, искусствоведы Алла Ефимова и Лев Манович проявили интерес к феминизму в Советском Союзе». (Наталия Каменецкая. «Существует ли постсоветский феминизм?» *Гендерные исследования*, №16, 2007).
- ¹⁷ Еще одно выражение Рансьера.
- ¹⁸ Об эмпиризме и «описательности» гендерных исследований пишут почти все занимающиеся этой темой авторы.
- ¹⁹ Термины Рансьера в политической философии «сообщества равных».
- ²⁰ Žizek, Slavoj. *In The Parallax View* (MIT Press, 2006), с. 3.
- ²¹ *Ibidem*, p. 381.
- ²² *Ibidem*, p. 125.
- ²³ См. Виктор Топоров. *Двойное дно. Признания скандалиста* (М.: Захаров-Аст, 1999).
- ²⁴ Николчина Миглена. *Значение и матерубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой* (Москва: Идея пресс, 2003), с. 16.
- ²⁵ Там же, с. 23.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ См. Бовин Александр. *5 лет среди евреев и мидовцев, или Израиль из окна российского посольства* (Москва: Захаров, 2000), Шахназаров Георгий. *С вожжами и без них* (Москва: Вагриус, 2001), Арбатов Георгий. *Человек системы* (Москва: Вагриус, 2002).

- ²⁸ Чреватое первым сексуальным опытом «ни с кем», как описывает свой сексуальный опыт по заданию отца А. Кончаловский (Кончаловский Андрей. *Низкие истины. Семь лет спустя* (Москва: Эксмо, 2007).
- ²⁹ См. Наталия Каменецкая. «Существует ли постсоветский феминизм?» *Гендерные исследования*, №16, 2007.
- ³⁰ См. свидетельства по этому поводу Нины Воронель в книге *Без прикрас. Воспоминания* (Москва: Захаров, 2003).
- ³¹ По свидетельству Елены Кочкиной в вышеназванной статье в этом номере журнала.
- ³² См. свидетельство Елены Кочкиной в вышеназванной статье.
- ³³ «А что мы собственно делали и какие именно тактические политические задачи пытались решить?» – спрашивает Елена Кочкина в вышеназванной статье.
- ³⁴ См. Butler, J. *Prearious Life. The Powers of Mourning and Violence* (L. and N.Y.: Verso, 2004).
- ³⁵ Butler, J. *Giving Account of Oneself* (New York.: Fordbam University Press, 2005), p. 117.
- ³⁶ Ibidem, p. 132.