

*«Поэт в России – больше, чем поэт»?:  
убийственный/убивающий нонконформизм  
(Анна Альчук и политические режимы в России)*

*Ирина Жеребкина*

*«Зная чью-то боль» и «признавая» другого как существо в боли не значит исходить из некой атрибуции характеристик или ментального статуса... Скорее, надо быть способным отвечать на различное поведение по критериям боли, гнева, мышления и так далее, что включает не только признания, лицевые выражения и жесты, но также и обстоятельства и причины этих выражений... Если я отвечу на чью-то грусть буквально, субъект может почувствовать это чрезвычайно неуместным. ...Он может страдать от слепоты.*

*Алетта Норваль, Демократия, вызывающая отвращение*

## **Нонконформизм**

Хотя именно моим предложением в качестве редактора журнала «ГИ» было в связи с трагическим событием гибели на изломе веков еще одного русского поэта/поэтессы Анны Альчук для названия рубрики посвященных Анне Альчук текстов предложение использовать старый феминистский лозунг «сделать личное политическим», который когда-то сознательно был использован западными феминистскими теоретиками как средство путем повествования о частном (как процессе формирования субъективности) подорвать «большие повествования власти», однако сейчас, когда я пишу собственный текст в эту рубрику, у меня уже как у автора возникают сомнения в правильности концептуального использования бессознательно, в состоянии психического потрясения избранной непо-

средственно сразу после события гибели рубрики. Тем не менее эти сомнения связаны, на мой взгляд, как раз не с факторами личного, т.е. частного, персонального, биографического – той биографической трагедией потери оказавшегося ретроактивно столь экзистенциально знаковым для постсоветской культуры человека, когда и массивно осуществляемые современными российскими политическими режимами практики интериоризации вины (о которых беспощадно по отношению к себе и ко всем живущим в этих режимах пишет муж Анны Альчук известный философ Михаил Рыклин), и когда профессиональная деконструкция многих постсоветских дискурсов, в которых уникально одновременно была задействована Анна Альчук, случайно в смысле Э. Лаклау, но жестоко обернулась для нее столкновением с практиками деструкции внутри них<sup>1</sup>, кульминационной точкой чего стали уголовное дело, следствие и суд над организаторами выставки «Осторожно, религия!», приведшие – наряду с другими практиками социальной ненависти в современных российских политических режимах – в конечном итоге к тому трагическому событию гибели русского поэта/поэтессы, которую лично ощутили столь многие постсоветские интеллектуалы как «свою», личную гибель/погибель в современных политических условиях, как чувство страха/угрозы себе, своим жизням и – что ощущалось тогда как самое страшное и возможное непоправимо – жизням близким. Однако, как мне кажется сегодня, мои теоретические сомнения связаны, скорее, с той особой конструкцией не просто российской художественной чувственности, где поэт, будучи неизбежно «больше, чем поэт» (с чем, как бы ни относиться к оксюмору художественной практики либерального неоленинизма автора формулировки, трудно не согласиться) гибнет по определению функционирования этого специфического модуса «поэтического» в России, но с конструкцией той художественной традиции, к которой принадлежала Анна Альчук – а именно с парадоксом художественного авангарда, или «нонконформизма», как эту стратегию назвала сама Анна Альчук в качестве профессора Международной Летней Школы по гендерным исследованиям в Форосе в сентябре 2007 года, назвав свой курс лекций «Женщины и нонконформизм в России». Именно это понятие, как я могу только предположить на основе по меньшей мере этой публично артикулированной концептуальной маркировки, стало для Анны Альчук, очевидно, тем единственно возможным ситуативно использованным концептом (за неимением, очевидно, других подходящих в тот несколько лет длящийся момент выбора) для обозначения того, как после случайного, но длительного, изымающего антропологическое процесса следствия и суда Анна Альчук, как я могу только предположить, стала обозначать для себя давнюю философскую проблему соотношения «поэтического» и «политического» – как наиболее подходящую форму борьбы с господствующими способами соединения слов и осмысления вещей. Хотя – и это принципиально, как я постараюсь показать дальше – слово «борьба» как понятие милитарного тоталитарного дискурса

из-за личных человеческих качеств и теоретической позиции Анны Альчук, о которых в этом номере журнала пишут Михаил Рыклин и Ирина Сандомирская («И на поэтической сцене, и на форуме феминистской критики Аня говорила тихим голосом»), здесь безусловно неуместно и должно быть заменено. Заменяем пока на слово «защита» в том смысле юридической защиты как концептуальной практики, путь которой также прошла Анна Альчук в течение двух лет: как наиболее подходящую форму защиты (как концептуальной и одновременно болезненной жизненной практики) от господствующих способов соединения слов и осмысления вещей.

При всей боли от потери человека, которая в своих дискурсивных феминистских практиках воспринималась мною как одна из немногих теоретических единомышленниц в постсоветском феминизме в практиках деконструкции классического феминистского эссенциализма (и это понятие «единомышленница» – опять же – отнюдь не личное, потому что оно не поддается акту присвоения со стороны предположительно претендующего на присвоение; с другой стороны, связь с людьми, которых мы осмеливаемся так маркировать для себя, как известно, является не менее сильной, а значит, столь же уязвимой, как и кровно-родственные или, например, любовные пассионарные привязанности), я хотела бы рассмотреть именно этот по видимости абстрактно-теоретический вопрос о соотношении «поэтического» и «политического», который, как оказалось, актуализируется не только в современной философской теории (не только в творчестве западных феминисток уже не первого поколения, но и, например, в творчестве таких актуальных сегодня для нашего региона мыслителей, как А. Бадью, Ж. Рансьер, А. Негри и других), но и – как показывает пример жизни и гибели русского поэта/поэтессы, художницы, критика, теоретика искусства Анны Альчук – на жизнях, судьбах и телах тех, кого можно назвать постсоветскими интеллектуалами.

И отсюда сразу мой тезис и мой вопрос о соотношении «поэтического» и «политического» в современных политических и, как оказалось, поэтических (употребление данного понятия в этом контексте является для меня принципиальным, и я надеюсь пояснить контекст его использования мною несколько позже) режимах России: кто и как заставил сегодня Анну Альчук вновь соединить понятие «поэтического» (Ж. Рансьер напоминает, что эмансипация эстетического вывела искусство из формы вечного его слияния с жизнью – как жизнью богатых (украшение быта, дворцов и т.п.) только во времена Шиллера и Канта<sup>2</sup>) с понятием «политического» – как это уже было в 60-70-е годы в бывшем СССР и чем не только актуальные участники и участницы этих акций *слияния* (например, знаменитая «тройка», собирающая стадионы, – Евтушенко, Вознесенский, Ахмадулина), но и просто свидетели или наблюдатели даже более молодого по отношению к шестидесятникам поколения продолжают гордиться (см., например, интервью Анны Альчук от 25 марта 2007 года с Валерием Подорогой

(по словам В.А. Подороги, «уходит поколение шестидесятников, целостное поколение, которое дало колоссальное количество талантливых людей во всех областях. И сейчас я убеждаюсь, что в большей степени принадлежал к тому поколению, чем к поколению молодых. Когда-то мы были в стороне, ощущали себя даже в контрах с движением 60-х, а сейчас я убеждаюсь, что это была часть моей эпохи. Последующие за 60-ми годами поколения – никакие не поколения: ни мое поколение, ни те, что за ним. Это полный разнбой. Люди во многом живут на старом багаже, на старых ресурсах...»<sup>3</sup>) или тезисы поэта и философа Александра Скидана в беседе группы «Что делать?» с Жаком Рансьером («Понятно, что поэзия пребывает сегодня отнюдь не в центре общественного внимания. Но в 60-70-е, по крайней мере в Советском Союзе, поэзия играла ведущую, незаменимую роль – в силу отсутствия публичной политики, отсутствия легальных структур гражданского общества, которые могли бы транслировать и организовывать дискуссию по философским, политическим вопросам и т.д. Эту задачу взяла на себя поэзия и, худо-бедно, с ней справлялась. Затем, в период перестройки, все изменилось, и сейчас поэзия, безусловно, маргинальное занятие»<sup>4</sup>.))?

Уже сегодня имя Анны Альчук вышло за пределы антропологического – конечно, не в смысле буквальной, трагической и знаковой не только для близких гибели, но став в постсоветском интеллектуальном дискурсе именем символическим. Но я бы не согласилась помещать имя «Анна Альчук» ни в один из тех дискурсов, в которые пытающиеся думать о том, что за событие произошло и что оно сегодня значит для России, люди помещают его. Ни в дискурс правозащитный – наравне с именем, например, Анны Политковской. Ни в дискурс художественный – визуальный или вербальный. Ни в дискурс феминистский. Ни в дискурс политический. Потому что, на мой взгляд, за этим событием гибели Анны Альчук скрыты такие механизмы действия современных неолиберальных политических режимов, которым нельзя поддаваться в их умелом осуществлении работы скорби – стремлении вписать данное событие только в один и только из возможного набора дискурсов<sup>5</sup>. И в этом умелом искусстве господствующих дискурсов соединения слов и вещей достаточно быстро и неожиданно (вместо традиционного сокрытия) была использована и тактика прямого размещения данного события гибели русской поэтессы в пространстве политического; то есть в дополнение к отчаянному, а потому немому поиску значений потрясенных и напуганных постсоветских интеллектуалов<sup>6</sup> самой властью, одновременно означающей и скрывающей значения, любезно был предложен и такой вариант его дискурсивного обозначения – как события, происшедшего в рамках современного политического дискурса<sup>7</sup>.

Но если поддаться хотя бы одному из предложенных вариантов означивания, то это, на мой взгляд, будет означать только одно – готовность пропустить совсем другие механизмы действия этих самых современных политических ре-

жимов в том времени, в котором мы вслед за Анной Альчук оказались врасплох застигнуты ее гибелью.

Я уверена, появятся и другие возможные на фоне публикуемых в данном номере журнала варианты ответов о том, что в этой точке произошло сегодня в России. В своем варианте при помощи одновременного использования двух философских понятий политического и поэтического я хотела бы пояснить, что понятие поэтического используется мною не только в тех смыслах, которые я уже упоминала – 1) когда поэт, будучи неизбежно «больше, чем поэт», гибнет в российских политических режимах по определению или 2) как способ соединения слов (господствующий или нет), но и 3) в том буквальном смысле традиционных оформлений российских политических режимов как непристойной поэзии национального государства в дискурсах самой поэзии с момента ее возникновения здесь (Третьяковский, Ломоносов, Сумароков; неизбежавшие априорной трагедии гибели Пушкин и Лермонтов, легитимировавшие дискурсивную позицию «больше, чем поэт», также принадлежат к этому ряду), в дискурсах истории (Карамзин, Соловьев), дискурсах литературы и даже философии (чем сознательно не занимается наперекор традиции, на мой взгляд, только один русский философ – муж Анны Альчук Михаил Рыклин<sup>8</sup>).

Итак, сначала я хотела бы задать вопрос о парадоксе той поэтической традиции как практики соединения слов, которую назвала раньше парадоксом художественного авангарда. Если обратиться к интервью Анны Альчук с, например, Андреем Монастырским (4 сентября 2006 года), когда он определяет ту художественную практику, к которой, по его мнению, принадлежит Анна Альчук, как «футуристическую линию», то есть как то, что обычно и понимается под транснациональным/интернациональным авангардным искусством «первого призыва» («Ну есть еще линия, в которой вы работаете, Глеб Цвель, Сергей Сигей, Ры Никонова, – футуристическая линия. Она более ранняя, чем линия концептуальная, и поэтому более стабильная. Это особая традиция, которую я не обсуждаю...»<sup>9</sup>), то Анна Альчук не возражает. И когда в этом же интервью возникает тема «левого искусства» и «левого дискурса», которых, по мнению А. Монастырского, больше не существует («... в целом современное искусство не очень-то интересно. Это и Запада касается. Я это связываю с тем, что современное искусство отражало идеологические процессы, то есть левые взгляды, «левый дискурс». А теперь их оплот остался, пожалуй, только в Северной Корее. Больше его нигде нет»<sup>10</sup>), Анна Альчук не возражает по видимости и здесь, стремясь перейти к другим важным для нее темам, которыми она актуально занималась всю жизнь – теме поэзии, литературы и музыки (у Анны Альчук были совместные проекты и с Сергеем Летовым и ансамблем «Три О», и с Сергеем Загнием). Но, как мне кажется, это не-возражание указывает не на согласие, а, напротив, на – если не использовать здесь «сильное» понятие несогласия – хотя бы на паузу, знак пробела, или, если использовать выражение из названия одного

из сборников стихов Анны Альчук, «ритмическую паузу». Потому что, как я могу только осмелиться предположить, теоретическая политическая позиция Анны Альчук в момент данных формулировок Монастырского (сентябрь 2006 года) была уже давно другой. И этот другой отзвук другой теоретической позиции звучит, на мой взгляд, в первом же вопросе Анны Альчук Михаилу Рыклину в проведенном несколько месяцев ранее интервью (24 июля 2006 года): «В последнее время стала модна «левизна». Пишу это слово в кавычках в силу его двусмысленности. Ведь речь идет не о сторонниках Зюганова, а о поклонниках идей Джеймисона, Негри, Бак-Морс...»<sup>11</sup>.

Какова же теоретическая позиция Анны Альчук в этот послесудебный период, даже против воли уставшего от прямого ежедневного насилия человека призывающая к необходимости выборов – к этому основному для данной статьи вопросу я вернусь позже. Сейчас я вновь хочу обратить внимание на понятие «нонконформизм», сознательно использованное Анной Альчук в ее курсе лекций в Форосе – хотя бы как реакцию на то, что происходит в России, когда в уже названном интервью Анны Альчук с Михаилом Рыклиным Михаил Рыклин так характеризует происходящее: «здесь у нас готовы мириться с чем угодно, только бы сохранить и приумножить достигнутый уровень потребления. В отличие от западного человека, знающего травматическую изнанку потребления, здесь этим упиваются»<sup>12</sup>.

И вот здесь я опять хочу вспомнить о поэзии: Ирина Сандомирская для этого номера журнала написала свой текст об «анаграмматическом феминизме» Анны Альчук; Наталия Каменецкая свидетельствует, что «последние годы Аня говорила о своем разочаровании художественной средой, что, возможно, еще вернется к визуальному творчеству, но пока вновь переключилась на поэзию». То есть здесь опять возникает это ключевое понятие – поэзия как искусство слов, на которую как в русском авангарде 10-20-х годов 20 века, так и в адорновском смысле понимания авангарда возлагается особая миссия (наиболее «научно» после страстных поисков Брика и Шкловского сформулированная Тыняновым в *Проблеме стихотворного языка* (1924)) владения такими «особыми риторическими ухищрениями», которые способны нонконформистки подрывать господствующие режимы слияния слов и вещей («не в смысле даже деформации синтаксиса, слова или нормативной грамматики, но в смысле отказа доводить высказывание до завершения», по словам Александра Скидана<sup>13</sup>) и противостоять той триумфальной коммерциализации масскультуры, которая так искренне возмутила когда-то Т. Адорно. Такая нонконформистская стратегия русской авангардной поэзии и должна была выйти, по предположению И. Чубарова в подборке текстов группы «Что делать?», обсуждающих авангард<sup>14</sup>, за пределы лукачевско-беньяминовской альтернативы эстетизации политики – политизации искусства в практику любых типов «жизнестроительства»<sup>15</sup>. Именно отсюда та парадоксальная противоречивая конструкция авангарда всех интернациональ-

ных<sup>16</sup>/транснациональных «призывов» (и начала прошлого века, и его 60-70-х годов) как художественной практики: с одной стороны, влечение быть «чистым искусством», и все-таки, с другой – «переделывать жизнь». Которая действительно является искренней надеждой противостоять господствующему (в российской традиции – неизбежно государственному) состоянию языка, как это было «в 60-70-е, по крайней мере в Советском Союзе», когда «поэзия играла ведущую, незаменимую роль». И здесь, очевидно, важна та практика поэзии авангарда, о которой также напоминает А. Скидан, – «отказ доводить высказывание до завершения», что было характерно и для поэзии Анны Альчук – в противовес тому, что сегодня такие известные поэтические режимы языков сопротивления как язык сюрреализма или концептуализма давно уже стали формами современных дискурсов интернациональной/транснациональной власти. Ж. Рансьер в уже указанной беседе с группой «Что делать?», в частности, напоминает: «Например, ясно, что сюрреализм на сегодняшний день в основном интегрирован в господствующий язык».

В вышеописанном контексте понимания поэтического надо отметить, что понятие «нонконформизм» стало вновь модным и в современной политической философии, в том числе и в связи с современными обсуждениями понятия демократии – в частности, в недавно изданной книге Алетты Норваль, ученицы Э. Лаклау, возглавившей после него созданную им Докторскую Программу по идеологии и дискур-анализу в Эссекском университете<sup>17</sup>, «Демократия, вызывающая отвращение»<sup>18</sup>. Однако при любом русском переводе этого названия используемое в нем понятие «отвращения» отнюдь не относится к тривиальной сегодня критике неолиберальной формы демократии, а напротив – к понятию «нонконформизма». При всем многообразии трактовок этого понятия в данной книге выделим основное – нонконформизм как «от-вращающее от конформизма» действие политической субъективности<sup>19</sup>. Норваль при этом, будучи вслед за Лаклау специалистом по изучению дискурсов популизма, «от-вращающее от конформизма» действие политической субъективности понимает не в традиционном контексте западного индивидуализма, а как нашу «ответственность за свои ответы и суждения внутри *разделенной формы жизни*»<sup>20</sup> (выделено мной. – И.Ж.). Именно в данном контексте она формулирует а) в отношении политической субъективности, цитируя Стивена Малхолла, что «я должен мыслить себя как оформление моей (политической) идентичности. Но этот процесс самоопределения является принципиально коллективным»<sup>21</sup> и б) в отношении к современным институциям власти, что они должны поддерживать именно «отвращающие» формы «демократических субъективностей» – то есть «проблематизирующих данное, устоявшееся мнение»<sup>22</sup>.

Не похожи ли эти тезисы на тезисы марксистского советского авангарда с его приоритетом коллективного действия – но не как «коммунального» (в известных терминах Михаила Рыклина), а как принципиально утопического

коллективного (в терминах Игоря Чубарова по поводу 1) *коллективизма*: «Для искусства это означало возвращение в лоно общественного производства и передачу творческого процесса некоей коллективной литературной машине (коммуне), в работе которой отдельный автор выполнял бы функцию мастера. Зависимость работы такого “мастера” от потребностей класса и общества в целом выражалась в идее “социального заказа”, которую не следует сегодня демонизировать, отождествляя с вульгарно-социологическим лозунгом “социального приказа”. Речь шла скорее о попытке отрефлексировать чувственно-телесную связь художника с той социальной средой, из которой он произошел, или к которой тяготеет»<sup>23</sup> и по поводу 2) *утопии*: «Левое искусство, чтобы не предать утопию “ради видимости и утешения”, не имело права становиться идеологией. Между тем большинство левых художественных течений пошло в 20-е гг. по пути “предательства” утопии, т.е. представляя существующее в виде уже реализовавшейся “истинной идеи”, без того чтобы изменять согласно ей мир дальше»<sup>24</sup>, что когда-то действительно требовали и 1) поэзия русского авангарда 20-х, и 2) «стадионная» советская поэзия 70-х)?

### Утопия коллективизма

Действительно, из современной политической перспективы 60-70-е симптоматически все более актуализируются<sup>25</sup>. Не потому, что, как известно, времена были уже вегетарианские (по свидетельству Александра Тарасова, создавшего в 1974 году «Неокоммунистическую партию Советского Союза», даже в органах в те далекие времена разговаривали «вежливо, на “вы”», а не так, как общаются сегодня – «...если уж вас захватывают, то без предупреждения сбивают с ног, кладут лицом на землю, бьют посильнее по голове, орут во весь голос матом и тыкают дулом автомата между лопаток... на “вы” теперь не разговаривают, а все больше кричат “ты, сука!..”»<sup>26</sup>), а из-за реальности батаевского внутреннего опыта как опыта свободы: по свидетельству диссидентского практика и поэтессы Натальи Горбаневской в книге *Полдень* (2007)<sup>27</sup>, подробно описавшей экзистенциальное состояние диссидентской субъективности (Константин Бабицкий, Лариса Богораз, Вадим Делоне, Владимир Дремлюга, Павел Литвинов, Виктор Файнберг и Наталья Горбаневская) в точке уникального опыта свободы на Лобном месте в Москве на Красной площади в знаменитый полдень 25 августа 1968 года, направленной против репрессивных структур советской власти, все без исключения подсудимые на последовавшем позже известном судебном процессе говорили, что за те 5 минут *свободы*, которую они ощутили на Лобном месте, без всяких сомнений готовы идти в тюрьму. Например, по свидетельству поэта Вадима Делоне: «В отличие от других подсудимых, я знал, что такое тюрьма: я провел в ней более семи месяцев... Я понимал, что за пять минут



свободы на Красной площади я могу расплатиться годами лишения свободы»<sup>28</sup>; по свидетельству Натальи Горбаневской: «можно стать свободным и в тот момент, когда теряешь свободу и идешь в тюрьму»<sup>29</sup>. Возможно, в этой логической точке демонстрации уникального опыта свободы как политического опыта мы должны согласиться сегодня с неожиданным и провокативным мнением Олега Аронсона о том, что люди в тот период жили иначе, поскольку существовала иная система производства и общественных отношений, в которой существовало «иное отношение к труду», «к приватной сфере»; например, как предполагает О. Аронсон, в советских политических режимах «разрушение приватной сферы... не абсолютно негативно», поскольку указывало на «иной тип связи, не социальной, а связи общности», которую О. Аронсон называет «гетерогенным коммунизмом» (выделено мной. – И.Ж.), существующем при реальном социализме, уже состоявшемся – как коммунизм, который «был реальным и который не надо вообразить»<sup>30</sup>.

Конечно, в той длящейся до сих пор травматической политической ситуации, когда «зеркало разбилось»<sup>31</sup>, когда «капиталистический запад» потерял утопическую симптомальную надежду на «левый восток», а «тоталитарный восток» – на «демократический запад», логически наиболее доступными остаются два способа компенсации нехватки утопии: 1) или вечное возвращение в «золотой век» (например, к «гетерогенному коммунизму» и его современным возможностям), 2) или практики демонстрации и в современных политических условиях левой утопии как практики жизни, как этоса по-прежнему здесь и теперь (и по-прежнему в противоположность капиталистическому неолиберальному западу, что демонстрируют современные левые марксистские теории и практики и соответственно принципиально коллективная/интернациональная рефлексия – например, деятельность группы «Что делать?» и других новых марксистских групп и движений в бывшем СССР).

Однако в анализе политик сопротивления в условиях современных обществ, когда история, по выражению Ф. Джеймисона, «превращается в серию катастроф»<sup>32</sup>, мы должны не только учитывать возможность оформления политической схемы борьбы-сопротивления в терминах сначала бинарной логики против, то есть логики или-или (как это было, например, не только в диссидентском советском дискурсе, но и в российском феминистском опыте – на примере группы первого феминистского альманаха *Мария* – до 1989 года), а потом – в более сложных, комплексных терминах логики «одновременно и то, и другое»<sup>33</sup> политической схемы сопротивления-сотрудничества (например, в феминистском советском дискурсе – с 1989 года, после госзаказа Совмина СССР в форме комплексной «природы отношений ГИ-государство»<sup>34</sup>, когда не должно быть «отказа гендерного сообщества от работы с властью»<sup>35</sup>; в диссидентском националистическом – с 1991 года, после соединения двух наиболее популистских на тот момент дискурсов национализма и коммунизма, несмотря

на интернационализм последнего, в один гегемонный в новых политических режимах новых национальных государств), но и тот факт, что политический опыт сопротивления в коллективных обществах парадоксальным образом, на мой взгляд, не являлся коллективным.

Ведь, например, в истории протестных движений в бывшем СССР существовало множество дисперсивных и детерриториальных линий политического протеста, не объединенных даже в неформальные группы, зачастую – одиночного и индивидуального. Именно таковыми были ранние, но до сих пор самые известные диссидентские протесты: и индивидуальный протест подростка Саши Зиновьева (описанный в *Исповеди отца-пенца*, 2005), ничем объективным по видимости не обусловленный, кроме как – повторим здесь батаевский оборот – внутренним опытом подростка, или других недетерминированно протестующих подростков советской культуры – Сани Солженицына, Эмки Манделя/Наума Коржавина, Эдика Савенко и многих других. Культовый джазист Алексей Козлов так, например, описывает этот недетерминированный внутренний опыт: «уже тогда, десятилетним мальчиком... перестал верить учителям, родителям, газетам, друзьям, которые превратились в конформистов»<sup>36</sup>. Что касается феминистского дискурса, то, по свидетельству Натальи Каменецкой, одной из первых ставшей куратором феминистских художественных выставок в постсоветской России, их было двое подруг – Ирина Сандомирская и она, когда им «предложили издать журнал на эту тогда еще загадочную и неизведанную тему»<sup>37</sup>. Ольга Воронина, «кидеолог советского феминизма»<sup>38</sup>, также говорит о небольшой группе женщин-ученых, которые были движимы внутренним чувством сопротивления патриархатному гендерному режиму и не думали о возможных институциональных последствиях этого внутреннего опыта (воспринимаемых сегодня скорее в терминах долга, а не в терминах желания)<sup>39</sup>. Даже если ретроактивно одна из героинь феминистской группы Мария Татьяна Мамонова в своих изданных уже в США книгах после brutального прерывания советской властью женского внутреннего опыта наслаждения свободой<sup>40</sup> пытается теоретически осмыслить универсальные условия партикулярного, но коллективного феминистского протеста в бывшем СССР («ужасный» патриархат и его разнообразные признаки), однако исследования феномена зарождения феминистского самосознания в бывшем СССР (например, социологами Еленой Здравомысловой<sup>41</sup> или Софьей Чуйкиной<sup>42</sup>) свидетельствуют об обратном – о ценностях индивидуального, личного, то есть партикулярного (а не коллективного) сопротивления режиму власти как высших ценностях внутреннего опыта в этот период: «Для феминисток главным мотивом была творческая самореализация», – пишет Софья Чуйкина<sup>43</sup>.

В этом контексте можно было бы обойтись формулировкой общеизвестного: мысль всегда приходит слишком поздно по отношению к опыту. Однако я хотела бы обратить внимание на другое – на само специфическое понятие

опыта и на особенности его функционирования в послесталинских и позднесоветских условиях, поскольку данное понятие является теоретически значимым не только, как известно, для гносеологии и онтологии классического феминизма (постулирующих женский опыт как уникальный и отличающийся от мужского), но и, на мой взгляд, для послесталинских/«оттепельных» и позднесоветских политических практик.

С этой точки зрения я хотела бы отметить, во-первых, уже указанный индивидуализм опыта протеста (можно даже сказать определеннее – антиколлективизм, и я вернусь к этой его особенности чуть позже); во-вторых, уникальный факт его гетерогенности как сочетания 1) не только разрушительного *мыслительного* опыта, из-за излишней рефлексивности не имеющего практического применения<sup>44</sup>, мыслительно обусловленного скорее прямым рефлексивным отношением к феномену смерти<sup>45</sup> (и вытекающими из него уникальными практиками адамического или, наоборот, похищенного литературного, в том числе диссидентского письма), но и одновременно 2) опыта как практического *действия*, направленного на изменение режима власти. Ведь именно в послесталинский и позднесоветский период возникает феномен, который в дискурсах диамата и истмата становится чрезвычайно популярным – «проблема личности». По мнению Ревекки Фрумкиной, цитирующей М. Чудакову, «личность приобретает полноту своего значения там, где *гражданского общества нет...*» (курсив автора)<sup>46</sup>. Более того, именно в этой политической ситуации, по мнению Р. Фрумкиной, «готовность незаурядного человека “брать на себя”, отстаивая значимость *положительной* (курсив автора) деятельности (а не только деятельности протестной!), становится так или иначе известной и служит примером для других...»<sup>47</sup>. «Брать на себя положительно», а не протестно и быть «примером для других» в этот период означало, насколько я могу понять мысль автора, опыт политического сопротивления режиму в виде режиссерских – публичных, чаще – домашних семинаров, встреч, посиделок (научные семинары Мамардашвили, Лотмана, Лосева, Левады и др., творческие и дружеские посиделки Ахматовой, Лидии Гинзбург, Евгении Гинзбург, Надежды Мандельштам и множество дисперсных других<sup>48</sup>) как не просто образовательной, обеспечивающей возможность и повышающей интенсивность научной, теоретической или гражданской рефлексии, но и одновременно экзистенциального действия политического сопротивления. Ведь действительно, для гетерогенного послесталинского/«оттепельного» и позднесоветского академического опыта *рефлексии и практики одновременно* характерно, что именно советские академические, а не диссидентские фигуры (например, академические фигуры Бахтина, Лотмана, Аверинцева, Ильенкова, Мамардашвили, Лосева, Левады и многих других) становятся ведущими фигурами *действий* политического сопротивления существующему режиму власти – в отличие от известных антиреволюционных и антиколлективистских западных опытов отказа от провозглашаемых ими в теории революционных действий

(в лице, например, Лакана или Делеза) в тот же самый период. Например, по свидетельству Натальи Горбаневской, про знаменитое публичное диссидентское действие политического протеста их отважной семерки/восьмерки<sup>49</sup> на Лобном месте в Москве в полдень 25 августа 1968 года не знали не только в бывшем СССР, но и в самой Чехословакии (из-за жертвенного сострадания к которой это самодеструктивное свободное индивидуальное политическое действие и было совершено)<sup>50</sup>; и Наталья Горбаневская, и другие исследователи данного исторического периода пишут о том, что прогрессивные силы политического сопротивления в Советском Союзе в этот период были, как это и принято в советской традиции, захвачены отнюдь не, по их мнению, локальным западным партикулярным – то есть действиями советских властей в Чехословакии и локальной реакцией локальной группы отчаявшихся и отважных людей на Красной площади в Москве, но западным универсальным – в частности, революцией 1968 года во Франции: по свидетельству Н. Горбаневской, «возвращаясь к западному (тогдашнему, раннему) восприятию демонстрации, стоит вспомнить, что она проходила в 68-м году, в тот самый год, когда Западную Европу сотрясали студенческие волнения... Как раз в ночь накануне демонстрации в гостях у Ларисы Богораз мы рассматривали фотоальбом о парижском Мае-68-го...»<sup>51</sup>. Не можем ли мы в этом контексте предположить, что академические *тексты* советских ученых на фоне европейских академических рефлексий, разногласий и несогласий по поводу революционного действия (продолжающихся в острой форме и сегодня) и были практическими революционными *действиями*, более массовыми и потому политически эффективными («служили примером для других»), чем действия диссидентов, то есть профессиональных революционеров в этот период? И действительно, существовал ли хоть один советский интеллигент в это историческое время, который не считал бы, например, Аверинцева (или Лосева, Лотмана, Бахтина и т.д. и т.п.) не просто 1) теоретиками, но и 2) подпольными практиками революционного действия, направленного не просто на академическое совершенствование знания, но на радикальную смену политического режима? Именно этой цели смены режима в «оттепельном» и позднесоветском интеллигентском политическом воображаемом служили и теория смеховой культуры Бахтина как способ подрыва официальной культуры (экспортированная позже в качестве марксистской политической теории Кристевой во Францию и далее, а в качестве практического руководства по революционному действию – в Украину во время «оранжевой революции»<sup>52</sup>); и раннехристианский византийский гуманизм Аверинцева, почти по-кожевски стимулирующий солидарность с «рабами» (ранним христианством как религией страдающего «восчувствованного тела», то есть религией угнетенных) и ненависть к «господам» (формально-чувственным гражданам античного полиса); и противоположная Аверинцеву лосевская ставка как раз на гражданское античное чувство собственного достоинства, поруганное в СССР тоталитаризмом, но тем

не менее дающее шанс политического сопротивления в условиях тоталитаризма на примере собственной достойной, одновременно отсылающей и к античному, и к православному достоинству жизни (что и привлекало к А.Ф. Лосеву талантливую советскую не только академическую интеллигенцию); и борьба с традиционными и жестокими в своей непосредственности бинарными манихейскими оппозициями русской культуры Лотмана, противопоставляющего тоталитарной традиции индивидуальное действие экзистенциального выбора (Карамзин, декабристы, Пушкин и т.п.)... В то время как информацией о действиях той немногочисленной «кучки отщепенцев», как писала о диссидентах советская пресса, владели немногие.

В контексте проблемы соотношения коллективного и индивидуального в этот исторический период поражает свидетельство Натальи Горбаневской, что участники акции не только не договаривались о ней как о коллективном действии, но и не знали, кто еще, кроме каждого из них, принявшего индивидуальное экзистенциальное решение (по свидетельству Н. Горбаневской, «Лара сказала мне главное: Красная площадь, ровно в двенадцать, лицом к историческому музею»<sup>53</sup>), выйдет на Лобное место! И хотя, если даже принять свидетельство Нины Воронель, что «мать русской революции» Лариса Богораз все-таки осуществляла стратегию политического отбора тех, кто войдет в историю/выйдет на Лобное место, а кто – нет<sup>54</sup>, однако неожиданным для ранее известных теорий революционного действия все равно остается факт индивидуального экзистенциального политического выбора и индивидуальности протеста как внутреннего опыта при наличии формальной коллективности (сравним, например, эту формальную советскую коллективность с новой неформальной, проявившейся недавно в феномене «цветных революций» в бывшем СССР). По свидетельству Н. Горбаневской, «но мы себя не “считали” – не считали, сколько нас будет, и даже в случае такого действия, оказавшегося коллективным, как демонстрация на Красной площади, решали каждый за себя. И каждый был готов выразить свой протест в одиночку»<sup>55</sup>.

Показательной здесь мне кажется не только история Полдня 1968 года, но и другая история политического сопротивления – а именно, история литературного альманаха *Метрополь* 1979 года, которая также, на мой взгляд, наглядно свидетельствует о кардинальном нарушении традиционной логики революционного действия по критерию коллективное/индивидуальное – хотя бы потому, что эта история в принципе не может быть маркирована в традиционных для любых дискурсов сопротивления терминах предательства (предполагающего хотя бы минимальное наличие коллективной связности), несмотря на попытки именно так маркировать эту историю, например, Виктором Ерофеевым в его автобиографическом сказании о сталинизме и временах «оттепели» в книге *Хороший Сталин* (2004). С одной стороны, факт предательства по видимости налицо – в результате политических преследований самые молодые участники

*Метрополя* Виктор Ерофеев и Евгений Попов при исключении их из Союза советских писателей не получили поддержки у остальных участников политического коллективного действия (кроме солидарного действия Семена Липкина и Инны Лиснянской, в знак солидарности с молодыми вышедшими из Союза писателей)<sup>56</sup>. С другой стороны, все участники данной протестной истории сознательно были направлены против навязываемой государством «принудительной коллективности», достоинством актуального политического действия полагая именно акт политической индивидуализации.

В результате возможно утверждать – вопреки современным западным теориям революций, настойчиво вводящим в теорию демократии понятие популизма (Лаклау и Муфф, Негри и Хардт и др.), – что именно антиколлективизм (и, как свидетельствует книга Натальи Горбаневской, радикальный антипопулизм с его подчеркнутыми иерархиями «мы» («интеллигенция») – «они» («народ»)<sup>57</sup>) был понимаем самими участниками протестных акций в бывшем СССР как наиболее радикальный политический протест, направленный против навязываемой государством коллективности, в терминах которой лишь и применима так называемая логика предательства (как логика нарушения коллективной корпоративности). Другими словами, в терминах политической логики индивидуализма и индивидуальной свободы, которая лежала в основе советских актов политического сопротивления и практических ответов на знаменитый теоретический вопрос «Что делать?», можно, очевидно, утверждать, что коллективной логики политического сопротивления, то есть «аффекта коллективности», по выражению Э. Лаклау<sup>58</sup>, в бывшем СССР просто не существовало. (См., например, фрагмент допроса Ларисы Богораз:

*«Судья:* Кто был вместе с вами на Красной площади?

*Богораз:* Я отказываюсь отвечать на вопросы, касающиеся других подсудимых. Я отвечаю только за себя.

*Судья:* Известно ли было вам, что придут другие люди?

*Богораз:* Нет, не было известно. Я для себя заранее решила, что пойду. Мне даже 25-го не было известно, придут ли другие»<sup>59</sup>.) Коллективизм как актуальная и эффективная политическая логика и практика возникает, очевидно, только в постсоветский период – в коллективных практиках антиглобализма, национал-большевизма, нового феминизма, нового национализма, нового марксизма и т.д. и т.п.

Осмысляя парадоксы феномена коллективизма в советских и постсоветских условиях, можно вспомнить и о политических парадоксах советского национализма, осуществляющего, возможно, наиболее последовательные стратегии политического сопротивления советскому тоталитарному режиму. О том, например, неожиданном факте, что советский популистский этнический национализм был репрезентирован парадоксально – как аристократизм: не будем забывать про аристократизм Берии и его жены или тех, кого советская власть маркирова-

ла, например, «украинскими националистами» или «крымскотатарскими предателями» советского народа и кто на самом деле были теми, кого в терминах западной политической теории называют органическими интеллектуалами, а в терминах постсоветских теорий деколонизации – «цветом нации». Эффективность политического использования данной антисоветской стратегии состоит в том, что аристократизм в этих случаях определяется не эссенциалистской идеей «крови и почвы», но антиэссенциалистски, то есть социально сконструированной политической оппозицией понятию «народ». Пожалуй, только у мажорного исключенного из Союза советских писателей Виктора Ерофеева не было никакой возможности ссылок на аристократизм: потому что не предавшие, любящие, светские, европейски образованные и прожившие большую часть жизни не в СССР, а в Европе папа и мама были все-таки крестьянского происхождения...

История Полдня 1968 года как опыта демонстрации («Я думала, что делать? Демонстрация представлялась мне единственным осмысленным актом – единственно по-настоящему *демонстративным* (курсив автора)», – пишет Н. Горбаневская<sup>60</sup>) и опыта деклараций (при этом не только в процессе суда, но и в политических стратегиях личной жизни и личных высказываний) является, на мой взгляд, показательной антиколлективистской историей еще и потому, что хотя ее участники имели общее пустое означающее (ответственность за страну и ее будущее<sup>61</sup>, в частности – за либеральную демократию, «за вашу и нашу свободу»), однако преобладающим, как уже было сказано, был политический опыт партикулярного экзистенциального поведения как уникально свободного и потому неповторимого, которому соответствует единичное и неповторимое высказывание о свободе и демократии, построенное по схеме «Я (например, свобода) *говорю* (то-то и то-то)»: например, формально коллективное «за вашу и нашу свободу!».

### Еще раз про язык

И вот здесь я хотела бы вернуться к вопросу о той другой теоретической позиции, на которой, как я могу только осмелиться предположить, находилась в этот годами длящийся с 2003 года момент выбора Анна Альчук. И связана она с тем важным для всего творчества Анны Альчук вопросом о языке, что видно из ее вопроса Валерию Подороге из уже упомянутого интервью: «Судя по твоей увлеченности русской литературой, истоки твоей философии надо искать в литературе?»<sup>62</sup>. И хотя Валерий Подорога не соглашается и говорит о своих философских методах («Кажется, что я полностью погрузился в литературный проект, но это не так. Дело не в литературе, а в том, могу ли я использовать потом наработанные методы»), Анна Альчук продолжает настойчиво спрашивать о языке: «Я смотрела твою последнюю книгу “Мимесис”, и мне показалось, что для

тебя очень большую роль играл язык, ритм письма. Ты пишешь о “фонетической игре, звуковых всплесках и вибрациях” текста. Ты строишь свои тексты скорее в соответствии с законами поэзии, нежели в соответствии с философскими концепциями. Так ли это?». И здесь – пожалуй, одна из немногих или даже, возможно, только она одна – Анна Альчук получает прямой ответ от В.А. Подороги: «Мы же не владеем абсолютным высказыванием, верно? А если мы им не владеем, тогда убедительность возникает благодаря внутренней форме». И здесь столь же по-прежнему неожиданно прямо В.А. Подорога говорит про то, что волнует в ее вопросах и в ее новой теоретической позиции Анну Альчук – про язык: «Что значит быть убедительными? Это значит развивать мысль, которая должна развертываться не только логически, но и ритмически. Язык как бы компенсирует отсутствие у тебя времени на развертывание всех аргументов»<sup>63</sup>.

И здесь, коль уж прямо в отношении языка (философии) сформулировано, что «язык как бы компенсирует отсутствие у тебя времени на развертывание всех аргументов», у Анны Альчук в ее беседе с Валерием Подорогой возникает другой, столь значимый, как я могу только осмелиться предположить, в этот послесудебный момент ее жизни вопрос об утопии, всегда тесно связанной в том числе и с дискурсом языка как с дискурсом не только «особого искусства слов», но и ритма, то есть с дискурсом поэзии (о языке, про который как язык авангарда, левого искусства, или «ком-футов» Игорь Чубаров, напомню, прямо сформулировал, что он существует для того, чтобы «не предать утопию»).

Однако Анна Альчук задает этот вопрос в других, более близких философии Валерия Подороги терминах, а именно – в терминах категории опыта<sup>64</sup>: «Ты преподаешь философию с 1985 года. Можно ли говорить о школе Подороги?». Формально В.А. Подорога отвечает на этот вопрос так: «За эти двадцать с лишним лет, конечно, многие слушали мои лекции. Человек семь у меня защитилось. Человек 15-20 близко сотрудничали со мной. Еще есть достаточно обширный круг друзей, коллег, с которыми мы общаемся, но вот сказать, что я являюсь чьим-то учителем или создателем школы...», но за этим формальным ответом стоит и принципиально неформальный и широко известный тезис философии опыта В.А. Подороги, в данном интервью сформулированный так: «Опыт философии непередаем».

Тезис о непередаваемости опыта, о его уникальности – это тоже, конечно, вопрос об утопии. К этой характеристике структуры опыта как уникальной (и поэтому утопической) я вернусь несколько позже, сейчас же хотела бы только заметить, что формулировки В.А. Подороги в данном интервью отвечают и на другие только по видимости простые вопросы Анны Альчук, к которым, как я могу только осмелиться предположить, она не могла быть равнодушной в этот послесудебный период своей жизни. Так, когда она пытается, несмотря на полученный выше ответ, все-таки констатировать: «тем не менее в коллективном сознании фигурирует “школа Подороги”...», – она неявно спрашивает не только о



той структуре поэтического как коллективного, о которой говорит Игорь Чубаров (утопического коллективного), но, как я могу только осмелиться предположить, и – в этот послесудебный период – о возможностях структур солидарности как о возможностях «признания другого как существа в боли» (в терминах А. Норваль). В отличие от И. Чубарова, В.А. Подорога не оставляет такой надежды – конечно, не для Анны Альчук или кого-либо другого, но прежде всего, конечно, для себя: «Вообще, когда кто-то называет себя учителем, это накладывает на него сразу невероятные обязательства. Если же кто-то кого-то называет учеником, эти обязательства падают на ученика. Поэтому я предпочитаю не говорить об учительстве и учениках».

И если здесь вернуться к вопросу об утопии – в том числе и об утопии уникального опыта среди прочих – то экзистенциально пережитая и осознанная теоретическая позиция Анны Альчук в этот период, как я осмеливаюсь только предположить, и состояла в том, что именно от утопии Анна Альчук, *буквально ударившись* об один из ее вариантов (конкретно – постсоветский вариант государственного религиозного дискурса) собственной жизнью и жизнями близких в длительно длящемся болевом моменте нескольких не ими выбранных лет повседневной жизни всех участников и заложников этого момента, как я осмеливаюсь только предположить, всеми силами старалась тогда уйти.

В том числе и от утопии поэзии в том варианте субъективной поэтической позиции, которую авангард как художественное течение предлагает одновременно удерживать пишущему субъекту – и 1) «чистого искусства», и 2) «революционного искусства» (априорно обрекая его на «трагедию» и «гибель»), как об этом пишет Игорь Чубаров в уже упомянутой статье: «Ибо ни для кого не было секретом, что между футуристической утопией и ее возможным осуществлением залегает смерть, в том числе и “смерть искусства”... реальная жертвенность художников (самоубийство Маяковского, убийство Третьякова, “жизнь” Платонова)...»<sup>65</sup>). Когда, по выражению Рансьера, «слово как раз и предполагает тождество между поэтическим изобретением и политической субверсией»<sup>66</sup>, что, по выражению И. Чубарова, только и позволяет «художникам одновременно оставаться и в поле искусства, и на сцене политической борьбы»<sup>67</sup>.

Вот и мой ответ на вопрос о том, кто и как заставил сегодня Анну Альчук, сознательно, насколько я могу только осмелиться предположить, никогда не стремящуюся соединять понятие поэтического с понятием политического так, как это происходит в традиционном дискурсе авангарда, сознательно, насколько я могу только осмелиться предположить, отдавая предпочтение внутри как этого дискурса, так и остальных, в которых была актуально задействована, сознательно выбранной дистанцированной позиции деконструкции (и позволяющей, как я предположила выше, принципиально никогда не находиться в рамках бинарного дискурса «борьбы», но и, как я хочу добавить сейчас, принципиально не находиться и в рамках бинарного дискурса «защиты», деконструируя своей

теоретической позицией, художественной практикой и практикой жизни любые бинарные оппозиции), все же соединить их в опыте следственной, судебной и послесудебной жизни (приведшей к смерти)? Ответ: ситуация перманентной революции, которую никак одновременно «не могут» и «не хотят» изжить российские политические режимы и их активные и верные в смысле А. Бадью заложники, которым, по свидетельству И. Чубарова, «открывается неисчерпаемый по сути ресурс искусства, работающего отчасти в утопическом режиме, отчасти в режиме трагедии»<sup>68</sup> – еще более активные, чем сами политические режимы. В отличие от апористичной структуры демократии как структуры *to come* в трактовке Деррида, для которого демократия означает не то логически банальное, что а) демократии не существует, или что б) она никогда не наступит, но, по словам А. Норваль, «неразрешимость между двумя позициями»<sup>69</sup>, первая из которых предполагает в структуре демократии какие-то описательные и априорно на дискурсивном уровне существующие качества (например, обещание (психоаналитическое *promise*), совершенство, историчность, и т.п.), в то время как вторая призывает к действию (например, – выиграть, победить и т.п.<sup>70</sup>), ситуация перманентной революции оперирует только одной, а именно второй ипостасью структуры демократии – уже не просто обещанием, а требованием, призывом к «действию и включенности» (психоаналитическое *call*, антигоновское *claim* или популистское *demand*).

Давно стало трюизмом, что неолиберальный дискурс (предположительно) терапевтичен только для включенных в него. Однако не стоит забывать и о том, что практики исключения внутри и из левых дискурсов столь же телесно болезненны в жестокоем балансе действия сил жизни и смерти – вспомним жестокость исключения не только Негри из итальянского левого дискурса<sup>71</sup>, (куда он вернулся после четырнадцати лет парижской ссылки и общего двадцатилетнего отсутствия с помощью американца Хардта и уже транснациональных/интернациональных знаменитых левых бестселлеров *Империя* и *Множество*<sup>72</sup>, однако пережив при этом много лет реальной бездомности, фактически – бесгосударственности и развод с женой, хотя и сумев на основе этих опытов боли сделать категорию «радости» одной из основных своих философских категорий<sup>73</sup>), но и знаменитую смертельную жестокость исключения из левого дискурса Ленина.

## Смерть сегодня

Но левая мечта о перманентной революции в современном мире давно, по замечанию Дж. Батлер, сменилась реальным политическим состоянием перманентной войны. И хотя в вышеназванных современных интернациональных/транснациональных обсуждениях авангарда (здесь я позволю себе указать на еще одну книгу, где также обсуждается данная проблематика – *Большой проект*

для России (2005)<sup>74</sup>, к изложенным в которой тезисам я вернусь несколько позже) И. Чубаров, например, напоминает об «имманентной политической природе самого искусства как реально телесного опыта насилия, труда и эксплуатации, которому так или иначе причастен художник, и от которого он желает посредством своего искусства отрешиться, соответственно изменяя окружающий мир»<sup>75</sup>, а Д. Виленский постулирует тезис об авангарде как *контр-власти* (выделено мной. – И.Ж.) («каждый раз авангард, как движение, возникал как сочетание разных формальных приемов, “выясняющих в открытом соревновании” (см. Маяковский о ЛЕФе), кто наиболее точно в данный исторический момент способен на отображение революционности в искусстве. Таким образом, мы предлагаем вернуться к обсуждению родовых черт авангарда через прочтение возможностей его складывающейся композиции. Подобная операция предлагает поиск политического потенциала искусства НЕ в пределах автономии эстетического опыта, но через его связь с концепцией автономии искусства, как политического проекта контр-власти»<sup>76</sup>), Ж. Рансьер, настаивая в рамках логики диссенсуса все-таки на том, что «поэтическая субверсия всегда отсылает к определенному консенсуальному типу языка. А такая консенсуальная практика очень быстро меняется»<sup>77</sup>, напоминает о процессах интеграции и авангарда как художественного языка и практики в культурную индустрию на западе. Здесь логика Ж. Рансьера совпадает, на мой взгляд, с логикой Дж. Батлер, неоднократно и разнообразно не устающей приводить постоянно обновляющиеся доказательства того, что субъект сопротивления является также субъектом власти. Именно поэтому, очевидно, Рансьер в его беседе с группой «Что делать?» предупреждает и о том, что «сегодня существует форма художественного активизма, требующая, чтобы художники осуществляли только интервенции, действовали непосредственно как политические активисты. Но в каком-то смысле это означает, что искусство остается в собственности художника, например, в форме его действия. Я бы сказал, что это некоторая форма ограничения, потому что когда вы говорите, что искусство – это только действие, что оно не должно быть видимым и рыночным, это означает, что для остальных этот эстетический опыт оказывается недоступен. Также я думаю, что весьма трудно определить художественную практику, исходя из простого отрицания рынка, хотя бы потому, что продать можно все. В 1970-х концептуалисты сказали: если вы не создаете объекты, рынок остается ни с чем, таким образом, это – политическая подрывная деятельность. Но мы же знаем, что случилось с концептуальным искусством. Они не продавали объекты, они продавали идеи! Это своего рода совершенствование капиталистической системы, а не разрыв с ней»<sup>78</sup>.

Михаил Рыклин в статье «Дети в горящем доме», помещенной в этом номере журнала, задает вопрос о цене позиции, которая стоит жизни (конкретному, близкому и родному) человеку – «для меня впервые остро встал вопрос о цене позиции, какой бы ценной в интеллектуальном плане эта позиция ни представ-

лялась. Может ли она стоять другому человеку (даже если он ее разделяет, но психически не выдерживает) жизни?». Дж. Батлер в своих недавних работах также задает вопрос о цене жизни («чья жизнь могут считаться сегодня жизнями, а чья – нет»), но не в контексте российской культуры/власти, а в более широком контексте западной культуры в рамках следующим образом определяемого ею концепта «западного»: по ее мнению, западная культура/власть базируется на категориальной легитимации принципа смерти в качестве базового – одним из кульминационных апологетов Сократа при этом Батлер называет самого, пожалуй, культового в современной западной парадигме культуры/власти философа Фридриха Ницше, для которого, по ее мнению, «жизнь непосредственно связана с разрушением и страданием»<sup>79</sup>.

И здесь, если мы вновь обратимся к вынесенным в качестве эпиграфа к данной статье словам А. Норваль о необходимости признания другого как «существа в боли» и способности отвечать на различное поведение по критериям боли, учитывая при этом лицевые выражения и жесты и не оскорбляя при этом субъекта «слепотой», то на той же странице, откуда выбраны слова для эпиграфа, мы найдем и рекомендацию – особую «*привязанность к словам*» (выделено мной. – И.Ж.)<sup>80</sup>, то есть стратегию выразительности, чем, собственно, и занимались традиционно дискурсы западной философии и поэзии (не говоря уже о российских, активно спровоцированных на эту стратегию выразительности именно Фридрихом Ницше: например, в известной формулировке В.А. Подороги «Перед нами все время встает проблема, жив ли Мамардашвили, и насколько он мертв. Потому что текст убивает, текст не нуждается в том, чтобы в нем кто-то жил»<sup>81</sup>). Стоит заметить при этом лишь три следующие особенности русских/российских дискурсов культуры/власти как сознательной политической ставки на «выразительность»:

1) модус смерти как категориально базовый для практик выразительности дискурса легитимируется как а) индивидуалистскими, подозрительно относящимися к левым дискурсам стратегиями (по словам В.А. Подороги, «фактически критика становится все более деструктивной и, может быть, даже более революционной. Но, в отличие от марксистской утопии, которая была тогда, когда марксисты знали, что будет потом, когда все будет отброшено, сейчас деструкция сама по себе является финальной сценой всего процесса критики... Возможно, что новейшие левые, новые “новые левые” являются как бы более агрессивным ответом на провал старых ожиданий»<sup>82</sup>), так и б) левыми практиками нового коллективизма (мы уже приводили суждение И. Чубарова о необходимой смерти/жертвенности революционного художника даже при том отмеченном им парадоксе, когда некому «принять этой жертвы»<sup>83</sup>);

2) возводя принцип выразительности («избытка», «остатка», «нехватки», но сюда подходят и другие психо (Лакан: «прибавочное наслаждение»)-марксистские (Маркс: «прибавочная стоимость») концепты), а не рациональ-

ности до культа неапроприруемого знаменитого феномена «русского безумия» (например, русского авангарда, русского концептуализма, русской философии и т.п.) как особого, в частности перманентно-революционного пути, сами активные сторонники данных дискурсивных практик фактически отвечают на запрос западных господствующих дискурсов культуры/власти, против которой они позиционируются как «контр-власть». Именно здесь я хотела бы обратиться к основной сюжетной коллизии той еще одной книги, также посвященной современным особенным/русским принципам выразительности, которую уже упоминала выше – книге *Большой проект для России*. Именно ее симптоматичным сюжетом является один и тот же серийно воспроизводимый сюжет: каждый раз на вопросы современных левых русских теоретиков и практиков современного левого русского искусства в их влечении сделать новый Большой проект и для России западные левые теоретики и практики искусства настоятельно рекомендуют им не покидать зону традиционного «русского безумия», а именно – конкретную зону русского авангарда, серийно рекомендуя не проявлять любые столь вожделенные русскими теоретиками и практиками современные формы «контр-власти»: «...людей в других странах интересует не только нынешнее состояние русского изобразительного искусства, но ваш уникальный вклад в мировой художественный процесс», – формулирует Джеромо Челант<sup>84</sup>; «Картина Бродского “Ленин в Смольном” – это что-то потрясающее», – формулирует Роберт Сторр<sup>85</sup>, или «как бы ни воспринимался здесь, в России, исход великого революционного эксперимента (имеется в виду русский авангард 20-х годов. – И.Ж.), на Западе еще есть люди, которые возлагают на него какие-то надежды»<sup>86</sup>, или еще более конкретно: «...важно подчеркнуть... влияние авангарда 20-х, 60-х годов, даже если в России и тот и другой многим уже порядком надоели. Это ваше достояние, и работа с ним привлечет гораздо больше широкой аудитории, чем что у вас есть сейчас»<sup>87</sup> и т.д. и т.п.;

3) совпадение стратегий выразительности «русского безумия» на уровне поиска а) новых культурных стратегий и на уровне поиска б) новых стратегий власти новых политических режимов, квинтэссенцией выразительности которых является не только уже давно обнажившийся выразительно-рельефный торс бывшего президента России В. Путина<sup>88</sup>, ставший, на мой взгляд, нодальной точкой новой политической мобилизации масс в стране (например, против различных «не-наших» или «не-местных», в том числе украинцев с их «Сумерками майдана»<sup>89</sup>), но и не отстающий по рельефу, а может, и более выразительный торс бывшего президента Украины Л. Кучмы, неожиданно для зрителей в моменте обнажения не уступивший по своей выразительности обнаженному же Путину (но в отличие от Путина, упустивший момент вовремя сделать данную точку обнажения/выразительности нодальной точкой политической мобилизации масс, что и привело, на мой взгляд, к новым стратегиям выразительности в стране – гетерогенному сочетанию израненного/жертвенного лица нового

президента Украины В. Ющенко и накачанного тела нового премьер-министра Ю. Тимошенко (которая 2 часа в день перед работой, по собственному признанию, проводит в тренажерном зале<sup>90</sup>; ср. с Мадонной, которая проводит в тренажерном зале ежедневно 3 часа), ставшему новой актуальной нодальной точкой новой политической мобилизации масс (в том числе и против России в сторону пустого означающего «европейской нации»)).

Однако тот развиваемый Дж. Батлер и обнаруженный еще М. Фуко парадокс, что безумие как феномен является традиционной обратной стороной дискурса традиционного западного рационализма, получившего, по мнению Батлера, кульминационное развитие в «теории агрессии и наказания Ницше»<sup>91</sup>, позволяет нам задать в контексте функционирования современных российских поэтических/политических режимов, в которых, как я могу только осмелиться предположить, против собственной воли обнаружила себя Анна Альчук, принципиальный для данной статьи вопрос о том, в чем же тогда состоит разница между «рациональным» западом и «безумным»/«нерациональным»/«избыточным» русским востоком (где поэт или поэтесса – добавим в этот скорбный список еще одно, на этот раз женское, имя: Марина Цветаева – гибнет по определению), если оба дискурса базированы на принципе смерти?

А. Норваль к своей вышеописанной характеристике нонконформизма добавляет еще одно понятие – «перфекционизм» (заимствованное у Стэнли Кавелла – как практики «само-трансформации» и даже «борьбы против конформизма» (что коннотирует с дерридаистской деконструкцией, по ее мнению)<sup>92</sup>. В то же время ее понятие «борьбы» принципиально отличается от понятия борьбы как антагонизма Э. Лаклау. Норваль критикует своего учителя за трактовку антагонизма в рамках традиционной бинарной дихотомии субъект-власть (априорно предполагающей, что субъект априорно находится в аффективном состоянии контр-власти), предлагая перевести современную политическую философию в измерение субъект-субъектных отношений, именно туда разместив и практики нонконформизма/перфекционизма как такого «несогласия», которое тем не менее балансирует в ситуации невозможного требования коммуникации как «признания другого как существа в боли». Такое невозможное балансирование коммуникации, по мнению Норваль, и должно – если уж мы не можем избавиться от абстракций – помочь хотя бы избавиться от утопий (от имени которых всегда громят своих «врагов», философски легитимируя тем самым принцип смерти, то есть «теорию агрессии и наказания»).

Батлер в этом смысле, напротив, прямо связывает традиционный западный культурный перфекционизм/безумие/рационализм с базовым для этого дискурса опытом смерти, анализируя, в частности, в книге *Отдавая отчет о себе* (2005) судьбу Георга из рассказа Кафки «Приговор», где перфекционистская акробатика Георга как «превосходного гимнаста» проявляет себя не в моменте жизни, а в моменте самоубийственной смерти<sup>93</sup>. Современные российские пер-

фекционистские, безумно-рациональные вплоть до гламурности политические режимы также подтверждают, на мой взгляд, относящиеся не к ним теоретическое предположение Дж. Батлер.

И вот здесь я хочу обратить внимание на те, на мой взгляд, уникальные теоретические политические стратегии и тактики, которые – при теоретической и политической артикуляции понятия «нонконформизм» в последние годы – сознательно на протяжении всей своей жизни использовала в российских политических режимах культуры/власти Анна Альчук. Я назвала бы их стратегиями и тактиками сознательного *не-перфекционизма*, и здесь – по их политическому потенциалу, противостоящему традиционно насильственному, рациональным, безумным, перфекционистским, соревновательным, индивидуалистским или коллективистским, но одинаково базированным на включении опыта смерти в качестве базового и с необходимостью бинарного опыту жизни – я не могу поставить сейчас рядом ни одно другое имя из всех других имен актуальной российской художественной или теоретической сцены. Именно невозможный в новых политических режимах культуры/власти не-перфекционизм Анны Альчук, с *легкостью* позволявший ей существовать во многих типах дискурса свободно и одновременно, то входя в них, то выходя из них добровольно, находясь в состоянии не-перфекционистского перехода, не оставаясь подолгу нигде (кроме *ближних*: например, 33 года брака с Михаилом Рыклиным или, как свидетельствует Наталия Каменецкая, «... Аня знала почти всех. До сих пор помню, как все радовались и выставке, и светлomu дню, и друг другу...»<sup>94</sup>), не смешивая при этом и те самые понятия «поэтического» и «политического» или «западного» и «незападного/российского», обрекающие на убивающую и убийственную традиционную русскую механику субъективности «больше чем», и был, на мой взгляд, политическим опытом *жизни*, не базированным на бинарном опыте смерти.

Оказалось при этом, что этот по видимости элементарный опыт не-перфекционистской жизни с другими как ближними, не базированный на традиционном для современной культуры опыте «бытия к смерти», и оказался для современных российских культурных и политических режимов тем непереносимым опытом политической свободы, без прерывания которого, как оказалось, они просто не могли продолжить свое по видимости победительное, обреченное на собственную гибель шествие.

- 
- 1 В том числе и внутри дискурса постсоветского феминизма, осмыслению чего посвящены и два текста Анны Альчук, публикуемые в этом номере журнала, а также тексты, опубликованные в предыдущих номерах «ГИ».
  - 2 «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”», *Что делать? Газета новой творческой платформы*, № 17: Дебаты об авангарде. [http://www.chtodelat.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=365&Itemid=179](http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&task=view&id=365&Itemid=179).

- 3 Валерий Подорога: «Меня называют подорожником». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*, <http://www.vz.ru/culture/2007/3/25/74192.html>.
- 4 «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 5 См., например, подборку текстов в *Русском журнале* в теме «Исчезновения, литература», [http://www.russ.ru/teksty/obzhivaetsya\\_vechnost\\_pamyati\\_anny\\_al\\_chuk](http://www.russ.ru/teksty/obzhivaetsya_vechnost_pamyati_anny_al_chuk).
- 6 Почти все, с кем я общалась в этот период, независимо от гендерной принадлежности предпочитали маркировать это событие не в политических, а как раз в личных терминах личных отношений с пострадавшими людьми; чаще всего – в терминах страха...
- 7 См.: РИА Новости, Ольга Семенова: «Между тем немецкие СМИ позиционировали пропавшую женщину как кремлевского критика и связывали ее исчезновение с политической подоплекой», <http://www.rian.ru/incidents/20080418/105423618.html>.
- 8 Хотя другой актуальный русский философ Валерий Подорога тоже, оказывается, критикует данную традицию (из интервью с Анной Альчук от 25 марта 2007 года: «Русские философы начинают видеть свою цель в воспитании народа в рамках громадной национальной задачи, поэтому их философия была националистической, религиозно сакрализующей предмет своей мысли».) Валерий Подорога: «Меня называют подорожником». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*.
- 9 Андрей Монастырский: «Попса – это вопрос доступности для скотоподобных масс». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*, <http://www.vz.ru/culture/2006/9/4/47715.html>.
- 10 Там же.
- 11 Михаил Рыклин: «Страна превратилась в желудок». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*, <http://www.vz.ru/culture/2006/7/24/42737.html>.
- 12 Там же.
- 13 Определение А. Скидана в беседе группы «Что делать?» с Ж. Рансьером, «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 14 *Что делать? Газета новой творческой платформы*, № 17: Дебаты об авангарде, [http://www.chtodelat.org/index.php?option=com\\_content&task=category&sectionid=17&id=177&Itemid=179](http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=17&id=177&Itemid=179).
- 15 См. статью Игоря Чубарова «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма», *Что делать? Газета новой творческой платформы*, №17: Дебаты об авангарде, [http://www.chtodelat.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=368&Itemid=179](http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&task=view&id=368&Itemid=179).



- 16 См. использование понятия «интернациональный» по отношению к авангарду Дмитрием Виленским: «Важно отметить, что язык авангарда всегда формировался как интернациональный. Новый интернационализм современного политического искусства радикально порывает с традиционными представлениями о народе, объединенном в нацию и обладающем “единым телом” и единым представительством. Вместо этого речь идет о формировании новой интернациональной общности (“множеств”). Появление современного множества основано на глобальном распространении сходных трудовых условия (пост-фордизм) – процесс, схожий с тем, как в предыдущую эпоху глобально формировалась идентичность индустриального рабочего. Именно современные “множества” оказались способными за короткое время выработать свой стиль жизни, основанный на общих ценностях. При всем разнообразии их близость основана на широко понимаемых принципах анти-капитализма, анти-иерархических поведенческих моделей и стремлении к отрицанию массовой потребительской культуры. В России “множества” еще только зарождаются и пока не способны заявить о себе, особенно на фоне идеологии национальной консолидации, но современное политическое искусство может соотноситься только с этими интернациональными субъектами и движениями, в которых они проявляют себя. Таким образом, искусство авангарда берет на себя ответственность (как самодисциплину) за демонстрацию возможностей их политизации». «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 17 Doctoral Programme in Ideology and Discourse Analysis.
- 18 Norval, Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- 19 Ibid., p. 175.
- 20 Ibid., p. 171.
- 21 Ibid., p. 174.
- 22 Ibid., p. 185.
- 23 Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма».
- 24 Там же.
- 25 См. специально посвященный этой теме выпуск издательства НЛЮ «Эти длинные 1970-е: советское общество в 1968-1982 годы» (*Неприкосновенный запас*, № 2 (052), 2007) и др. публикации последнего времени – Житомирская С.В. *Просто жизнь* (М.: РОССПЭН, 2006); *Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах*, отв. ред. Г.С. Батыгин (СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999) и др.

- 26 Тарасов Александр. «Возвращение на Лубянку: 1977-й», *Неприкосновенный запас*, № 2 (052), 2007, с. 221.
- 27 Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади* (М.: Новое издательство, 2007). По словам Натальи Горбаневской: «документальную книгу “Полдень” я составляла около года, закончила к 21 августа 1969-го – годовщине войск Варшавского договора в Чехословакии – и выпустила в самиздат», с. 11.
- 28 «Последнее слово Вадима Делоне», Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 211.
- 29 Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 322.
- 30 См.: «Утопия и диалектика. Беседовали: Валерий Подорога, Фредрик Джеймисон, Владимир Миронов, Елена Петровская, Олег Аронсон, Андрей Парамонов, Джонатан Флэтли, Питер Фитинг», *Синий диван*, вып. 9, под редакцией Елены Петровской (М.: Три квадрата», 2006), с. 66-67.
- 31 Выражение Миглены Николчиной – см. Миглена Николчина. «Запад как интеллектуальная утопия», *Гендерные исследования*, № 12, 2004, с. 8.
- 32 См.: «Утопия и диалектика. Беседовали: Валерий Подорога, Фредрик Джеймисон, Владимир Миронов, Елена Петровская, Олег Аронсон, Андрей Парамонов, Джонатан Флэтли, Питер Фитинг», с. 60.
- 33 Norval, Aletta J. «Social Ambiguity and the Crisis of Apartheid», in Ernesto Laclau ed., *The Making of Political Identities* (London: Verso, 1994), p. 123-124, 132.
- 34 См. Кочкина Елена. «Систематизированные наброски “Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий”», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 106.
- 35 «По десятилетнему опыту работы с Госдумой и другими структурами я и мои коллеги по МЦГИ знаем, что деятельность эта фрустрирующая, но работать все равно надо» – см.: Ольга Воронина, «“Английский рецепт” для российских гендерных исследований», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 177.
- 36 Козлов Алексей. «Интервью», *Бульвар Гордона*, май, 2008, № 18 (158), с. 8.
- 37 Каменецкая Наталия. «Существует ли постсоветский феминизм?», *Гендерные исследования*, № 16, 2007, с. 26.
- 38 «Позволю упомянуть, что советские СМИ в конце 80-х годов 20 века присвоили Ольге Ворониной символ “идеолога советского феминизма”» – см. Кочкина Елена.

- «Систематизированные наброски “Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий”», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 125.
- 39 «Мой двадцатипятилетний опыт работы на нескольких гендерных полях – теория и методология, экспертиза, образование, политическое консультирование, просвещение – систематически ввергает меня в стрессы и депрессию» – см.: Ольга Воронина. «“Английский рецепт” для российских гендерных исследований», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 178.
- 40 *Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union*, in Tatyana Mamonova ed. (Boston: Beacon Press, 1984); Mamonova, Tatyana. *Russian Women's Studies: Essays on Sexism in Soviet Culture* (New York: Pergamon Press and Teacher's College Press, 1989); Mamonova, Tatyana. *Women's Glasnost vs Naglost: Stopping Russian Backlash* (Westport, CT: Greenwood Press, 1993) и др.
- 41 Здравомыслова Елена. «Коллективная биография современных российских феминисток», *Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период* (СПб.: Центр независимых социальных исследований, 1996), с. 33-60.
- 42 Чуйкина Софья. «Участие женщин в диссидентском движении (1956-1986). Случай Ленинграда», *Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период*, с. 61-81.
- 43 Там же, с. 80.
- 44 Об антиномиях понятия опыта в этот период см. Жеребкина Ирина. «Тоталитарный феминизм», *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 222-223. («...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»).
- 45 Ревекка Фрумкина в статье «Снизу вверх и сверху вниз. Научная среда и власть в 1970-е» (*Неприкосновенный запас*, № 2 (052), 2007, с. 191-200), например, буквально связывает такие мыслительные стратегии с не очень долгими годами жизни («Один мой добрый знакомый и отчасти коллега в 1970-е... приложил немалые усилия, чтобы, будучи “выездным”, остаться беспартийным, и почему-то верил в то, что можно стать академиком и при этом остаться независимым от системы в целом. Академиком он стал – но я уверена, что такая жизненная стратегия сильно сократила ему жизнь» – с. 196-197), обосновывая политическую эффективность в этот период практики «пребывания “в углу”» (там же, с. 196). Но я в данном случае имею в виду оперирование категориями жизни и смерти не в терминах логики необходимости выживания как более эффективной политики сопротивления системе, но как мета-

физический жест впервые возникшего/позволенного промысливания опыта смерти как опыта субъективности в этот исторический период: ведь только осмысление феномена смерти делает возможным возникновение проблемы субъективности не только в истории мышления (Кьеркегор, Ницше), но и в новых по сравнению со сталинизмом «оттепельном» и позднесоветском политических режимах.

- 46 Фрумкина Ревека. «Снизу вверх и сверху вниз. Научная среда и власть в 1970-е», *Неприкосновенный запас*, № 2 (052), 2007, с. 199.
- 47 Там же.
- 48 В Харькове, например, такие домашние посиделки происходили в доме у Бориса Чичибабина, по свидетельству Генриха Алтуняна в книге *Цена свободы: воспоминания диссидента* (Х.: Фолио, 2000). Р. Фрумкина приводит примеры деятельности других академических подрывных «из угла» политических действий как «работы в невозможных условиях» и «повседневных положительных усилий» – математика и философа Юрия Анатольевича Шрейдера, палеоботаника Сергея Викторовича Мейена, филолога Альберта Викторовича Карельского, редактора и издателя Григория Андреевича Зеленко, социолога Геннадия Семеновича Батыгина и многих других.
- 49 Н. Горбаневская свидетельствует, что «Татьяна Баева была восьмым участником демонстрации... я предпочла не останавливать на этом внимание потенциальных читателей из органов: Таня жила в СССР, и незачем было лишний раз напоминать об ее поступке» – см.: с. 320.
- 50 Н. Горбаневская свидетельствует: «По-чешки “Полдень” не вышел и до сих пор, хотя уже в 1990 году был переведен и издательство “Лидове новины” объявило о скором выходе книги. Зато в 2006 году вышел наконец польский перевод, который делался еще в подполье... В Чехословакии (тогда еще не разделенной) у издательства, по-моему, просто пропал интерес» – см.: Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади* (М.: Новое издательство, 2007), с. 14.
- 51 Там же, с. 322.
- 52 Брицина О., Головаха І. «Карнавал Революції», [http://krytyka.kiev.ua/articles/s6\\_3\\_2005.html](http://krytyka.kiev.ua/articles/s6_3_2005.html).  
«Искусство. Революция. Контрреволюция» Стенограмма Круглого стола (Москва, Информационно-исследовательский центр «Панорама» совместно с Крымским клубом, 26 января 2005 г., <http://www.scilla.ru/works/uprdem/krstukt.html>).
- 53 Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 9.

- 54 См. книгу: Воронель Нина. *Без прикрас. Воспоминания* (Москва: Захаров, 2003). Сама Н. Горбаневская пишет в стихах из книги «Последние стихи того века» (2001): «А на тридцать третьем году/ я попала, но не в беду,/ а в историю...» – см.: Наталья Горбаневская. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 327.
- 55 Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 8.
- 56 Как бы в подтверждение тех особенностей ловушек предательства, которые исследует повлиявший на неомарксистскую политическую деятельность в 1970-е Александра Тарасова, лидера «Неокоммунистической партии Советского Союза», Ж.-П. Сартр, А. Тарасов пишет про свой допрос: «Только одному человеку я дал “экстремистскую” характеристику, написав, что он “более других был подвержен влиянию идей анархизма и троцкизма”, – это был Духанов. Но я знал, что у Игоря на момент взрыва было железное алиби – он (так же, как и я) находился в больнице (только психиатрической), и потому что КГБ где на него сядет – там и слезет. И действительно, Игоря не тронули...» – см.: Александр Тарасов, «Возвращение на Лубянку: 1977-й», с. 217.
- 57 См., например: с. 85 («посмотрите, какие морды подобрали»), с. 88 («собравшиеся здесь “товарищи”»), с. 103 («Мужчина портфелем нанес мне несколько ударов, в том числе по голове. Возможно, удары наносила и женщина. Раздался треск, и, оглянувшись, слева от себя я увидел окровавленное лицо Файнберга – у него были выбиты зубы. На нас бросились сначала 5 или 6 человек, потом их стало больше. Женщина с сумкой кричала все время в сторону, явно собирая толпу. Эти люди кричали: “Хулиганы, тунеядцы, антисоветчики!”») в: Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*.
- 58 Цит. по: Norval, Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 143.
- 59 Горбаневская Наталья. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 97.
- 60 Там же, с. 9.
- 61 «Сама демонстрация как акт протеста и участие в ней каждого из нас были основаны на индивидуальном нравственном порыве, на чувстве личной ответственности – не побоюсь громкого слова – за историю. За историю нашей страны» – см.: Наталья Горбаневская. *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади*, с. 321.

- 62 Валерий Подорога: «Меня называют подорожником». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*.
- 63 Все цитаты приводятся из: Валерий Подорога: «Меня называют подорожником». Интервью Анны Альчук. *Взгляд. Деловая газета*.
- 64 В данном интервью, например, В.А. Подорога говорит о «ценности опыта» и о том, что «философия – это наука об опыте...».
- 65 Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма».
- 66 «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 67 Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма».
- 68 Там же.
- 69 Norval, Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 145.
- 70 Ibid., p. 146.
- 71 которое он, по его словам, переживал более болезненно, чем практики либерального государственного исключения (тюремные заключения в 1979 и в 1997 гг. и пр.) – см.: *Negri on Negri. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle* (New York and London: Routledge, 2004), p. 43-44.
- 72 По свидетельству Дмитрия Виленского, «новую волну политического искусства можно начать отсчитывать от Документы X (1997 год) и хронологически она совпадает с появлением на политическом горизонте “движения движений” (или же “множеств” в терминологии Тони Негри, заявленной в программной книге “Империя”, 2000), которое в Сиетле (1999) впервые продемонстрировало свой протестный потенциал. Эта ситуация получила развитие в разнообразии культурных проектов, чье критическое отношение к процессам капиталистической глобализации и акцент на принципах самоорганизации, самиздата и эксперимента по созданию новых форм коллективности и спровоцировало возвращение “политического”» – см.: «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 73 Поэтому даже в условиях ссылки в Париже его политическим жестом «радости» и жизнеутверждения стал акт рождения дочери в 1984 году, а после возвращения в Италию и нового ареста он снова жизнеутверждающе становится отцом – см.: *Negri on Negri. Antonio Negri with Anne Dufourmantelle* (New York and London: Routledge, 2004), p. 39-40.

- 74 *Большой проект для России. Материалы симпозиума 30.01.03.-01.02.03.* (М.: Художественный журнал, 2005).
- 75 Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма».
- 76 «Взрывы непредсказуемы. Жак Рансьер/Группа “Что делать?”».
- 77 Там же.
- 78 Там же.
- 79 Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 31.
- 80 Norval, Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 170.
- 81 Подорога Валерий. «Начало в пространстве мысли: Мераб Константинович Мармардашвили и Марсель Пруст», *Ежегодник лаборатории постклассических исследований Института философии РАН* (М.: Ad Marginem, 1994), с. 187-188.
- 82 См.: «Утопия и диалектика. Беседовали: Валерий Подорога, Фредрик Джеймисон, Владимир Миронов, Елена Петровская, Олег Аронсон, Андрей Парамонов, Джонатан Флэтли, Питер Фитинг», *Синий диван*, вып. 9, под редакцией Елены Петровской, с. 57-58.
- 83 Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма».
- 84 См.: *Большой проект для России. Материалы симпозиума 30.01.03.-01.02.03.* (М.: Художественный журнал, 2005), с. 30.
- 85 См.: там же, с. 39.
- 86 См.: там же, с. 41.
- 87 См.: там же, с. 42.
- 88 На что специальное внимание обращает Елена Петровская в статье «Ничего личного», *Русский журнал*, [http://www.russ.ru/teksty/nichego\\_lichnogo](http://www.russ.ru/teksty/nichego_lichnogo), хотя и в другом аспекте – не столько как на государственную политическую практику выразительности, сколько как на государственную политическую практику «незаменимости».
- 89 *Русский журнал*, [http://www.russ.ru/temy/sumerki\\_majdana](http://www.russ.ru/temy/sumerki_majdana).
- 90 См.: <http://www.rususa.com/news/news.asp-nid-15665-catid-8>.

- 91 Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*, p. 33.
- 92 Norval, Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 148.
- 93 Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*, p. 46-49.
- 94 сравним здесь с противоположным неолиберальным, пародируемым Жижекком – «*Love thy neighbour? No, thanks!*», in Zizek Slavoj. *The Plague of Fantasies* (L.-N.Y.: Verso, 1997), p. 45-85.