

## *Ещё не время подводить итоги?*

### *Гамлетовский вопрос в постсоветском феминизме первой четверти XXI века*

*Ирина Жеребкина*

*1959 г.р., профессор Харьковского национального  
университета им. В.Н.Каразина, директор Харьковского  
центра гендерных исследований, главный редактор журнала  
«Гендерные исследования» (Харьков, Украина)*

Если по традиции продолжать связывать происхождение советской феминистской теории и практики с выделением концепта женской субъективности в том смысле, в котором это сделала когда-то Симона де Бовуар (в терминах онтологии индивидуального, в трактовке Джудит Батлер понятого как перверсивное), то в таком контексте можно утверждать, что феминизм в СССР возникает в среде сталинского истеблишмента (Надежда и Светлана Аллилуевы, Полина Жемчужина и др.) как практики индивидуализации/экзистенциализации женских советских сингулярностей по западному образцу.<sup>1</sup> Однако впервые открыто назвавший себя феминизмом советский феминизм, который на основе данного самоименования и можно, очевидно, назвать *феминизмом первой волны в СССР* – высланные в 1980 году легендарные издательницы первого советского феминистского альманаха «Мария» Татьяна Горичева, Наталия Малаховская, Татьяна Мамонова и Юлия Вознесенская – на мой взгляд, имеет другую онтологию происхождения и обязан в этом смысле «воздуху культуры», по выражению Ильи Кабакова,<sup>2</sup> советских 60-х и далее.<sup>3</sup> Другими словами, на мой взгляд, отличие феминизма первой волны в СССР от советского номенклатурного феминизма эпохи сталинизма состоит в том, что высланные из СССР легендарные советские феминистки совершили «онтологическую революцию» в трактовке субъективности в целом и женской в частности. В чем же состоял этот «воздух культуры» и связанный с ним онтологический поворот?

Хотя первые советские феминистки имели теоретическое представление о западной философии феминизма (в первую очередь философ Татьяна

Горичева), тем не менее, можно заметить, что в собственном *жизнестроительстве*<sup>4</sup> как принципиально *артистическом*<sup>5</sup> нематериальном производстве «воздуха культуры» они опирались на концепцию онтологии, не свойственную мейнстриму западного либерального феминизма – онтологию женских субъективностей как множеств, а не на онтологию женского как индивидуального. «Эта никому не принадлежащая речь, похожая на бред, речь, не столько разделяющая, сколько объединяющая говорящих, и есть неделимое «сверх-тело», частью которого постепенно становится каждый, окончательно утрачивая «нормальный», а значит индивидуализированный, способ выражения», как несколько по другому поводу, но в отношении того же времени пишет Елена Петровская.<sup>6</sup> «Дорогой мой!/ Не скучно ли Вам одному на вершине...?», – иронически дистанцируется от установок онтологии индивидуального одна из самых знаменитых феминисток первой волны в СССР Юлия Вознесенская в стихах к Виктору Ширали.<sup>7</sup> В то время как американский философ Фредрик Джеймисон исследовал в данный исторический период «позднюю стадию капитализма», феминистки первой волны в СССР исследовали советский патриархат, а не неизвестный тогда жителям СССР капитализм. Более того, даже критика советского патриархата была обусловлена у них, на мой взгляд, отнюдь не чувством ненависти (к «невыносимому» советскому настоящему), побуждающему мыслить социальное в терминах антагонистической оппозиции мы/они, а любовью – к лучшему, неантагонистическому будущему. Ведь любовь в логике позднесоветского жизнестроительства мыслится как отношение вне онтологии индивидуального и антагонистической оппозиции. По словам Владислава Софронова-Антони, «влюбившись, мы хотя бы на время оказываемся в каком-то совсем другом мире. Мире без вражды, без диктата. Мире, основанном на трепетной и искренней заботе о другом, на равноправном сотрудничестве, на уважении к личности другого, мире, основанном на добре, свободе, красоте. Конечно, все эти слова звучат дико наивно и сентиментально. Но, повторюсь, разве любой, кто был влюблен хотя бы полчаса в жизни, не согласится, что эти слова описывают состояние любви?»<sup>8</sup>

И, действительно, советские феминистки первой волны активно экспериментировали с преодолением логики бинарных оппозиций в целом и оппозиции мы/они в частности. Отсюда и приоритет принципа артистизма, или, как его определяет Михаил Рыклин, «поэтизации» – «как еще одна попытка мыслить за пределами мышления... Поэтизации в результате подвергаются наиболее прозаические означающие, создается новая поэтика присутствия».<sup>9</sup>

Сегодня, очевидно, мы можем говорить уже о феминизме третьей, четвертой и даже пятой волны в бывшем СССР.<sup>10</sup> *Вторая волна* феминизма в СССР, возникшая по заказу либерализующейся советской власти («госзаказа Совмина СССР»),<sup>11</sup> отвергла, стремясь к достижению статуса академической дисциплинарности, женские жизнетворческие эксперименты первой волны. Представительницы второй волны феминизма, сплотившиеся в институции, учрежденные по типу западных women's studies programs (Московский центр гендерных исследований, Санкт-Петербургский центр гендерных проблем, Гендерная программа ЕУ в Санкт-Петербурге, Центр гендерных исследований ЕГУ в Минске и др.), не были обеспокоены тем, что онтология индивидуального предполагает доминирование принципов конкуренции и индивидуализма. Не отсюда ли тот, фиксируемый сегодня и самими постсоветскими феминистками второй волны *парадокс*, когда, с одной стороны, феминизм этого исторического периода, по определению являясь либерально-демократическим социальным движением и поэтому и в случае позднего СССР и далее требовал страсти к действию (социального движения) по преобразованию (патриархатного) советского коллективного общества, но, с другой стороны, будучи изначально детерминирован онтологией либерального индивидуализма, сегодня вновь и вновь вынужден отчаянно фиксировать отсутствие этого самого социального движения как практик коллективной женской солидарности даже внутри новых национальных государств, не говоря о транснациональных женских движениях в бывшем СССР и, в частности, странах Восточной Европы в целом?

Индивидуальное как концепт, если доверять интеллектуальному миру советских 60-х и далее Алексею Лосеву, было произведено лишь в эпоху Возрождения (когда «на первое место выходит субъект»).<sup>12</sup> Задав вопрос о значении данного онтологического поворота в европейской культуре («но ведь что получилось?»), Лосев вынужден отвечать на него (Владимиру Бибахину) в этически-онтологических терминах: «Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики». <sup>13</sup> Поэтому если даже принять во внимание определения постсоветскими феминистками второй волны легендарного советского феминизма первой волны в качестве нефеминизма (из-за его маркировок как религиозного или диссидентского), не должны ли мы сегодня тем более попытаться понять тот радикальный акт отрицания онтологии индивидуального в пользу онтологии множеств, выраженной в их жизнетворчестве в 60-е и далее как поистине революционный, то есть радикально-демократический<sup>14</sup> ответ на более поздние определения капитализма не в качестве политического режима либеральной

демократии (понятой как абстрактные свобода и равенство), но в качестве этико-политического режима индивидуализма как режима социальной атомизации, способной превращаться в буквальную жестокость? Данная необходимость переосмысления тем более актуальна сегодня, поскольку позднесоветский и постсоветский феминизм второй волны оказывается, по свидетельствам его главных теоретиков, с одной стороны, в состоянии политической и теоретической фрустрации,<sup>15</sup> выходом из которой, с другой стороны, концептуально допускается и всё чаще буквально реализуется политический оксюморон – желание сотрудничества с репрессивным государством (имеющие вполне определенные коннотации, известные всем без исключения жителям всех без исключения тоталитарных режимов),<sup>16</sup> буквально угрожающим жизням каждой/каждого из нас в целях поддержания любой ценой стабильности авторитарных политических режимов. Никто сегодня, очевидно, не будет спорить, с утверждением Михаила Рыклина,<sup>17</sup> что за практики выживания в авторитарных постсоветских политических режимах каждому (для меня принципиально, что и *суверенам* дискурса), по-прежнему приходится платить огромную цену.

В период второй волны советского феминизма особую роль – если не говорить о банальности зла либеральной соревновательной аффективной логики «я первая женщина, которая...», к которой сразу после крушения СССР добавляется и другая, комическая разновидность этого аффективного типа аргументации: «я первый мужчина, который...»<sup>18</sup> – сыграла, на мой взгляд, не просто онтология индивидуального с её вышеназванными парадоксами, но и производная от неё логика особенного, понимаемого как уникальное по сравнению с (либерально-демократическим) универсальным. Радикализм уникальности, по словам Рыклина, сказанным правда в отношении советского искусства того же периода, всегда имеет обратную, изнаночную сторону – а именно, мог вызывать не только оборонительную идиосинкразию по отношению к попыткам через акты сопереживания уникальному травматичному опыту сделать (западного, но и любого другого) наблюдателя соучастником или даже жертвой дискурса уникальности, но и – из-за его избыточности – не замечать его.<sup>19</sup>

Тем не менее, что еще, как не *акт* веры направляет вторую волну феминизма к множественным сингулярностям, к равному другому в советской государственной машине неравенства с ее культом любого большого Другого? Какое иное политическое действие, кроме *действия* веры, является более эффективным в создании новых мажоритарных политических сообществ, как утверждает Уильям Коннолли?<sup>20</sup> По словам Лосева, сказанным Владимиру Бибахину, «в первый период коммунистического движения оно

обладает признаками религии, иначе оно не может утвердиться».<sup>21</sup> И не должны ли мы по критерию онтологического аффективного феминистского поворота в сторону онтологии множеств вместо онтологии либерально-демократического индивидуального сегодня вновь вернуться к осмыслению тех смещенных онтологических оснований, которые радикально предложил когда-то революционный советский, маркированный как религиозный или диссидентский, феминизм – без традиционной оценки этого типа опыта как препятствующего женской эмансипации? Не поможет ли нам такое переосмысление сделать столь необходимый сегодня не только для постсоветского феминизма теоретический, ведущий и к смене практических стратегий настоящий шаг – а именно, выйти из тех традиционных ловушек идеологии либеральной демократии, которые отбрасывают современный феминизм в пассивную, хотя и спонсируемую со времен перестройки государственной благотворительностью политическую практику?<sup>22</sup>

Итак, именно во время перестройки в СССР возникает новый феминизм, который привычно называют постсоветским, несмотря на факт его официального рождения в СССР в 1989 году, и который связан с рождением капитализма и в бывшей советской части света. Хотя он базируется на разных биографических основаниях, но, как я осмелюсь предположить, разделяется на две основные, сознательно заимствованные из западной феминистской теории онтологические стратегии. Первая – гендерный мейнстрим, базирующийся на онтологии индивидуального, методологии социального конструктивизма и идеологии жертвы с присущим любой жертве желанием занять любое доступное место власти. Вторая – ставка на онтологию становления, отказ от идеологии жертвы и ставка на политическое действие, понимаемое как онтологическое трансформативное: как способность перекодировать традиционную этико-политическую перспективу с приоритета индивидуального в пользу множеств вне правил любых типов классической либеральной, то есть рациональной/рыночной каузальности (от советской до современной капиталистической седиментированной).<sup>23</sup> Первая политическая стратегия до последних пор одинаково успешно опекалась сначала государственной перестроечной незападной,<sup>24</sup> а затем и западной благотворительностью. Сегодня речь идет о новых видах благотворительности – локальных олигархических, способных из-за развитости на территориях бывшего СССР именно этих двух типов капитала включать любые альтернативные политические стратегии (в частности, новые радикально-феминистские или ЛГБТК+ группы) с целью более эффективного функционирования новых капиталистических режимов. «Женский вопрос», впрочем, как «мужской» или другие гендерные сегодня надо наконец прямо признать актуальными в одной-единственной

политической перспективе – перспективе обслуживания меняющейся в сторону модернизации и так называемой оптимизации государственной власти.

В то же время феминистский исход второй волны происходит на таком политическом фоне, когда: 1) возникают новые политические практики массового сопротивления установившимся в бывшем СССР неолиберальным политическим режимам (Марши несогласных (2005 – 2008), а затем Стратегия-31 (с 2009) в России; «Оранжевая революция» в Украине (2004); акции протеста против результатов президентских выборов 2010 года в Беларуси и др.); 2) критические постсоветские интеллектуалы вновь обратились к опыту протестной революционной практики конца 80-х – начала 90-х. А именно, к стратегиям протеста против государственных аппаратов насилия, а значит, вновь к стратегиям политического выбора – свободы или несвободы, подчинения или неподчинения, быть или не быть и т. п.

Однако осуществлявший этот выбор две декады назад постсоветский феминизм второй волны отказывался его повторять. И часто даже отказывался называть себя феминизмом, предпочитая термину «феминизм» термин «гендер»,<sup>25</sup> изобретя при этом такую дисциплину как «гендерология»<sup>26</sup>!

Почему?

Практика политического протеста в позднесоветский период оформлялась, на мой взгляд, через две основные стратегии. Во-первых, в форме протеста против собственного государства – СССР («тюрьмы народов», бездушного бюрократического государства, предавшего идеалы подлинной революции, тоталитарного коммунизма, в котором, по словам Ильи Кабакова, «существование было соткано из безумного, напряженного ощущения «их», где «они» – это начальники, работодатели и управдом, которые воспринимались как иная, враждебная и опасная порода людей, живущих «наверху», в официальном, «том» мире; а под этим миром, тесно общаясь друг с другом, любя и уважая, живет, как «под полом жизни», другое содружество, совсем особое племя людей»<sup>27</sup>). Другими словами, протестная дихотомия мы/они еще не апроприировала стратегии терапевтического переноса инстанции «они» на этнических других, как в последующие постсоветские годы. Во-вторых, протест не только не носил эксклюзивный характер, но, напротив, объединял множества: перестроечные телеэкраны объединяли в актах протестной солидарности все социальные слои бывшего СССР – от рабочих и колхозников до интеллигенции, от мелкой советской номенклатуры до средней и даже высшей.<sup>28</sup> Страна замирала в невидимом предперестроечном солидарном сопротивлении. Позже это невидимое ТВ-множество совершило решительный камин-аут, вынеся протестные практики в открытые и видимые публичные перестроечные пространства – на улицы и

площади, лестничные площадки и подворотни, в университетские аудитории или заводские цеха, в залы партсобраний или площадки перед колхозными магазинами, в неработающие сообщества советской интеллигенции или колхозных бригад...

Сегодня мы, постсоветские люди новых наций-государств вряд ли сможем утверждать, что не верим в собственную этническую *agalma*, по выражению Славоя Жижека, переживая ее гораздо более интенсивно, чем двадцать лет назад: тогда ведь мы не были еще так разочарованы в последствиях глобализирующей политической и культурной унификации капитализма. Но, как показали события белорусских протестов 2020 – 2021 годов, российских протестов 2021 года и казахских протестов начала 2022 года, успешный политический протест в постсоветских условиях может осуществиться только как протест против авторитарных политик не только своих собственных, но и соседних государств, производя таким образом интернациональные множества и цепи солидарностей. При этом артикуляции политических требований сегодня должны быть наконец оформлены без вечного деления на бездействующих, но артикулирующих протест интеллектуалов (типа Гамлета или Маркса) и действующих практиков (типа Ленина или Сталина). Поэтому современные постсоветские публичные интеллектуалы решительно соединяют теорию и практику и участвуют в борьбе с авторитарными режимами, используя методы прямой низовой политической мобилизации. Многие интеллектуалы, принадлежащие к академической среде, стали активистами-блогерами, и, напротив, активисты на основе практик ежедневного угнетения и защиты собственных прав в условиях, которые феминистский теоретик Джудит Батлер называет «хрупкостью жизни», становятся теоретиками, в условиях массовой мобилизации производящими актуальные теоретические тексты. Сюда относятся как активисты ЛГБТК+ движений, так и новые активистские группы третьей и далее волн постсоветского феминизма, производящие одновременно интеллектуально-практическое действие сопротивления репрессивным практикам неолиберальных политических режимов, установившихся в начале XXI века на территории бывшего СССР (вначале это были группы, делающие ставку на уличный активизм и акционизм, например, знаменитые украинское движение «Femen» и российская группа «Pussy Riot», а сегодня это множество феминистских групп и инициатив, сочетающих стратегии сетевого и офлайн активизма – сообщества «Анархо-феминизм», «Киберфеминизм», «Ф-письмо», «Soc-Fem», «Left-Fem», Telegram-каналы «Женская власть», «Росфемнадзор», проект «Ребра Евы», акция «тихий пикет», онлайн-кампания «Видимо-невидимо» и др., и, конечно, знаменитые

флешмобы #MeToo и #ЯНеБоюсьСказать, «Свободу сёстрам Хачатурян!», «Свободу Юлии Цветковой!», #ДаВыберу и др.)

Старая логика трансцендентного как логика артикуляций (сначала просьб, а затем требований к государству) уступает место логике имманентного как трансформационного действия. Не должны ли были и мы, постсоветские феминистки первой четверти XXI века, отказаться, наконец, от советского модуса ожидания грядущей демократии, когда политическое требование было способно возникнуть лишь после действия просьбы (к государству)? Ведь в советских условиях только после просьбы мог состояться переход на уровень требований<sup>29</sup> – например, коллективных писем и разнообразных петиций, передаваемых желательно первому лицу в государстве обычно через какую-либо (протестную) фигуру высшей номенклатуры. Низовой политической жест протеста вне предварительной просьбы возникал относительно редко – диссиденты, вышедшие на Лобное место в Москве в 1968 году, «бульдозерная» выставка в Беляево, о которой потрясенно писал Илья Кабаков («сделал невероятный, невысказанный до этого «шаг» Оскар Рабин, шаг, который воспринимается как веха, – мне трудно разобраться в таинственной и во многом героической психологии Оскара, но я думаю, что его выход на «Сенатскую площадь» (так хочется это назвать), на пыльный и бесплотный пустырь в Беляево – конечно же был вызовом ...»).<sup>30</sup> Ситуация имманентного вне всякого трансцендентного (поскольку современный капитализм не знает ничего внешнего) насилия сегодня такова, что уже не мы как политические сингулярности действуем через эмансипаторный протест, но протест действует через нас – наши артикуляции, практики и тела. Не исключая при этом неизбежность экзистенциального выбора – как это, впрочем, свойственно логике любого протеста, всегда являющегося, по меньшей мере, выбором между «быть» или «не быть».

И, действительно, следуя описанной Батлер логике, мы, с одной стороны, с неизбежностью сталкиваемся в ситуации протеста с эпистемологической операцией фреймирования механизмов власти, с другой – с её онтологической составляющей как вопросом о «бытии» жизни, которая не только располагается внутри операций власти, но и производится как жизнь.<sup>31</sup> В терминах исследовательницы постсоветских протестных движений Карин Клеман, «не быть», например, – это быть «обывателем»; «быть» – это быть «активистом».<sup>32</sup> Основным качеством современной протестной политической субъективности оказывается то, что он/она с неизбежностью обнаруживает себя в ситуации агамбеновского перманентного чрезвычайного положения (как состояния «тотального концлагеря»), а значит, в ситуации необходимости эмансипаторного выхода из глубины



социальной несправедливости на поверхность политического как движимого страстью, пассионарной привязанностью к утопическому<sup>33</sup> – в частности, к идеям социальной справедливости для всех и радикального равенства, включая радикальное гендерное равенство. Другими словами, *апории современного имманентного насилия, действующие по схеме быть или не быть*, являются предпосылкой для новой политической онтологии: 1) имманентного действия вместо традиционной онтологии, постулирующей дихотомию мышление-бытие и 2) онтологии множеств вместо неолиберальной онтологии индивидуального. Не можем ли мы в таком случае предположить, что современный политический отказ от «ловушек рефлексии» направлен против так называемой тирании знания, а имманентность политического действия, направленного против имманентности насилия, является основной стратегией постсоветского феминизма XXI века?

Кроме того, я считаю, что новый постсоветский феминизм XXI века оформляется как протест против традиционной гендерной рационально-рыночной инструментализации идентичностей, против тех политик производства и воспроизводства социального, когда борьба за свободу, равенство, жизнь, любовь и т. п. включены в машинерию отлаженного механизма глобализующего капитала в качестве специфицированных и профессионализированных (в том числе гендерных, феминистских, ЛГБТК+ и т.п.) индивидуальностей. И этот протест совершают сегодня самые достойные из нас! – точно так же, как многие актуальные художники не хотят больше называть себя художниками с целью захвата доступных в дискурсе либеральной демократии мест власти в мейнстриме современного искусства с его суверенными институциями. В то же время новые гендерные политические стратегии отказа от гендерного мейнстрима, развитые в делёзианском феминизме любых типов, становятся стратегиями ускользания от по определению исключаящей структуры идентичности и соответствующих политик исключения (жизни в качестве жизни, субъектов в качестве субъектов и т.п.). Я уверена, что в этих жестах отказа речь идет не о политическом эскапизме, но о поиске новых способов применения собственных политических способностей по-новому. В отличие от характерного художественного жеста индивидуации, например, Кабакова, переживающего опыт своего первого достижения в искусстве как опыт обретения частной собственности – «уверенное, ликующее чувство, что «мое!», не чье-то, а мое, [...], какая-то неразрывная *нить* [курсив мой. – И. Ж.] идет к этим рисуночкам из глубины меня, и такое чувство, что связь эта не прервется, а будет дальше и дальше разматываться, надо только без усталости вытягивать и вытягивать».<sup>34</sup> Более того, в диалогах с Борисом Гройсом Кабаков прямо

формулирует: «Моя жизненная парадигма – это родиться под забором, а потом познакомиться с прекрасной принцессой, которая гуляет в саду и которая за то, что этот мальчик, скажем, перевернется три раза через голову, скажет: “Пустите этого мальчика в дом”».<sup>35</sup>

На мой взгляд, постсоветский феминизм XXI века, в отличие от постсоветского феминизма второй волны, совершает радикальный жест отказа по отношению к этой, мыслимой как эмансипаторная советскими интеллектуалами, онтологии индивидуального и обращается к практикам немиметической автономии как опыта становления-другим и с другими. Этот радикальный политический жест связан с изменением общей политической ситуации в международном феминизме в 2010-е годы, когда возникают: 1) запрос на новые стратегии феминистского лидерства – стратегии тактического, а не стратегического лидерства, в отличие от феминистского лидерства 90-х, когда в странах бывшего СССР существовал запрос на харизматических женских лидеров (в качестве которых себя проявили, в частности, Мария Арбатова в России, София Павлычко в Украине и др.); и 2) на новые принципы организации феминистских институций – установка на создание несuverенных институций (по типу ассамблей движения Оккупай), в отличие от стратегий институализации 90-х, когда существовал запрос на создание стабильных и структурированных ресурсных и образовательных гендерных центров, гендерных программ и т.д. Результатом становится: 1) изменение характера феминистского активизма, в котором преобладает теперь сетевой активизм и 2) рост низовой феминистской мобилизации, как продемонстрировали массовые флешмобы #MeToo и #яНеБоюсьСказать и демонстрируют многочисленные формы современного сетевого активизма. Однако можем ли мы в этом контексте говорить о росте феминистской солидарности в новом постсоветском феминистском активизме, по сравнению со второй волной феминизма в странах бывшего СССР, ориентированной на идеалы либерального феминизма и онтологию индивидуального?

Размышляя над этим вопросом, мы можем вспомнить известную лакановскую реинтерпретацию фрейдовского случая детской игры *fort-da*, реконтекстуализированную Аленкой Зупанчич.<sup>36</sup> Лакан, как известно, отказывается от фрейдовской трактовки, в которой катушка, бросаемая ребенком, замещает его мать, а ребенок в жесте повторения стремится обрести господство над материнским присутствием и его (травматическим) отсутствием. Повторение у Лакана, в отличие от Фрейда, по мнению Зупанчич, не указывает исключительно на нехватку у ребенка, требующего возвращения матери: ведь посредством бесконечного повторения трудно достичь позиции

господства. Другими словами, по мнению Зупанчич, в игре-повторении оба термина (и *fort*, и *da*) одинаково значимы потому, что они оба образуют отнюдь не травматический несвободный разрыв, трагическое расщепление и нехватку (например, матери). Этот пример расщепления Зупанчич называет разрывом, с которым ребенок играет, бесконечно перепрыгивая его по формуле туда-сюда, находясь то там, то тут. Механизм такого «перепрыгивания» состоит, по мнению Зупанчич, в том, что ребенок всего лишь повторно, вновь и вновь отсылает от себя нечто, что функционирует не как Другой/мать, но как часть *его самого*. Лакановский термин для обозначения этой ценной части в себе – *объект а*.<sup>37</sup> В результате, по мнению Зупанчич, в игре *fort-da* мы имеем дело со структурой субъекта в соответствии с формулой «я» = «я» и «я», или, другими словами, «я» = «я» + «объект а» (как метонимическая часть собственного «я»). Такую формулу онтологии множественного, а не индивидуального она сравнивает с концепцией «Белого квадрата» Малевича. По словам Зупанчич метафизический эксперимент Малевича позволяет понимать *Единицу как конститутивно Двоицу* (в частности, видеть «белое» как «белое» и «белое»)<sup>38</sup> Освобождающий эффект такой позиции состоит не в том, что мы обязаны выбрать одну из разных возможностей, но в том, что мы позволяем осуществляться двум возможностям одновременно.<sup>39</sup> Такая формула противостоит фантазму асимметрии гегелевской диалектики «я» и Другого. В этой логике праздноемое Кабаковым чувство частной собственности по формуле онтологии индивидуального «я» = «я» не может состояться, как оно не может состояться в постсоветском феминизме XXI века. Выводимую Зупанчич философскую формулу субъективности «я» = «я» и «я» Иосиф Бродский выразил в поэтической форме в поэме *Горбунов и Горчаков*: «Нас было двое. То есть к алтарю... Она ушла. Задетый за живое, Теперь я вечно с кем-то говорю. Да, было двое. И осталось двое». В таком случае кажущиеся индивидуалистическими политические субъективности поддерживают собственные монологи друг через друга.

Не можем ли мы с учётом этой логики двойственного предположить, что в проблематизации феминистской повестки онтология множественного постсоветского феминизма XXI века нарушает классическую гамлетовскую онтологическую проблематизацию как дихотомию «быть или не быть», анализируемую Зупанчич?<sup>40</sup> Ведь Гамлет, ставший чрезвычайно популярной фигурой политического сопротивления в СССР в 1960-е гг., по мнению Зупанчич, также играет в собственную игру *fort-da*. Объект, который появляется и исчезает в драме семьи Гамлета – вовсе не Призрак, но сам Гамлет, считает Зупанчич. Поэтому ставшую столь близкой «простому советскому человеку» предположительно экзистенциальную дихотомию «быть

или не быть» (на примере трагических советских Гамлетов – Высоцкого, Смоктуновского и множества других) мы должны понимать не просто как, например, рефлексию о возможности какого-либо типа самодеструкции в условиях невыносимого советского террора (самодеструкция в любых ее вариантах по формуле быть или не быть, напомним, была обязательной формой свободы субъективности советского андеграунда, «актеров, играющих благородные роли», поскольку отсутствующая идентичность была высшим проявлением свободы автономии, предположительно неподчиненной государственному террору). По мнению Зупанчич, это неиндивидуалистское действие, поскольку оно может не иметь результата, то есть не может быть удовлетворено, потеряв тем самым измерение протестной автономии как измерение невозможного. Колебание «быть или не быть» действительно означает процедуру *fort-da* без всякого отношения к Другому (например, к Гертруде). Гамлетовское «быть или не быть» в радикальной формулировке Зупанчич означает всего лишь повторяющееся и поэтому свободное движение: здесь я есть, а там – нет.<sup>41</sup>

В то же время структура избыточно-перформативного постсоветского феминистского активизма повседневности XXI века всегда есть комбинация двух несовместимых, различных и несравнимых реальностей, которая – тем не менее – функционирует как артистическая и политическая сингулярность в качестве пересечения несовместимого, как формула «я» = «я» и «я», как динамизм множеств вне всяких жанровых определений.

Гамлетовское «быть или не быть» в радикальной формулировке Зупанчич в постсоветском феминизме XXI века реализуется в результате как множественное протестное политическое действие – именно сущность определяется в нем как форма, но форма при этом способная *преобразовать материальный мир*. Другими словами, вместо привычного онтологического различия, делящего «сущность» и «форму» (или «я» и «оно» и т.п.), в структуре постсоветской феминистской политической субъективности XXI века на месте предполагаемого различия мы обнаружим одновременно знак равенства и солидарности.

Не можем ли мы предположить, что постсоветский феминизм XXI века в разных видах политических протестов реализуется не только через политические артикуляции типа «Свободу сестрам Хачатурян!», «Свободу Юлии Цветковой!» и др., но и через артистическое жизнестроительство на уровне повседневности, разделяемое с множествами, когда совместно несовместимое – речи, звуки, юмор, героизм, песни, танцы, перформирование по типу «тюрьма и сума» и т.д. и т.п.? Гамлетовская онтологическая проблематизация в интерпретации Зупанчич формулируется еще более па-

радоксально, если применить её к логике постсоветского феминистского протеста XXI века: мы получаем то, *что не можем не получить* – даже если при этом *воображаем себя лишенными*.<sup>42</sup>

Мы можем продолжить этот тезис Аленки Зупанчич и дальше. С учетом отказа Зупанчич от дихотомии лакановского концепта желания (гипостазирующего нехватку) и делёзовского концепта наслаждения (гипостазирующего избыток), мы можем решиться сформулировать следующую закономерность функционирования воплощения привязанности: в отличие от разделения этих понятий в советском и постсоветском феминизмах первой и второй волн, воплощенная протестность постсоветского феминизма XXI века может быть описана формулой материалистического политического действия *наслаждения и смысла* одновременно. Открытый Зупанчич механизм неизбежного получения привязанности в виде «воплощенной» способен играть предупредительную роль для современных логик радикального протеста, которые в новых условиях имманентного политического ставят задачи «прогрессивной динамики общества», «тенденции к самоуправлению», «политическому действию снизу» в той «истории рабов, как истории тех, кто не обрел своего голоса», по словам Кирилла Медведева.<sup>43</sup>

Какой же тип прибавочного «воплощения» может настичь в результате тех постсоветских феминисток XXI века, кто не боится сегодня получать пассионарную привязанность к протесту и борются за его воплощение как удовлетворение и смысл одновременно?

Однако здесь я хотела бы вернуться к вопросу, который задал когда-то Делёзу (уже после его смерти) Ален Бадью: не получается ли, что делёзовское понятие сопротивления как творческого активизма производит деление на привилегированное политическое действие (творчество, артистизм, поэзия, избыточный перформатив, умение *становиться другим*, выходить из одной-единственной социальной роли, осваивая множество других и т.п.) и непривилегированное (например, то, где находятся новые, неограниченные профессиональной мифологией женские протестные субъективности, получающие смысл и наслаждение одновременно)?

В контексте этого вопроса вспомним, как Дмитрий Виленский, размышляя о перспективах современных политик сопротивления в России, когда-то написал, что в XXI веке вновь надо сказать протестное политическое «мы», но сказать по-другому.<sup>44</sup>

Но что же может означать «по-другому» применительно к современной ситуации постсоветского феминистского сопротивления? Какие новые формы феминистской солидарности могут состояться сегодня, в эпоху постсовременности, когда традиционные формы феминистской мобилиза-

ции нарушаются, сталкиваясь с новыми вызовами и расколами в международном феминистском движении?

Во второй половине 2020 – начале 2021 годов поводом для феминистского оптимизма и надежд на новую феминистскую солидарность в странах бывшего СССР стала, в первую очередь, активизация женского политического участия в ходе массовых антиправительственных протестов в Беларуси, в ходе которых женская составляющая стала одним из ведущих факторов интенсификации протеста, заявившего о себе как о «революции с женским лицом» и символизированного фигурами «женщин в белом».<sup>45</sup>

Но, как известно, массовые антиавторитарные протесты в Беларуси, первоначально вселявшие – во многом благодаря эффектному женскому политическому участию – веру в победу демократических сил, были жестоко подавлены патриархатной властью, и волна протестной солидарности (национальной и интернациональной) пошла на спад. И, наоборот, в итоге усилилась солидарность авторитарных сил и правительств, совместно подавляющих сегодня в странах бывшего СССР очаги любого сопротивления, в том числе и феминистского. После того, как ходе подавления антиправительственных протестов в Беларуси, а затем в России были арестованы многие яркие женские фигуры протеста, и они и их товарищи получили такие тюремные сроки, по сравнению с которыми пресловутая путинская «двушечка» для Pussy Riot, кажется гуманитарной мерой, стало ясно, что для антиавторитарного феминизма в бывшем СССР наступили нерадостные времена, и акции протестного феминистского активизма придется на какое-то время приостановить и отложить до лучших времен. В итоге получается, что главная задача для постсоветского феминизма сегодня – сохранить свой боевой состав, элементарно выжить и восстановиться от последствий мизогинистского насилия и травли, укрывшись в различных убежищах, шелтерах, «феминистских дачах» и т.п. центрах рекреации после «выгорания», ставших сегодня одними из самых востребованных феминистских проектов?

На мой взгляд, что не может не настораживать в этих популярных сегодня стратегиях феминистского сопротивления как выживания, так это эксклюзивность этих «выживальческих» стратегий, созвучная элитарным стратегиям так называемых «выживальщиков» в условиях надвигающейся планетарной катастрофы, порождаемой современным капитализмом, трансформировавшимся, по мнению Джоди Дин и ряда других левых политических теоретиков, в форму *корпоративного неофеодализма*, в котором люди поделились на сверхбогатых, наделенных всеми правами и остальных, которые им прислуживают и находятся в полной зависимости как крепостные крестьяне.<sup>46</sup> Как отмечает вслед за Антонио Негри Славой Жижек,

главным источником доходов новых феодалов в условиях *корпоративного неофеодализма* становится не прибавочная стоимость, как в классическом марксовом капитализме, а рента, которую они извлекают из приватизированного общего – сетевых платформ, социальных сетей и т.п., контент которых креативно производится всем человечеством, но отчуждается и присваивается немногими техномагнатами.<sup>47</sup>

Но не получается ли, что, продолжая делать ставку на либеральную демократию и капитализм, постсоветский феминизм первой четверти XXI века фактически солидаризируется с его современной формой – корпоративным неофеодализмом, производя аналогичное разделение на новых феодалов, извлекающих ренту из приватизации популярных протестных брендов, и новых крепостных, низовой локальный активизм которых остается таким же невидимым и неоплачиваемым как и репродуктивный, и домашний женский труд, оплаты которого требуют авторы феминистских манифестов? И разве не складывается в результате в постсоветском феминизме ситуация, когда по феминистской солидарности наносится двойной удар – не только извне, со стороны репрессивной авторитарной власти, но и изнутри, в ходе борьбы за приватизацию и закрепления права собственности на достижения феминистской теории и практики, создававшихся, начиная с 80-ых годов прошлого века, как поле общего – общего гендерных исследований, приватизируемое сегодня олигархическим капиталом, и общего анонимного феминистского активизма в балаклавах, приватизируемого сегодня индивидуализированными женскими лидерами?

Что может стать актом пробуждения для новых форм солидарности постсоветского феминизма? Может быть, осознание того, что с капитализмом феминизму не по пути, в отличие от того, в чём убеждают нас сегодня так называемые гламурные феминистки, ориентированные на бизнес и индивидуальный предпринимательский успех? Ведь если феминизм возникает в условиях капитализма, это не значит, что он должен верно оставаться с ним до конца и умереть вместе с ним.

---

<sup>1</sup> Данный тезис я сформулировала в книге *Сталинские Антигоны*. СПб: Алетея, 2019.

<sup>2</sup> *Кабаков Илья*. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

<sup>3</sup> Подробнее об онтологических основаниях первой волны феминизма в СССР см.: *Жеребкина Ирина*. Это сладкое слово... Гендерные 60-ые и далее. СПб: Алетея, 2012. С. 172-215.

<sup>4</sup> «Твое искусство представляет собой как бы перевернутое зеркало твоей жизненной позиции», говорит Борис Гройс Илье Кабакову. «Без сомнения», отвечает Кабаков. См.: *Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги (1990-1994)*. Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской. М.: AdMarginem, 1999. С. 46.

<sup>5</sup> См.: «Угон самолета с духовными целями» в *Савицкий Станислав. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 17-30.

<sup>6</sup> См.: *Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги (1990-1994)*. С. 20.

<sup>7</sup> См.: *Вознесенская Юлия. «Письмо поэту Ширали» // Сумерки «Сайгона*, сост. и общая редакция Ю. М. Валиева. Спб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009. С. 536.

<sup>8</sup> См.: *Софронов-Антони Владислав. «История любви» // Что делать?* [http://www.chtodelat.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=325&lang=ru](http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=325&lang=ru)

<sup>9</sup> *Рыклин Михаил. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора*. М.: Логос/Прогресс-Традиция, 2008. С. 216.

<sup>10</sup> Я не рискну пока определять их особенности и могу высказать лишь предположительное мнение, что третья волна самомаркируется как постколониализм, в то время как четвертая и пятая связаны с незавершенными, становящимися и радикально меняющимися текущими политическими процессами, являясь множественными, дисперсными и протестными по отношению к «суверенной демократии».

<sup>11</sup> См.: «Появление гендерных исследований в недрах РАН СССР в 1989 г. было связано с госзаказом Совмина СССР» в: *Кочкина Елена. Систематизированные наброски «Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий» // Гендерные исследования, № 15. С. 92-143.*

<sup>12</sup> *Бибихин Владимир. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 249-250.

<sup>13</sup> Там же. С. 250.

<sup>14</sup> Понятие Эрнесто Лаклау, противопоставляющего радикальную демократию либеральной.

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



<sup>16</sup> Отсюда, в частности, феномен Международного общественного и научного форума (28-30 ноября 2010 г., Москва) «Власть, этнос, семья: гендерные роли в XXI веке», проводившегося при поддержке Правительства Москвы. Материалы под таким же названием опубликованы в М.: ИЭА РАН, 2010.

<sup>17</sup> *Рыклин Михаил*. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора. С. 216.

<sup>18</sup> Первые феминистские художественные выставки начала 90-х годов неизбежно обращались к помощи кураторов-мужчин (например, Виктору Мазину, Олегу Кулику и др.), помощь которых в результате оказывается предельно двусмысленной. Например, по свидетельству Людмилы Бредихиной, в одном из первых феминистских проектов 1990 года «Ъ, или Женственность и власть» Наталии Каменецкой и Ирины Сандомирской куратор Олег Кулик подвешивает женские картины, призванные репрезентировать в условиях постсоветской культуры новую женскую субъективность и женские формы восприятия, на плечики и украшает их бантами, превратив пространство женской выставки почти в будуар. По словам Бредихиной, в постсоветских условиях «стертость сексуальных и гендерных оппозиций делает невозможной выделение, экзальтацию и сублимацию исключительно «женского»: «Мужское» тут же подвисает к нему» (*Бредихина Людмила*. Репрезентационные практики в женском искусстве Москвы // *Женщина и визуальные знаки*. Под ред. Анны Альчук. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 229). О доминирующем дискурсе мужского в первых художественных выставках см. также *Туркина Олеся*, *Мазин Виктор*. Гендерная политика переходного периода // *ГЕНd'ART: Гендерная история искусства на постсоветском пространстве 1989-2009*. М.: Издательская программа Московского музея современного искусства, 2010. С. 30.

<sup>19</sup> *Рыклин Михаил*. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора. С. 235.

<sup>20</sup> См.: *Connolly William E*. *Climate Machines, Fascists Drives and Truth*. Durham and London: Duke University Press, 2019. P. 60 – 61.

<sup>21</sup> См.: *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 294.

<sup>22</sup> О роли так называемых «ловушек свободы» капитализма в парадоксах производства пола и феминизма в бывшем СССР в 90-ые см.: *Жеребкина Ирина*. Гендерные 90-ые, или Фаллоса не существует. СПб: Алетейя, 2003.

<sup>23</sup> О двух различных онтологических стратегиях в постсоветском феминизме и о «методологическом индивидуализме» (термин Дж.Батлер) постсоветского феминизма второй волны см.: *Жеребкина Ирина*. Гендерная тревога в постсоветских гендерных исследованиях // *Sigma*. 26.12.2017.

<sup>24</sup> См.: *Захарова Наталья*, *Посадская Анастасия*, *Римашевская Наталья*. Как мы решаем женский вопрос // *Коммунист*, 1989, №4. С. 56 – 65.

<sup>25</sup> См., например, *Альчук Анна*. Что «чрезвычайно портит имидж», или «скрытый» феминизм // *Гендерные исследования*, № 16.

<sup>26</sup> Главным классиком гендерологии в России считался социолог и сексолог И.С. Кон.

- <sup>27</sup> Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве. С. 26.
- <sup>28</sup> См., например, свидетельство Игоря Кона: «Брежневскую разрядку с нашей стороны инициировал Арбатов». *Кон Игорь*. 80 лет одиночества. М.: Время, 2008. С. 80.
- <sup>29</sup> Как в случае Евгения Евтушенко, который, по свидетельству Роя Медведева, после личной просьбы к тогдашнему Генсекретарю ЦК КПСС получил право звонить председателю КГБ Андропову в любое время по прямому телефону. См.: *Медведев Рой*. Юрий Андропов: Неизвестное об известном. М.: Время, 2004. С. 112.
- <sup>30</sup> Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве. С. 291.
- <sup>31</sup> См.: *Butler Judith*. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London, New York: Verso, 2009. P. 1.
- <sup>32</sup> См.: *Клеман Карин, Мирясова Ольга, Демидов Андрей*. От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России. М., Три Квадрата, 2010.
- <sup>33</sup> Утопическое в этом контексте понимается не как невозможное, а напротив, как необходимый элемент структуры политической субъективности.
- <sup>34</sup> Там же. С. 20.
- <sup>35</sup> См.: *Кабаков Илья, Гройс Борис*. Диалоги (1990-1994). С. 39-40.
- <sup>36</sup> *Zupančič Alenka*. *The Odd One In: on Comedy*. Massachusetts: MIT Press, 2006. P. 168.
- <sup>37</sup> *Ibid.* P. 169.
- <sup>38</sup> *Zupančič Alenka*. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, Massachusetts/London: MIT Press, 2003. P. 158-159.
- <sup>39</sup> *Ibid.*
- <sup>40</sup> *Ibid.* P. 170.
- <sup>41</sup> Поэтому, по мнению Зупанчич, и «пьеса в пьесе» («Убийство Гонзаго», или «Мышеловка») в «Гамлете» представляет собой повторение в его чистейшем виде, т.е. сериализацию, когда одна пьеса буквально повторяет другую.
- <sup>42</sup> *Zupančič Alenka*. *The Odd One In: on Comedy*. P. 132
- <sup>43</sup> «История господ и рабов». Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме // НГ-EXLIBRIS, 17 июня 2010. С. 2.
- <sup>44</sup> См.: *Виленский Дмитрий*. Презентация выставки: «Когда необходимо сказать «мы». Искусство и практика солидарности» // «Политика Единого. Пределы фрагментации и условия возможной солидарности», СПб., 8-10 апреля, 2010. Программа конференции. [http://artesliberales.spbu.ru/research/conference/8-10\\_april\\_2010/Prog\\_RUS.pdf](http://artesliberales.spbu.ru/research/conference/8-10_april_2010/Prog_RUS.pdf)
- <sup>45</sup> См.: *Іваноў Уладзіслаў*. Фэноэн жанчынаў у белым: гендарнае вымярэнне беларускіх пратэстаў другой паловы 2020 – пачатку 2021 году // *Торос*, No2, 2021. С.150 – 174.
- <sup>46</sup> См.: *Dean Jody*. Neofeodalism: the end of capitalism // *Los Angeles Review of Books*. 12.05.2020 <https://lareviewofbooks.org/article/neofeodalism-the-end-of-capitalism/>