



60

ИРИНА  
ЖЕРЕБКИНА

# Это сладкое слово...

Гендерные 60-ые  
и далее

ИРИНА  
ЖЕРЕБКИНА

# Это сладкое СЛОВО...

Гендерные 60-ые  
и далее

Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2012



ИСТОРИЧЕСКАЯ  
КНИГА

В серии  
«ФЕМИНИСТСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ»  
*вышли в свет:*

*Симона де Бовуар*  
Второй пол

*И. Богин*  
Вечная женственность

*Г. Брандт*  
Философская антропология феминизма.  
Природа женщины

Женский проект: метаморфозы диссидентского феминизма  
во взглядах молодого поколения России и Австрии

*И. Жеребкина*  
Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует

*И. Жеребкина*  
Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России

*И. Жеребкина*  
Феминистская интервенция и сталинизм, или Сталина не существует

*А. Лаун*  
Любовь в современном мире

*Ж. Липовецкий*  
Третья женщина.  
Незыблемость и потрясение основ женственности

*И. Юкина*  
Русский феминизм как вызов современности



УДК 396  
ББК 66.74  
Ж 592

**Жеребкина И.**

Ж 592 Это сладкое слово... Гендерные 60-ые и далее. – СПб.: Алетейя, 2012. – 408 с. – (Феминистская коллекция).

ISBN 978-5-91419-654-4

Эта книга четвертая, завершающая три предыдущих, – Страсть (2001), Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует (2003) и Феминистская интервенция в сталинизм, или Сталина не существует (2006). Каждая из них является философской интервенцией в режимы чувственного, наиболее болезненные для «простого советского человека», – модернизм, сталинизм, позднесоветский и постсоветский периоды.

Сквозной проблемой каждой из книг является проблема феминистского политического выбора; имплицитным теоретическим вопросом – как в постсоветских условиях может развиваться феминистская теория. Основной предмет данной книги – человек в ситуации пассионарной привязанности к свободе: если в сталинизме экзистенциальный выбор совершается в условиях, когда у субъекта нет логической возможности его совершать, то в 1960-е субъект, находящийся в ситуации становления другим, обнаруживает себя в ситуации страстной («сладкой») привязанности к свободе.

Но является ли признаваемость по критерию свободы основной потенциальностью человека?

**УДК 396**  
**ББК 66.74**

ISBN 978-5-91419-654-4



9

© И. Жеребкина, 2012  
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2012

# Содержание

<i>Предисловие и благодарности</i>	9
------------------------------------	---

## *Вместо введения: Пять минут свободы*

Против капитализма . . . . .	11
Гетерогенное советское как мажоритарная мобилизация . . . . .	15
Приоритет действия в логике нестабильных онтологий . . . . .	25
Мажоритарные политические ассамблеи, или радикальное различие как минимальное различие . . . . .	31
Парадоксы свободы, или о тщеславии признаваемости . . . . .	37
Еще раз о перформативности (в) СССР, или почему «мы» сегодня вновь являемся политическими субъективностями . . . . .	44

## *Мифологическое, слишком мифологическое, или рождение советского научного дискурса 60-х из духа религии*

Новая мажоритарная научная политическая мобилизация . . . . .	62
Отрицание диалектики . . . . .	80
Структура субъективности как структура Двоицы . . . . .	97
А. Ф. Лосев и возможности неконвенционального понимания власти в СССР . . . . .	108

***Лирическое, слишком лирическое,  
или рождение лирики из духа сталинизма – I***

Перверсивное в эпоху сталинизма: рождение лирики . . . . .	113
Я не могу не любить себя... . . . . .	120
О некоторых особенностях «драматической формы», или почему поэт никогда не поймёт несчастий «тирана» . . . . .	125

***Лирическое, слишком лирическое,  
или рождение лирики из духа сталинизма – II***

Наука как абсолютное равенство . . . . .	133
Неперверсивная лирика как революционное политическое событие: «люстрационное очищение» . . . . .	147
Балаган, или нет разницы между трагедией и комедией . . . . .	154
О перформативности тождества: «формула Прокриды», или «другая из двух» . . . . .	162
Лирика как мажоритарная политическая мобилизация в эпоху сталинизма . . . . .	166

***Протестное, слишком протестное,  
или рождение советской мажоритарной  
солидарности из воплощения привязанности***

Гендер сегодня vs новые практики политического протеста . . . . .	172
Тоталитарные предпосылки и либеральная демократия . . . . .	183
Против диссидентского мимесиса . . . . .	188
Против онтологии выбора, или «как легко ослу съесть обе охапки сена» . . . . .	194
Повторение против диалектики, или воплощение привязанности как нить на пути к радикальному равенству . . . . .	202

***Поэтическое, слишком поэтическое:  
о значении поэзии для политики,  
или разрушение бинарной оппозиции  
Запад-Восток в советские 60-е***

Поэтическое, слишком поэтическое: о значении поэзии для политики . . . . .	216
«Что остается от Освенцима»: мобилизация поэтического . . . . .	219
Декламация как действие. Западные философские теории поэтического и советские поэтические практики 60-х . . . . .	224
Мажоритарное становление толпой поэзии, или «Я есть Бог» . . . . .	231
В какой степени избыток может быть культивируем, или разрушение бинарной оппозиции Запад-Восток в советские 60-е . . . . .	236

***«Формула двух», или рождение постсоветского  
литературного дискурса из духа соцреализма***

Мажоритарная антисоветская политическая мобилизация в литературе 60-х в СССР: «выбить из-под обуток в лапти ног мнимую подставку... и любоваться завитками темных волос на шее Анны Карениной» . . . . .	244
«Формула двух» в политической онтологии «русского» . . . . .	251
Философия хеппи-энда . . . . .	265

***Логика «превращения в другого»,  
или против атомарной субъективности***

Аристократическая честь принадлежности . . . . .	275
Аристократизм чистой траты . . . . .	286
Аристократическое в буржуазных обществах, или войны антикапитализма . . . . .	294

### ***Новая онтология действия, или советские Гамлеты***

«Так всех нас в трусов превращает мысль», или к вопросу об особенностях революционного действия . . . . .	302
Воины оттепели как субъекты нестабильных онтологий . . . . .	311
Паралич мышления как неистовая деятельность . . .	315
Тоталитаризм и его другое . . . . .	327

### ***Женское, слишком женское: «слизистое» в СССР***

Поражение Креонта, или новая онтология женского в советские 60-е . . . .	336
Императив избытка . . . . .	352
О любви: «любовь к одинаковому другому» . . . . .	363

### ***1968-ой, СССР...***

1968-ой в СССР, или захват избытка . . . . .	370
Советские интеллектуалы в 1968-ом: политический театр лирики . . . . .	384
СССР как практики нестабильных онтологий: возможности для феминистской теории . . . . .	399

## ***Предисловие и благодарности***

В книге исследуется советский период до и после 1960-х с точкой кульминации в Августе 1968 года в СССР. Основные тезисы – тезис о перформативной структуре классовой субъективности в СССР и контингентности перформативного функционирования самого СССР (как классового общества); тезис о всеобщей, в форме мажоритарных политических ассамблежей (вместо делёзианских миноритарных) антисоветской политической мобилизации в послесталинском СССР в сторону капиталистических режимов общества потребления; тезис о перформативном тождестве как основной структуре антисоветской советской мажоритарной политической субъективности за более долгий период в СССР – с 1917-го по 1991-ый гг.

Момент всеобщей антисоветской мобилизации в СССР был нарушен только седиментирующим порядком перестройки, наделившим предельно дислоцированную антисоветскую советскую политическую субъективность новыми стабильными, хотя гибкими и перформативными капиталистическими идентификациями (в том числе гендерно маркированными).

С одной стороны, в книге используются основной для жанра *комедий воплощения* (в данном случае – воплощений советского) прием перформирования мобилизации мажоритарных политических ассамблежей не в терминах субверсивного различия (субъект – власть, мы – они и т. п.), но в терминах минимального различия как радикального различия по формуле «я» = «я» и «я», являющегося базовым для логики нестабильных онтологий. С другой стороны, книга лишь отчасти относится к жанру современных *happiness studies* и посвящена тому поколению советских людей, чьи детство, молодость и практики антисоветской поэтизации свободы и счастья множеств пришлось на 60-е и далее в СССР: их, как и моей собственной, трагической и комической одновременно обреченности на практики выбора между советским и антисоветским (в пользу свободы капиталистического антисоветского), их,

как и моим собственным, трагическим и комическим одновременно опытам перформирования свободы антисоветского в различных советских антисоветских политических сообществах (сообществах андеграунда, диссидентских сообществах, антисоветских научных и религиозных политических поэтических сообществах и дискурсах, а также рожденному в СССР антисоветскому феминизму) и столкновению этого поколения с современными дискриминационными капиталистическими режимами чувственного, в пользу которых мы так отчаянно и безрассудно, в терминах *захвата избытка* совершали выборы своей молодости на уровне театрального буквализма гамлетовского трагического и комического одновременно воплощения быть и не быть одновременно, жизни и смерти, свободы творчества и свободы несвободы, любви и нелюбви.

Иначе говоря, книга посвящена поколению, внезапно, против воли ощутившему себя в ситуации меркантильного получения наслаждения и смысла одновременно пассионарной (сладкой) привязанностью к свободе в позднем СССР...

Мои благодарности учителям, коллегам и друзьям, без которых эта книга вряд ли была бы воплощена в той форме, в которой воплощена: Татьяне Клименковой, †Анне Альчук, Михаилу Рыклину, Валерию Александровичу Подороге, Сергею Зимовцу, †Жаране Папич, Аленке Зупанчич, Зилле Айзенштейн, Миглене Николчиной, Джоан Скотт, Олегу Аронсону, Елене Петровской, Эдуарду Надточию, Людмиле Бредихиной, Татьяне Кондратович, Кети Чухров, Андрею Парамонову, Артемию Магуну, Игорю Чубарову, Татьяне и †Наталье Герасимовым, Ольге Липовской, Татьяне Дмитриевне Ждановой, Сергею Загнию, Наталье Абалаковой, Сергею и Максу Жеребкиным, а также аспирантам, студентам и всем участницам/кам дискуссионной рассылки Харьковского центра гендерных исследований (<http://www.gender.univer.kharkov.ua/spisok/>), интрига контр-аргументов которых не раз заставляла меня вновь и вновь переписывать уже написанные фрагменты, – спасибо за абсолютную непредвиденность полемики и постоянные вызовы!

Моя отдельная благодарность – главному редактору издательства «Алетейя» Игорю Савкину, вынужденному сквозь долгие годы несогласий, непримиримых творческих споров и непримиримой дружбы с легкостью нести на себе тяжкий, случайно выпавший *исторический* жребий единственного в бывшем СССР издателя-феминиста.

## ***Вместо введения: Пять минут свободы***

### **Против капитализма**

После свободных и независимых по сравнению с советским тоталитаризмом «счастливых 1990-х», не принесших постсоветским странам ни безграничного свободного выбора, ни безграничного потребления, во второй декаде 21 века после «жирных нулевых» мы вновь обнаруживаем себя в ситуации политического выбора и политического сопротивления. На этот раз – новым капиталистическим режимам в бывшем СССР, сопровождаемым расцветом дискурсов неравенства, болезненно ощущаемых сегодня как режимы предельной социальной несправедливости, которые невозможно больше объяснять «наследием советского прошлого», мешающим на пути продвижения к демократии. Известный советский диссидент Владимир Буковский «наследие советского прошлого» определял как раз как режимы равенства («социализма у нас и без того хватает!»), которым не хватает индивидуального и неповторимого капиталистического «человеческого лица».<sup>1</sup> Иначе говоря, если Жак Рансьер формулирует, что демократический индивидуализм и тоталитарный террор совместно участвовали в разрушении всех человеческих связей, то в советском и в постсоветском контексте связанная с капиталистическими режимами чувственно-го демократия неизменно понимается как, с одной стороны, индивидуализм «человеческого лица», с другой – как свобода *для всех*. Владимир Буковский вспоминает типичное представление советского человека о «загнивающем капитализме»: «Гниёт-то гниёт, но запах какой! – и сладостно потягивают носом»,<sup>2</sup> имплицитно пред-

---

1 См. *Буковский Владимир*. И возвращается ветер... М.: «Захаров», 2007, с. 138.

2 Там же, с. 133.



полагая, что не только сладостный запах, но и сладостный опыт капиталистической свободы доступны для всех желающих. Шок открытия постсоветского субъекта состоит в том, что антисоветская утопия свободы для всех, к которой так отчаянно стремилось антисоветское советское общество (когда в 1976 году после обмена Владимира Буковского на чилийского коммуниста Луиса Корвалана западные корреспонденты спросили Буковского, сколько в СССР диссидентов, он ответил: «200 миллионов»),<sup>3</sup> обернулась свободой лишь для миноритарных политических ассамбляжей.

Тем не менее в той длящейся до сих пор травматичной политической ситуации нестабильных онтологий, когда «зеркало разбилось»,<sup>4</sup> когда «капиталистический запад» потерял симптомальную надежду на «левый восток», а «тоталитарный восток» — на «демократический запад», основным экзистенциальным состоянием постсоветской субъективности является не пассивность постполитического, но, напротив, интенсификация политического — всем тем спектром современных параллаксных идеологий, предложенных постсоветскому субъекту драматургией государственного или олигархического капитала: с целью усовершенствования собственного функционирования. Условием политизации вновь оказывается, как и во времена тоталитаризма, чувство предельной несправедливости — если под политическим вслед за Шанталь Муфф понимать аффективное измерение политики и примат трансформативного эмансипаторного политического действия над седиментирующим социальным.<sup>5</sup>

Особенность современной постсоветской политизации состоит в новом векторе направленности — не в сторону либеральной представительной, формирующей миноритарные ассамбляжи доступа к свободе безграничного потребления и безграничного свободного выбора, но в сторону радикальной демократии, формирующей мажоритарные ассамбляжи политической субъективности по критерию антиномии свободы и равенства одновременно. Радикальная демократия, в определении Эрнесто Лаклау и Шанталь

3 Цит. по: *Глузман Семен*. «Открываю «парашу», там в моче и фекалиях...» // *Бульвар Гордона*, август, 2011, № 33 (329), с. 7.

4 *Николчина Миглена*. «Запад как интеллектуальная утопия» // *Гендерные исследования*, № 12, 2004, с. 8.

5 *Mouffe Chantal*. “Agonistic Public Spaces, Democratic Politics, and the Dynamic of Passion” // *Thinking Worlds: The Moscow Conference on Philosophy, Politics, and Art*. Berlin: Sternberg Press, Moscow: Interros Publishing Program, 2008, p. 97.

Муфф, – это демократия, в которой онтология индивидуального должна быть дополнена онтологией множественного (принципом популизма как мажоритарных антиресентиментных эмансипаторных политических ассамблежей).

Эта книга четвертая, завершающая три предыдущих, – *Страсть* (2001), *Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует* (2003) и *Феминистская интервенция в сталинизм, или Сталина не существует* (2006). Каждая из них является попыткой философской феминистской интервенции в те типы режимов чувственного, которые наиболее болезненны для «простого советского человека», поскольку в них происходят радикальные переформатирования самой структуры субъективности, – модернизм, сталинизм, позднесоветский и постсоветский периоды. Ресигнификация чувственного как феминистская философская интервенция понимается как политическая практика, то есть как философский активизм, без которого не существует такой дисциплины, как философия: кто больше, чем философы, одержимы стремлением не объяснить, а изменить мир?

Сквозной проблемой каждой из книг является проблема политического выбора гендерно маркированной субъективности; имплицитным теоретическим вопросом – вопрос о том, как в постсоветских условиях может развиваться феминистская теория. Ведь политическая логика признания гибких и перформативных гендерно маркированных субъективностей в постсоветском капитализме достигла сегодня такой степени, что признаваемость оказалась наконец основной потенциальностью политической субъективности. В результате все большее количество людей с перформативными сексуальными субъективностями включено в существующие государственно и либерально-центрированные нормы постсоветских национальных государств, в отчаянном стремлении в направлении к западным ценностям функционирующих в соответствии с марксовской формулой общества потребления – «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

Критерием признаваемости при этом является критерий свободы: включены те, кто более свободны. «Среди людей, крутившихся тогда у Маяка, много еще было всякого рода неомарксистов и неокommunistов, однако они уже не делали погоды. [...] Мне кажется, на Западе многие проглядели этот момент, часто считая движение за права человека еще одной разновидностью неомарксизма.

[...]. Боролись мы за конкретную свободу творчества». <sup>6</sup> Именно свобода, по образному выражению Джудит Батлер, ослепляет нас настолько, что запускает процесс избирательной мобилизации чувств – ведь наши чувства всегда мобилизованы избирательно. <sup>7</sup>

Но является ли признаваемость по критерию свободы основной потенциальностью человека?

Основной предмет исследования книги – человек в ситуации пассивной привязанности к свободе, в которой оказался постсталинский субъект в 1960-е и далее. Если в сталинизме экзистенциальный выбор совершается в условиях, когда у субъекта нет логической возможности его совершать, то постсталинский человек, находящийся в ситуации *становления другим* (антисоветским капиталистическим), напротив, обнаруживает себя в ситуации страстной («сладкой») привязанности к свободе. Ситуация становления как ситуация события всегда более потенциальна, чем ситуация бытия. По свидетельству диссидентского практика и поэтессы Натальи Горбаневской в книге *Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади* (2007), <sup>8</sup> вместе с другими соратниками-диссидентами – Константином Бабицким, Ларисой Богораз, Вадимом Делоне, Владимиром Дремлюгой, Павлом Литвиновым, Виктором Файнбергом, после ввода советских войск в Чехословакию впервые публично в знак протеста против советского тоталитарного режима вышедшей на Лобное место на Красной площади в Москве в знаменитый полдень 25 августа 1968 года, все без исключения подсудимые на последовавшем позже судебном процессе говорили, что за те 5 минут свободы, которую они ощутили на Лобном месте, без сомнений готовы идти в тюрьму. 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 [кур-

---

6 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 137 – 138.

7 Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? London&New York: 2009, p. 51.

8 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.

сив мой. – И. Ж.]»;<sup>9</sup> как считает Наталья Горбаневская, «можно стать свободным и в тот момент, когда теряешь свободу и идешь в тюрьму».<sup>10</sup>

Нодальной точкой генеалогии зародившегося в досоветский период русского феминизма как практики политической субъективации в ее нелинейном, контингентном развитии также оказывается позднесоветское время, когда в СССР зарождается советский феминизм (1979 год – Татьяна Горичева, Татьяна Мамонова, Наталья Малаховская, Юлия Вознесенская), сознательно маркирующий себя в качестве феминизма, – вместо бессознательных дискурсов «феминизма до феминизма» (досоветского и тоталитарного).

## Гетерогенное советское как мажоритарная мобилизация

В отличие от Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, в бестселлере *Гегемония и социалистическая стратегия: к радикально демократической политике* (1985) весь советский период обозначивших как период тоталитаризма, противопоставив ему практики политического антагонизма, не объединенные тоталитарной Партией одного класса,<sup>11</sup> не можем ли мы допустить, что отношения между сталинизмом и постсталинизмом являются более сложными: ведь *пустое означающее свободы в каждом из этих политических режимов является основным регулятором производства субъективности*? Только на первый взгляд кажется, что новый послесталинский дискурс свободы – фотографический негатив по отношению к сталинскому. Однако он может быть понят и как продолжение «человеческой» политики сталинизма, базированной на предположении, что *каждый, любой*<sup>12</sup> – личность: ведь каждый имел возмож-

9 «Последнее слово Вадима Делоне» // *Горбаневская Наталья*. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 211.

10 *Горбаневская Наталья*. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 322.

11 См. главу «Class Alliances: Between Democracy and Authoritarianism» // *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal*, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. Second Edition. London, New York: Verso, 2001, p. 55-66.

12 Термины Жака Рансьера в определении концепта «сообщества равных».

ность даже из ГУЛАГа слать поздравительные открытки Сталину или решать судьбу также любого другого не только в рамках традиционной буржуазной фрейдовской семьи, но и вне ее – например, судьбу общества в целом не меньше, чем судьбу соседа. Другими словами, лозунги «человек – это звучит гордо» или «кто был ничем, тот станет всем» отнюдь не были абстрактными лозунгами, а реальной практикой *тоталитаризма с человеческим лицом*, начиная с коммунистической идеологии абсолютного равенства советских 20-х (равной по пафосу равенства раннехристианской идеологии, пропагандируемой в советской академии харизматичным ученым Сергеем Аверинцевым) и заканчивая «застойной» идеологией свободного «развития личности» (с ее популярным «деятельностным подходом» в творчестве Мещерякова-Ильенкова и др.).

В то же время новый послесталинский дискурс свободы как продолжение дискурса «тоталитаризма с человеческим лицом» оказывается дискурсом экзистенциализма, вместо абстрактных гегелевских категорий, то есть логики понятий (которые, как напоминает болгарский феминистский теоретик Миглена Николчина, в России никогда не были абстрактными, а *напрямую были связаны с действием: революционного акта*), находящегося в поиске «реальных людей». Ответом на этот дискурсивный запрос были практики, которые Славой Жижек называет «непристойным безсловным самоутверждением»<sup>13</sup> – практиками реализации свободы субъективности любой ценой, когда «цель оправдывает средства». Фактически, данные практики строятся в виде нового «императива *jouissance*»<sup>14</sup> как «активного пользования наслаждением». Все мы знаем эти новые знаковые политические практики свободы – поэтическое творчество знаменитой «тройки», собирающей стадионы (Евтушенко, Вознесенский, Ахмадулина); экзистенциальный кинематограф Тарковского, Кончаловского, Михалкова и окутанного шлейфом перверсивной сексуальности Параджанова (возможно потому, что его приватная перверсивная сексуальность скрывает сексуальность как чистое наслаждение на всех уровнях публичной жизни?); творчество писателя-аристократа Владимира Набокова, столь отвечающее поискам «нового сладостного стиля» так называемой «молодежной прозы» в послесталинском СССР, портреты Хэмингуэя и алкоголизм как высшая форма творческой реализации

13 *Žižek Slavoj*. In *The Parallax View*. Cambridge, London: MIT Press, 2006, с. 337.

14 *Ibid*, p. 381.

(Веничка Ерофеев) и т. д. и т. п. В новом дискурсе свободы действуют не «абстрактные сущности», а «подлинные агенты, которые взаимодействуют»<sup>15</sup> — деятельность «Нового мира», «Юности» или «Сайгона»; коллективная intersубъективная/intерсексуальная деятельность «Театра на Таганке», «Современника» и «Ленкома»; первые диссиденты; творчество Окуджавы и ставший популярным феномен дружбы, оформленный как «пакт солидарности» против режима власти, включавший в себя и высшую советскую номенклатуру (Бовин, Арбатов, Шахназаров и даже Андропов и т. п.). Наряду с Хемингуэем или Набоковым не случайно знаковой в новом дискурсе свободы является и фигура Сартра (поощрительно благословившего, как известно, «Иваново детство» Тарковского: сартровская диалектика я и Другого как нельзя более уместна в новых траекториях политического события как экзистенциальной встречи с Другим (отсюда экспортирующиеся на запад феномены любви и дружбы, не ограниченные рамками буржуазной семьи, включающие любовь к Родине и ее множествам: от «Летят журавли» до «Москва слезам не верит» и пр.). Можно сказать, что вместо тоталитарной сталинской логики *желания* (к объекту, к Другому, к Вещи) хрущевско-брежневская экзистенциальная логика возникает как логика *влечения* — влечение «познать самого себя» вне структуры надзорного большого Другого за пределами вульгарно-детерминистского советского материализма и соответствующее ей *требование* признать себя субъектом, наделенным наконец правами, когда, по выражению Жижека, процесс преобладает над вещами и происходит поворот от бытия к становлению.

И действительно, только на первый взгляд брежневская эпоха «застоя» кажется эпохой аннигиляции «личности»: именно при брежневском режиме впервые легитимируется правозащитная практика «личных потребностей», которые радикально признаются (в том числе номенклатурой) более важными, чем абстрактные «потребности общества» — личные одежда и квартиры, телевизоры и автомобили, охота и рыбалка, наконец, как уже было сказано, дружба и любовь. Наконец-то ведущим экзистенциальным модулем в СССР становится не страх Другого (тирана, Сталина, государства и т. п.), а кьеркегоровский страх смерти как утраты себя, собственной субъективности и свободы. Особенность моды на философию Хайдеггера, чуть позже сменившую советскую философскую моду 60-х на Сартра и Камю, состоит в том, что именно

---

15 Ibid, p. 125.

Хайдеггер разрабатывал экзистенциальную диалектику не столкновения, в том числе сартровского гендерного, но близости с другим: именно Хайдеггеру, по свидетельству Виктора Топорова, пишет письма из знаменитого андеграундного питерского кафе «Сайгон» одна из основательниц дискурса и практик феминизма в СССР легендарная Татьяна Горичева;<sup>16</sup> на категории близости с другим как опыте заботы (то есть товарищества и взаимопомощи), по свидетельству Владимира Буковского, создавались и антисоветские политические организации («Способов вовлечение было много, и все они тщательно разрабатывались. [...] Мне, например, объяснили это так: сейчас мы все еще учимся в школе, особых проблем у нас нет, потом же придется нам жить в более сложной ситуации [...]. В одиночку это сделать очень трудно: нужны надежные тайные друзья...»);<sup>17</sup>

Однако каждый входящий в антисоветское сообщество должен быть личностью, эксклюзивной индивидуальностью. Влечение знать наконец о себе (а не Партии или государстве) предполагает акцент на эксклюзивной единичности вплоть до «бунтарской инвестиции в единичность»<sup>18</sup> и параллельные инвестиции в «нередуцируемую субъективность гениев»,<sup>19</sup> являющуюся экзистенциалистской практикой бесконечности влечения, никогда не ограниченного объектом – вместо принципа конечности тоталитарной субъективности, не только ограниченной объектом (желания), но и не дающей субъекту возможности самостоятельно выбрать даже собственную смерть. Более того, бунтарская инвестиция в субъективность вызывает к жизни фигуру поэта/художника, производящего и переделывающего культуру, чья обязательная в таких случаях «принудительная забывчивость» обрекает голос субъекта вновь и вновь возникать с нуля.<sup>20</sup> Отсюда особая роль функции *поэтического* в советские 60-е и далее – такого творческого расцвета, который до сих пор представляется недостижимым культурным идеалом, до сих пор являя образец невозможного требования: в этот знаменательный период не столько проза, сколько поэзия как

---

16 Топоров Виктор. ««Сайгон», который мы потеряли «Если дверь в «Сайгон» открыта, ты проходишь вглубь, у последнего пиита отбираешь рупь...» // Частный корреспондент, 12 февраля 2009 года <http://www.chaskor.ru/p.php?id=3412>

17 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 106.

18 Николчина Миглена. Значение и матереубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой. Москва: Идея пресс, 2003, с. 16.

19 Там же, с. 23.

20 Там же.

наиболее активное – креативное, трансформационное – пользование наслаждением и смыслом одновременно<sup>21</sup> в производстве нового занимает место того, что мы привычно называем реальностью. По словам современного поэта и философа Александра Скидана, «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».<sup>22</sup> Данный тезис подтверждается и свидетельством Владимира Буковского: «Это было время, когда свобода творчества, проблемы искусства и литературы стали центральными в жизни общества и самыми большими революционерами [курсив мой. – И. Ж.] оказались художники-нонконформисты, поэты-«формалисты» и т. д.».<sup>23</sup>

Почему? Потому что именно поэзия, по мнению современного философа Игоря Чубарова,<sup>24</sup> способна выйти за пределы лукачевско-беняминовской альтернативы эстетизации политики – политизации искусства в практику «жизнестроительства» как такую художественную практику,<sup>25</sup> которая сочетает, с одной стороны, практики «чистого искусства», с другой – способность «переделывать жизнь» и в этом смысле противостоять господствующему (в российской традиции неизбежно государственному) способу соединения слов и вещей.

В результате даже тот дискурс, который по определению должен быть модусом прямого политического действия (диссидентский), обременен креативностью поэтического, а именно – требованиями «великой русской литературы»: героями диссидентских

---

21 Формулировка Славоя Жижека (См.: *Жижек Славой*. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, с. 80).

22 См. «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=category&sectionid=17&id=177&Itemid=179](http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=17&id=177&Itemid=179)

23 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 136.

24 См. Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде.

25 См. Чубаров Игорь. «От труда к творчеству. И обратно. Парадоксы продуктивизма» // Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде.



актов письма являются не только профессиональные писатели, как, например, осужденные за неподконтрольное советскому тоталитаризму литературное творчество Синявский и Даниэль, но и все герои советского диссидентского дискурса – Андрей Сахаров, генерал Петр Григоренко, Лариса Богораз, негибаемый и трагический Анатолий Марченко, не говоря о непрекращающемся – по аналогии со знаменитым автоматическим – революционном номадическом письме *Хроники текущих событий*. По свидетельству Владимира Буковского, «у нас паролем было знание стихов Гумилева, Пастернака, Мандельштама, и если сыщики царской России учили социалистические трактаты, чтобы проникнуть в среду молодежи, то агенты КГБ поневоле становились знатоками поэзии».<sup>26</sup>

Новым идеалом поэзии и литературы как условия мажоритарной трансформации советского политического режима в сторону антисоветского, то есть капиталистического, то есть с «человеческим лицом» (повторим еще раз тезис Владимира Буковского – «боремся-то мы все за человеческое лицо, – социализма у нас и так хватает!»), был обусловлен не только диссидентский, но и другой позднесоветский, также по определению обязанный быть дискурсом действия – а именно, официальный политический, тривиально понимаемый в данном случае как дискурс власть предержащих. Ориентированным на демократические ценности западного либерального гуманизма как мира во всем мире писателем был, как известно, Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев с его знаменитыми романами (*Малая земля*, *Возрождение* и *Целина*), а также его ближайшие помощники, по их собственным признаниям,<sup>27</sup> трепетно воспринимающие собственное творчество – знаменитые доклады к съездам Партии, в которых они героически пытались вставлять нотки свободы и дискурса демократии – как «литературу освобождения».<sup>28</sup> По свидетельству Георгия Арбатова, «весьма благоприятным в этом плане казался 1967 год, когда шла воспринимавшаяся как очень важная работа над выступлением в связи с пятидесятилетием Октября. [...] Мы его постарались сделать «по

26 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 136.

27 См. Бовин Александр. 5 лет среди евреев и мидовцев, или Израиль из окна российского посольства. Москва: Захаров, 2000; Шахназаров Георгий. С вождями и без них. Москва: Вагриус, 2001; Арбатов Георгий. Человек системы. Москва: Вагриус, 2002.

28 См. понятие «освобождение через литературу» в *Gandhi Leela*. Post-colonial Theory: a Critical Introduction. New York: Columbia University Press, 1998, p. 5-8.

максимуму», *подняв самые острые, на наш взгляд, проблемы, дав ответ на самые актуальные вопросы* [курсив мой. – И. Ж.]. [...] Как бы то ни было, после подготовки этой юбилейной речи мы расходились по домам удовлетворенные, нам казалось, что удалось сделать что-то полезное». <sup>29</sup> Многие представители высшей партийной номенклатуры были при этом писателями и поэтами также и в том буквальном смысле, что и Брежнев: Шахназаров писал стихи <sup>30</sup> и пьесы (одну из пьес обещал поставить у себя в театре Любимов), Андропов – стихи, <sup>31</sup> Бовин был одним из самых известных журналистов в СССР...

Не случайно в позднесоветском культурном дискурсе влечения познать самого себя и стать наконец субъектом автономного политического действия преобладало требование *поэтики*, а роль

---

29 См. *Арбатов Георгий*. Человек системы, с.206-209.

30 См. стихи «О смысле бытия», «Куда движется мир», «Проклятые вопросы» (*Шахназаров Георгий*. С вождами и без них, с. 581-589).

31 Например, стихотворение Андропова «Товарищам Ю.А. Арбатову, А.Е.Бовину Г.Х.Шахназарову»:

Друзья мои, [...]  
Сколь дивен мир! И как таланты  
Растут и множатся у нас,  
Теперь смотри и консультанты,  
Оставив книги-фолианты,  
Толпою «чешут» на Парнас.

И я дрожащими руками  
Схватив стило в минуты те,  
Чтобы ответить Вам стихами  
И зацепиться вместе с Вами  
На той парнасской высоте.

[...]

Урвали «чудное мгновенье»  
И на высоком вдохновенье  
Соорудили мне сонет.

[...]

Кончаю. Страшно перечесть.  
Писать стихи – не то, что речи.  
А если возраженья есть –  
Обсудим их при первой встрече.

(*Шахназаров Георгий*. С вождами и без них, с. 116-118.)

тех, кто воплощал в академическом творчестве это политическое требование (Лосев, Фрейденоберг и Бахтин, Лотман и московско-тартуская школа, Аверинцев, Гаспаров и многие другие), была, возможно, более культовой («от Рихтера до Аверинцева»), чем даже культовая роль тех, кто практиковал поэзию как практику в те легендарные времена (не только знаменитая «тройка», но и Окуджава, Высоцкий, Галич и др.). Что такое поэтика в после-сталинском академическом дискурсе в 1960-е и далее? Это такое искусство слов, на которое возлагается особая миссия, – владения такими экстраординарными риторическими ухищрениями, которые способны подрывать господствующие, то есть тоталитарные политические режимы использования слов, нарушая их клишировано-тоталитарное каузальное слияние с вещами. Поэтому академический дискурс отчаянно экспериментирует с ритмом, языком и с любого типа риториками как «страха и трепета», «ужаса и радости» одновременно в этот исторический период. И если, по мнению Жака Рансьера, именно во времена Шиллера и Канта<sup>32</sup> эмансипация эстетического вывела искусство из формы вечного его слияния с жизнью – понимаемой им как жизнь богатых (украшение быта, дворцов и т. п.), то в 60-70-е в СССР именно поэтика, понимаемая как логика возвышенного («страха и трепета», «ужаса и радости» одновременно), призвана, напротив, как раз воплотить то соединение понятия эстетического с понятием политического, которое способствовало бы общим политическим требованиям мажоритарной трансформации рутинной и несвободной жизни советского общества в сторону экстраординарно свободной, то есть антисоветской в любых ее проявлениях.

Симптоматично, что в позднесоветском академическом дискурсе наиболее актуальной оказалась задача создания в первую очередь другой, альтернативной поэтики, а не, например, другой логики или другой этики. «Лирики» окончательно побеждают «физиков», возможно, потому, что логос и этос, то есть логическая и этическая каузальность в этот период также функционируют по законам поэтики – не как редукция логики смысла к логике разума (как здравого смысла) или логике морали (трансцендентальным нормам категорического императива), а как нередуцируемый к любой каузальности экстраординарный избыток смыслов за предела-

---

32 См. «Взрывы непредсказуемы» Жак Рансьер/Группа «Что делать?» // Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде.

ми рассудочно-моральной нормативности. В частности, дискурс науки со времен сталинизма понимается отнюдь не по правилам следования логике разума, а по правилам выхода за его пределы – в сферу научного подвига, то есть экстраординарных научных открытий, желательно максимально игнорирующих не только ранее известные законы науки, но и законы природы, по мнению Катерины Кларк.<sup>33</sup> Дискурс морали строителя коммунизма, в свою очередь, также предполагает экстраординарные поступки максимально за пределами здравого смысла – эксклюзивную череду подвигов, деяний и свершений, радикально и бескомпромиссно нарушающих рутинную обывательскую мораль. Не случайно в результате именно «физики» стали самыми благодарными слушателями неутилитарно экспериментирующих со словом и ритмом «лириков» (концерты в Дубне и Обнинске, поддерживающие гонимых властями Владимира Высоцкого, Александра Галича, Андрея Вознесенского и др.), а трансцендентальный императив морали в этот период превращается в имманентное политическое событие становления: этическим или нет – по критерию разрыва с репрессивной банальностью обывательского морального договора.

В результате научный дискурс в это время также обременен поэтикой, функционируя в качестве радикальной политической альтернативы тоталитарным научным дискурсам соединения слов: творчество Лосева или Фрейденоберг, Лотмана или Бахтина, Мамардашвили или Ильенкова, Аверинцева или Гаспарова служит цели антисоветской мажоритарной мобилизации через аффект *поэтического политического* – как эксклюзивного нарушения марксистско-ленинской каузальности. Традиция слияния научного и художественного в позднесоветском академическом дискурсе была продолжена и в новом постсоветском (а вовсе не возникла вновь в терминах зависимости от западных постмодернистских теорий, как это почему-то принято считать). Не случайно Виктор Визгин так, например, определяет сегодня «урок Мераба Мамардашвили», легендарного советского философа, наиболее известного и на Западе, «для сегодняшней философской мысли»: «Продуктивная творческая мысль сущностным образом является художественной по своей природе. Художественная привлекательность в философствовании – не внешнее средство украшения, по-

---

33 См. Кларк Катерина. «Имперское возвышенное в советской культуре второй половины 1930-х годов» // НЛО, 2009, №95 <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/1286/1294/>

вышающее рыночную привлекательность его продуктов, а стихия зарождения, возникновения, жизни, развития и трансляции».<sup>34</sup> Не случайным является и известный диалог арт-критика, поэтессы и художницы Анны Альчук с философом Валерием Подорогой о соотношении философии и литературы, о значимости ритма и языка для современного философского дискурса. Анна Альчук: «Судя по твоей увлеченности русской литературой, истоки твоей философии надо искать в литературе?»<sup>35</sup> И хотя Валерий Подорога не соглашается («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 ритме и языке в философии: «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 дальше: «Что значит быть убедительными? Это значит развивать мысль, которая должна разворачиваться не только логически, но и ритмически. Язык как бы компенсирует отсутствие у тебя времени на развертывание всех аргументов».<sup>36</sup>

---

34 Визгин В. П. «Мы все так его любили: вспоминая Мераба Мамардашвили» // Мераб Константинович Мамардашвили. Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009, с. 29-30.

35 «Опыт философии не передаваем». Интервью с Валерием Подорогой // Альчук Анна. Противостоять на своем. СПб.: Алетейя, 2009, с.67.

36 Там же, с.69.

## Приоритет действия в логике нестабильных онтологий

Почему из современной постсоветской неолиберальной политической перспективы новых национальных государств вырастает интерес к 60-70-ым в СССР?<sup>37</sup> Отнюдь 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>38</sup>

Главной причиной политической актуализации 60-х и далее в СССР являются, на мой взгляд, практики мажоритарной политической мобилизации как практики революционной солидарности, или мажоритарного опыта свободы. Мажоритарные политические ассамблеи как признание нашей «радикальной зависимости от других», в терминах категории множеств Негри и Хардта, в тот исторический период преобладали, на мой взгляд, над делёзианскими миноритарными. Если результатом Мая 1968 года во Франции стал захват мажоритарными и нелокализованными революционными идентичностями стабильных миноритарных, обеспечивающих в конечном счете доступные места власти (по словам Валерия Подороги, «парадокс революции Мая 1968 г. заключается в том, что на ее волне родился *средний класс* [курсив автора. – И. Ж.]... *Даниэль Кон-Бендикт* [курсив автора. – И. Ж.], один из главных активистов, сегодня депутат Европарламента, вождь умеренного крыла партии «зеленых». *Марк Кравец* [курсив автора. – И. Ж.] – шеф заграничной службы крупнейшей французской газеты «Ли-

---

37 См. специально посвященный этой теме выпуск издательства НЛО «Эти длинные 1970-е: советское общество в 1968-1982 годы» // Неприкосновенный запас, № 2 (052), 2007 и др. публикации – С.В. Житомирская. Просто жизнь. М.: РОССПЭН, 2006; Российская социология шестидесяти годов в воспоминаниях и документах. Отв. ред. Г.С. Батыгин. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1999 и др.

38 Тарасов Александр. «Возвращение на Лубянку:1977-й» // Неприкосновенный запас, № 2 (052), 2007, с. 221.

берасьон». И так далее – профессора, менеджеры, политики – все успешные люди»),<sup>39</sup> то политической артикуляцией в Августе 1968 в СССР был антииндивидуалистический, направленный против онтологии индивидуального и отрицающий индивидуализм как принцип политической онтологии известный лозунг – «За вашу и нашу свободу!». Даже Л.И. Брежнев, как известно, считал, что песня Высоцкого «Охота на волков» написана о нем и его страданиях, причиняемых ему репрессивным советским политическим режимом. По словам Арбатова, Брежнев даже «как-то заявил, что со стыдом вспоминает встречи Хрущева с интеллигенцией (особенно ему запомнились почему-то грубости, допущенные в отношении поэтессы М. Алигер). И пообещал после Октябрьских праздников обязательно встретиться с представителями интеллигенции, установить с ними доверительные отношения».<sup>40</sup> В качестве примера массового опыта антисоветского сопротивления в СССР, объединяющего народ и власть в мажоритарные антисоветские политические ассамблеи, М. Л. Гаспаров в *Записях и выписках* вспоминает анекдот про Сталина: «Умер Сталин, журналист хочет написать о нем необычное, идет к банщику. «Какой он был? – «Ну, как все, любил попариться». – «А потом?» – «Ну, как все, спросит пива и воблы». – А потом?» – «Ну, как все, пойдет ругать советскую власть».<sup>41</sup> Хотя Наталья Горбаневская, с одной стороны, с сожалением отмечает, что про первое публичное диссидентское действие политического протеста на Лобном месте в Москве в полдень 25 августа 1968 года их отважной семерки/восьмерки<sup>42</sup> не знали не только в бывшем СССР, но и в самой Чехословакии (из-за жертвенного сострадания к которой это политическое действие и было совершено),<sup>43</sup> однако, с другой стороны, она подтверждает

39 *Подорога Валерий*. Апология политического. М.: Изд. Дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010, с. 271.

40 *Арбатов Георгий*. Человек системы, с. 208.

41 *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. 2-е изд., испр. и доп. М.: НЛО, 2008, с. 347.

42 Н. Горбаневская свидетельствует, что «Татьяна Басева 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. *Горбаневская Наталья*. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 320.

43 Н. Горбаневская свидетельствует: ««По-чешки «Полдень» не вышел и до сих пор, хотя уже в 1990 году был переведен и издательство

интернациональную, мажоритарную основу данного политического протеста. Иначе говоря, прогрессивные силы политического сопротивления в СССР в этот период были, как это и принято в анти-советской советской традиции, захвачены отнюдь не локальным 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 Мая 1968 года во Франции. Иначе говоря, личный опыт антисоветского политического сопротивления не был индивидуалистическим: это был акт интернациональной международной солидарности с множествами. По свидетельству 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>44</sup>

Кроме того, фактом мажоритарной антисоветской политической мобилизации является уникальная гетерогенность этого опыта как сочетания не только *мыслительного*, обусловленного прямым рефлексивным отношением к феномену смерти<sup>45</sup> (и вытекающими

---

«Лидове новины» объявило о скором выходе книге. 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. там же, с. 14.

44 Там же, с. 322.

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 оставаться 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 метафизический жест впервые возникшего промысливания опыта смерти как опыта субъективности в этот исторический период: ведь только осмысление феномена



из него уникальными практиками номадического диссидентского письма *Хроники*), но и одновременно опыта прямого политического действия, направленного на изменение режима власти. Ведь, как уже было сказано, именно в послесталинский период возникает концепт, который в дискурсах диамата и истмата становится чрезвычайно популярным – «проблема личности» и связанная с ним интерпелляция субъекта «деятельностью». По мнению Ревекки Фрумкиной, цитирующей Мариэтту Чудакову, «личность приобретает полноту своего значения там, где *гражданского общества нет*... [курсив автора. – И. Ж.]».<sup>46</sup> Более того, именно в тоталитарном СССР, по мнению Фрумкиной, и возникает необходимость прямого мобилизационного политического действия, направленного на трансформацию тоталитарной политической реальности, – «готовность *незаурядного* [курсив мой. – И. Ж.] человека «брать на себя», отстаивая значимость *положительной* [курсив автора. – И. Ж.] деятельности (а не только деятельности протестной!), становится так или иначе известной и служит примером для других...».<sup>47</sup> «Брать на себя положительно» и быть «примером для других» в этот период означало опыт мажоритарного политического сопротивления режиму в виде режы – публичных, чаще – домашних семинаров, встреч, посиделок (семинары Лосева, Лотмана, Зиновьева, Левады и др., творческие и дружеские посиделки у Анны Ахматовой, Лидии Гинзбург, Евгении Гинзбург, Надежды Мандельштам и множества дисперсных других<sup>48</sup>) как не просто опыт образовательной, обеспечивающей возможность и повыша-

---

смерти делает возможным возникновение проблемы субъективности не только в истории мышления (Кьеркегор, Ницше), но и в новом по сравнению со сталинизмом послесталинском политическом режиме.

46 Фрумкина Ревекка. «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. Харьков: Фолио, 2000. 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.

ющей интенсивность научной и теоретической рефлексии, но и одновременно опыт действия мажоритарной политической мобилизации советских политических режимов в сторону антисоветских капиталистических. Не можем ли мы в этом контексте утверждать, что для гетерогенного послесталинского/«оттепельного» и позднесоветского академического опыта *рефлексии и действия одновременно* характерно, что именно советские академические фигуры (Бахтина, Лотмана, Аверинцева, Ильенкова, Мамардашвили, Лосева, Левады и многих других) становятся ведущими фигурами *действия* политического сопротивления существующему режиму власти – в отличие от известных антиреволюционных и антиколлективистских западных опытов отказа от провозглашаемых ими в теории революционных практик (например, Лакана или Делёза) в тот же самый исторический период? Если мы признаем данное предположение, мы должны признать и другое, а именно, 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 мажоритарными революционными *действиями* – более массовыми и потому более политически эффективными («служили примером для других»), чем миноритарные действия советских диссидентов, то есть профессиональных революционеров? И действительно, существовал ли хоть один советский интеллигент в это историческое время, который не считал бы, например, Аверинцева (или Лосева, Ильенкова, Мамардашвили, Лотмана, Леваду и т. д. и т. п.) не просто абстрактными теоретиками, но и *подпольными практиками* мажоритарного революционного действия, направленного не просто на академическое совершенствование знания, но на радикальную смену советского тоталитарного политического режима в сторону антисоветского капиталистического? «Семинар Левады, отверженного социолога, являлся, – по мнению Владимира Шляпентоха, – прямым вызовом властям. Было огромной дерзостью даже то, что он менял помещения для его проведения, что только подчеркивало его необычность, где-то похожую на *подпольность*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>49</sup> Именно цели смены режима в «оттепельном» и позднесоветском интеллигентском политическом воображаемом служили и теория смеховой культуры Бахтина как

---

49 Шляпентох Владимир. «Звездное время Юрия Левады: история одного экзистенциального выбора» // НЛЮ, № 87, 2007 <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/672/683/>

способ подрыва официальной тоталитарной культуры (экспортированная позже в качестве марксистской политической теории Кристевой во Францию и далее; 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» (гражданам античного полиса, обладающими всего лишь формальной чувственностью); 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 его условиях 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 молодежь: по свидетельству Азы Алибековны Тахо-Годи, Лосеву писали письма и заключенные. Другими словами, *даже дискурс античности в тот исторический период был доступен любому, каждому*); и борьба с традиционными и жестокими в своей непосредственности бинарными оппозициями русской культуры Лотмана, противопоставляющего тоталитарной традиции отсутствия выбора политическое действие аристократического экзистенциального (Карамзин, декабристы, Пушкин и т. п.). Тиражи академических текстов поражали размахом (от 25 000 до 150 000 в среднем); тираж журнала «Юность» достигал 3 000 000, хотя реально, по утверждению его главного редактора Андрея Дементьева, его читало не меньше 25 000 000 человек в СССР. Если вспомнить, что Владимир Буковский назвал цифру в 200 миллионов диссидентов в СССР, то можно заключить, что *каждый* советский человек был мобилизован антисоветски. Для этого советской политической субъективности не надо было выходить на Красную площадь в Москве: мобилизация как аффект антисоветской политизации происходила по всей стране, на местах – на фабриках и заводах, в деревнях и институтах, в сельских магазинах и рабочих цехах, в пространствах публичной и частной жизни и т. д. и т. п. «Стало, например, выясняться, что, пока у нас у всех временные трудности, у них там, в обкомах-горкомах да в Кремле, уже давно коммунизм построен. Тайно промеж себя распределяют икру, колбасу, всякие импортные товары. [...] Рано или поздно сталкивается человек с такой вопиющей несправедливостью [...]. Как же так, в моем рабоче-крестьянском государстве? – явится трудящийся. [...] Куда только не пишет: и в комитет со-

ветских женщин, и в общество защиты животных, и космонавтам, и даже в ООН. И чем дальше, тем свирепее. Таких вещей напишет про советскую власть, что и сам удивляется, откуда у него взялись такие мысли [...]. А эски – те додумались даже в Мавзолее Ленину жалобы писать! Вы ж говорите, он вечно живой, – пусть разбирается». <sup>50</sup> Иначе говоря, *личное в тот исторический период функционировало исключительно как антисоветское политическое.*

## **Мажоритарные политические ассамбляжи, или радикальное различие как минимальное различие**

Только на первый взгляд обремененность поэтикой ставила те позднесоветские дискурсы, которые по определению должны были заниматься действием – диссидентский и тоталитарный государственный – в ситуацию неразрешимой антиномии между профессиональной работой за «права угнетенных» и высокой культурой («письмом», литературой и т. п.), что в результате препятствовало их способности к действию. Ведь, с одной стороны, только из базовой неспособности субъекта действовать, из его отсутствующего участия в реальности проистекает творческая креативность, когда неспособность действовать переводится в акт: письма. Предположительно из этой неспособности к действию вытекают неудачи диссидентского сопротивления: ведь тоталитарный режим рухнул для советских диссидентов так же неожиданно, как и для власть предержащих – без всякого участия в этом со стороны тех и других. Фантазм позднесоветского научного дискурса о «деятельности» и «деятельностном подходе» также по видимости указывает на его радикальную неспособность к действию. В результате брежневский дискурс влечения познать самого себя и требования стать субъектом, в отличие от сталинского дискурса тоталитарного желания к объекту, из-за отсутствия функции действия формирует само политическое требование как логическую структуру в виде «невозможного требования» – вспомним невозможные требования в этот период власти к интеллигенции и наоборот.

---

50 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 62 – 63.

С другой стороны, в логике нестабильных онтологий только из базовой неспособности к действию (онтологии нехватки) вытекает радикальное политическое действие (онтология избытка). В таком случае время видимого бездействия, получившего позже маркировку брежневского «застоя», в терминах Жижека можно обозначить временем «чистой политизации» как 1) политической стратегии «невозможных требований» (суть которых – по аналогии с политическим требованием Антигоны – состоит в том, что не будучи буквально реализованными на уровне онтического, они определяют тем не менее политическую ситуацию в целом как революционную) и 2) интенсификации модуса действия (потому что интенсивные и креативные поиски субъектом себя на всех уровнях позднесоветской социально-политической жизни, не позволяющие перевести этот потенциальный онтологический поиск на уровень банальной прагматической бюрократизации даже самим представителям этой самой бюрократии, и являются практиками *воплощенного действия*). Например, Андрей Кончаловский в книге *Низкие истины. Семь лет спустя* нисколько не сомневается в приоритете модуса действия по трансформации советского политического режима в антисоветский капиталистический, досадуя лишь о том, что советская перестройка началась в виде «неправильного действия» (не те люди ее осуществляли и, следовательно, не те действия были совершены): если бы еще замедлиться, подождать в кипящей политической точке бездействия, то возможное будущее действие имело бы шанс стать «правильным» (и Кончаловский стал бы его соучастником).

В этой общей точке «чистой политизации», в которую на кажущихся сегодня навсегда утерянными равных принципах мирного сосуществования допущены все позднесоветские дискурсы как в общую нодальную точку (и рожденный запросом советских государственных аппаратов насилия протестный антисоветский рок, и протестная антисоветская «попса» – в виде, например, хохочущего «Арлекино» Пугачевой или подрывной деятельности ВИА, и отказывающиеся от премии рабочие (*Премия А. Гельмана*), и от фальшивой жизни – комсомольцы (*И это все о нем* Вилия Липатова и т. д. и т. п.) и зарождается в 1979 году советский феминизм. Подчеркнем еще раз, что особенностью момента рождения (должного отразиться на всех рожденных в нем дискурсах) было общее состояние креативности поэтического, вызванное в том числе и особым типом разрыва в практиках становления субъектом – одновременно несовместимых требований 1) капитализма (ведь

капиталистической модернизации общества с ее рациональным индивидуализмом требовали не только бессознательно проповедующие капиталистический образ жизни Василий Аксенов или Виктор Ерофеев, но и сознательные диссиденты, бескорыстно и трагические отдававшие за это требование собственные жизни) и 2) этики (как отношений экзистенциальной интерпассивности/интерсексуальности, близости, дружбы и любви). Этот второй аспект предполагает особый тип либидо – не столько радикальное *диалектическое* различие (в котором противоположности раздельны до момента отождествления и снятия), сколько *минимальное* различие, направленное на слияние, эротическое тождество взаиморастворение без остатка. Не случайно в постсоветской культуре так моден был культ востока (как состояния нирваны и пр.); кроме того, все мужские герои этого типа дискурса откровенно строили семьи по типу промискуитета, а не буржуазной семьи – в противовес тоталитарному государству (см., например, исследования по либерализации сексуальности социологов Елены Здравомысловой и Анны Темкиной<sup>51</sup> и др.). То есть мажоритарное слияние,<sup>52</sup> а не атомарное отделение как новое определение (и состояние) свободы характеризует эти типы дискурсов, что с необходимостью позволяет зародиться дискурсам нового (в их числе и феминизму).

И здесь вслед за Мигленой Николчиной я позволю себе обратиться к той парадоксальной ленинской диалектике вверх-вниз одновременно (когда низы не хотят, а верхи не могут; Миглена Николчина не обходится здесь без намека на сексуальные коннотации),<sup>53</sup> которая проявляет себя и в новой антисоветской революционной ситуации – одновременно индивидуалистического, с человеческим лицом капитализма и этики коллективной взаимопомощи. В новой революционной ситуации ленинско-делёзианской логики вверх-вниз одновременно основным методом седиментации дислоцированной политической субъективности в стабильную лока-

---

51 См.: Здравомыслова Елена, Темкина Анна. «От лицемерия к рационализации: дискурсивная трансформация в сфере сексуальных отношений» // Гендерные исследования, №11, 2004, с. 176-186.

52 Чреватое первым сексуальным опытом «ни с кем», как описывает свой первый сексуальный опыт по заданию отца поэта Сергея Михалкова известный советский режиссер Андрей Кончаловский, – См. *Кончаловский Андрей*. Низкие истины. Семь лет спустя. Москва: Эксмо, 2007.

53 Николчина Миглена. «Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung*» // Гендерные исследования, № 15, с.199.

лизованную оказывается мобилизация чувства вины. Особенность траектории движения состоит лишь в том, что в рамках движения вверх-вниз одновременно сосуществуют два основных потока политической актуализации вины. Один, представленный фигурой Солженицына, бесстрашно и профессионально практикующего радикальный делёзианский перенос вины на Другого – то есть на советскую власть, то есть «вверх»; второй – фукодианская интериоризация, перенос вины «вниз», то есть на само народонаселение, или советский народ, призывающий его дать фукодианский отчет о себе, понять свои ошибки и призвать к отсутствующей совести (например, хрестоматийный *Пушкинский дом* Андрея Битова посвящен стратегии актуализации вины именно у народонаселения). Результатом оказывается не социальная седиментация, но знаменитое лакановское расщепление субъекта внутри сложной траектории политической мобилизации вверх-вниз одновременно, которое тем не менее не только не снижает, но повышает трансформационный потенциал действия политического субъекта 60-х и далее, чреватый созданием нового (как и всякого нового – из ничего).

Только на первый взгляд кажется, что политической субъективности в этот период оставлены только две логические возможности экзистенциального выбора: или избежать его («выбор Софи» в интерпретации Аленки Зупанчич), или, в терминах Алена Бадью, быть верным своему расщеплению, то есть становлению Единицы Двоицей. В первом случае отказ от выбора ретроактивно функционирует как допущение вины; вторая стратегия чревата драматическим самоубийственным жертвоприношением как единственной возможностью прервать ситуацию тоталитарного насилия, направив его на себя – как единственный акт свободного выбора и как наконец действие в ситуации его невозможности.

Именно в точке экзистенциального выбора и возникает советский феминизм. В то же время жест политической эмансипации как «экстравагантной самодеструкции» (термин Жижека) становится основным освободительным жестом любого политического сопротивления в этот период, в том числе диссидентского. Ведь с помощью собственного жертвоприношения – при этом кормящая мать Наталья Горбаневская взяла на Красную площадь коляску с грудным ребенком, усилив конструкцию жертвоприношения до двойного – разрешалась не только проблема действия в условиях его невозможности, но и проблема массовой политической мобилизации: Августом 1968 был интерпеллирован весь советский на-

род – «200 миллионов диссидентов», а не только, в отличие от Мая 1968-го во Франции, средний класс. По свидетельству Владимира Буковского, в СССР после Августа 1968 появился неизменный «тост номер два» – за тех, кто не с нами: «Эх, раз, еще раз, еще много, много раз, /Еще Пашку, и Наташку, и Ларису Богораз...». «Можно ли говорить об отсутствии свободы информации в стране, – констатирует Буковский, – где десятки миллионов людей слушают западное радио, где существует самиздат, регулярно уходящий за границу, и все, сказанное сегодня, становится достоянием гласности? [...] Какие-то бабки уговаривали меня, поймав в подъезде, помочь им добиться ремонта крыши. – Пусть их по Бибисям раскритикуют, сразу зашевелются. А то три года не допросимся! Казалось, никто уже не может остановить этого процесса...».<sup>54</sup>

Брутальная политическая репрессия, направленная против первой феминистской группы в СССР, закончившаяся высылкой группы за пределы страны в 1980 году, также послужила целям дальнейшей политической мобилизации феминизма уже в конце 80-х: «Александр Иванович Сидоров... впервые поведал нам о подпольном издании феминистского альманаха «Мария», о судьбе его участниц...», – как свидетельствует современная феминистская художница и куратор Наталия Каменецакая.<sup>55</sup> Вся деятельность «матери русской революции» Ларисы Богораз (не называющей себя феминисткой) пронизана этим же жертвенным пафосом мажоритарной политической мобилизации в сторону антисоветского капитализма с человеческим лицом.

Результатом отчаянных и экстравагантных радикальных освободительных стратегий был, с одной стороны, «пакт неведения», состоящий в отказе не только допустить собственную вину, но даже знать о ней в акте самодеструктивного жертвоприношения (поскольку модус вины препятствует действию политической мобилизации масс через механизм солидарности), с другой – повышение роли антагонизма вместо его превращения в либеральное «различие» («мирное сосуществование», терминах Брежнева) по отношению к силовой драматургии государства. «Но так уж устроены были наши мозги и такая атмосфера царила в стране, что при слове «организация», да еще «тайная», в глазах у твоего собеседника загорался радостный огонек, и сразу было видно, что он, как

54 См. Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 323 – 325.

55 См. Каменецакая Наталия. «Существует ли постсоветский феминизм?» // Гендерные исследования, №16, 2007, с. 31.



и ты, давно ждет грузовика с автоматами», по свидетельству Владимира Буковского.<sup>56</sup>

Именно в этом смысле я не могу согласиться с почему-то модным тезисом о том, что советский и постсоветский феминизмы не являются формами политического действия. И намеренно связанным с ним тезисом, что феминизм в бывшем СССР лишь имитирует западную феминистскую теорию. Напротив, я считаю, что постсоветский феминизм, зародившись в современном виде отнюдь не в российской империи (как доказывает большинство феминистских историков), а в эпоху сталинизма (в виде революционных практик женской субъективизации в условиях невозможности субъективизации локальных этнических элит – например, в лице жены и дочери Сталина Надежды и Светланы Аллилуевых и других представительниц тоталитарной номенклатуры), не может дистанцироваться от текущей политической ситуации настолько, что не анализирует, а имманентно и интенсивно проживает свою экзистенциальную и/или бюрократическую гендерно маркированную жизнь по ее направленным против самой себя законам. Более того, появившись в СССР ни в каком ином, как в виде *радикального феминизма* как радикального ответа на новый запрос власти (*госзаказ Совмина СССР* в 1989 году),<sup>57</sup> феминистский дискурс решительно сделал категорию женщин «новыми бедными»/«новым пролетариатом», тем самым противопоставив данную категорию тоталитарной власти в форме революционного антагонизма «мы – они» (начиная со знаменитой статьи Римашиевской Н. М., Посадской А.И., Захаровой Н. К. «Как мы решаем женский вопрос» в журнале ЦК КПСС «Коммунист» в 1989 году): «мы»/«новый пролетариат» (женщины) – «они»/«мощь монстра» (классовое-патриархатное-корруптированное-националистическое-олигархическое-сексистское и т. д. и т. п. государство). Нельзя ли поэтому предположить, что это не феминизм «не может», то есть не обеспечивает политическое действие женскому движению, а что сами женские движения «не хотят» принять радикальный феминизм в бывшем СССР с его столь же революционной – как когда-то в 17 году прошлого, 20-го века – политической задачей из-

56 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 106-107.

57 См. Кочкина Елена. ««Систематизированные наброски «Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий»» // Гендерные исследования, № 15, 2007, с. 94.

менения не просто положения женщин как отдельной социальной категории (как когда-то пролетариата), но и политического режима/гендерного порядка в целом?

Отсюда отнюдь не случайно, что вторая волна феминизма в бывшем СССР возникает, во-первых, также как радикальное феминистское политическое действие, направленное не только на изменение положения женщин в дискриминационном политическом режиме, но и на изменение самого этого режима, и, во-вторых, как действие, направленное на сотрудничество с государством<sup>58</sup> — когда сотрудничество не должно принимать форму «фрагментарного и частичного» использования феминизма государством. Основным политическим требованием к государству оказывается, по словам постсоветского феминистского практика Елены Кочкиной, радикальное политическое требование *«принять и использовать ГИ целиком»* [курсив автора. – И. Ж.].<sup>59</sup>

## Парадоксы свободы, или о тщеславии признаваемости

В то же время основным парадоксом функционирования мажоритарных политических ассамблежей по критерию свободы оказывается превращение их в миноритарные. По свидетельству Натальи Горбаневской, участники акции в Августе 1968 года не только не договаривались о ней как о солидарном коллективном действии в рамках онтологии множеств, но и не знали, кто еще, кроме каждой/го из них, выйдет на Лобное место! Горбаневская: «Лара сказала мне главное: Красная площадь, ровно в двенадцать, лицом к историческому музею».<sup>60</sup> Поразительно в этом контексте свидетельство Нины Воронель, что «мать русской революции» Лариса Богораз все-таки осуществила стратегию политического отбора тех, кто войдет в историю/выйдет на Лобное место, а кто — нет.<sup>61</sup> Ситуацию миноритарного допуска в антисоветскую Исто-

---

58 См. там же, с. 106.

59 См. свидетельство Елены Кочкиной в вышеназванной статье, с. 106.

60 Горбаневская Наталья. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 9.

61 «Она ощутила прелесть власти — и власть пришлась ей по вкусу». (См.: Воронель Нина. Без прикрас. Воспоминания. Москва: Захаров, 2003, с. 324.)

рию с большой буквы подтверждают стихи Натальи Горбаневской, хотя и пишущей слово «история» с маленькой: «А на тридцать третьем году/ я попала, но не в беду,/ а в историю...» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>62</sup>

Показательной в данном политическом контексте представляется не только история Полдня августа 1968 года в СССР, но и другая история предположительно мажоритарного ассамбляжа, а именно, история антисоветского литературного альманаха *Метрополь* (1979) – хотя бы потому, что она в принципе не может быть маркирована в традиционных для любых дискурсов политического сопротивления терминах предательства (предполагающего хотя бы минимальное наличие коллективной связности), на котором настаивает, например, Виктор Ерофеев 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 поэтов Семена Липкина и Инны Лиснянской, в знак солидарности с молодыми вышедшими из Союза писателей СССР).<sup>63</sup> С другой стороны, все участники данной истории сопротивления были сознательно направлены против навязываемой государством «принудительной коллективности», достоинством актуального политического действия полагая именно акт политической индивидуализации.

---

62 Горбаневская Наталья. «Последние стихи того века» // Горбаневская Наталья. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 327.

63 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. Тарасов Александр. «Возвращение на Лубянку: 1977-й», с. 217.

В результате можно утверждать – вопреки современным западным теориям революций, настойчиво вводящим в теорию демократии понятие популизма, или онтологию множеств (Лаклау и Муфф, Негри и Хардт, Бадью и др.) – что именно антиколлективизм (и, как свидетельствует книга Натальи Горбаневской, радикальный антипопулизм с его подчеркнутыми иерархиями «мы» («интеллигенция») – «они» («народ»: «посмотрите, какие морды подобрали» и т. д. и т. п.),<sup>64</sup> был понимаем самими участниками протестных акций в бывшем СССР как миноритарный политический протест, направленный против навязываемой государством коллективности, в терминах которой лишь и применима так называемая логика предательства (как логика нарушения мажоритарной корпоративности). Другими словами, можно утверждать, что мажоритарной логики «аффекта коллективности», по выражению Лаклау,<sup>65</sup> в бывшем СССР 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>66</sup>

Наталья Горбаневская, с одной стороны, постулирует множественное политическое «мы» вышедших на Красную площадь людей – «Но мы себя не «считали» – не считали, сколько нас будет». С другой стороны, продолжение фразы подтверждает приоритет онтологии индивидуального над онтологией множественного в

---

64 «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!» – см. в *Горбаневская Наталья*. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 85, с. 103 и др.

65 Цит. по *Norval Aletta J.. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 143.

66 *Горбаневская Наталья*. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 97.

практиках антисоветской политической мобилизации – «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>67</sup>

И действительно, в истории протестных движений в бывшем СССР существовало множество дисперсных и детерриториальных линий политического протеста, не объединенных даже в неформальные группы, зачастую – одиночного и индивидуального. Именно таковыми были наиболее культовые политические протесты: и индивидуальный протест подростка «Саши Зиновьева» (описанный им в *Исповеди отщепенца*, 2005), ничем объективным по видимости не обусловленный, кроме – используем батаевский оборот – «внутреннего опыта» подростка, или других недетерминированно протестующих «подростков» советской культуры – «Сани Солженицына», «Эмки Манделя»/Наума Коржавина, «Эдика Савенко»/Эдуарда Лимонова 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>68</sup> Что касается феминистского дискурса, то, по свидетельству Наталии Каменецкой, одной из первых ставшей куратором феминистских 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>69</sup> Ольга Воронина, директор МЦГИ,<sup>70</sup> также говорит о небольшой группе женщин-ученых («Лотос», 1989), которые были движимы внутренним чувством сопротивления патриархатному режиму и не думали о возможных институциональных последствиях этого внутреннего опыта (воспринимаемых сегодня скорее в терминах долга, а не в терминах желания).<sup>71</sup> Даже

---

67 Там же, с. 8.

68 Козлов Алексей. «Интервью» // Бульвар Гордона, май, 2008, № 18 (158), с. 8.

69 Каменецкая Наталия. «Существует ли постсоветский феминизм?», с. 26.

70 Московского центра гендерных исследований.

71 «Мой двадцатипятилетний опыт работы на нескольких гендерных полях – теория и методология, экспертиза, образование, политическое консультирование, просвещение – систематически ввергает меня в стрессы и депрессию» – см. Воронина Ольга. ««Английский рецепт» для российских гендерных исследований» // Гендерные ис-

если ретроактивно одна из героинь первой феминистской группы в СССР Татьяна Мамонова в изданных уже в США книгах<sup>72</sup> пытается теоретически осмыслить универсальные условия феминистского протеста в СССР («ужасный» патриархат и его разнообразные признаки), однако более поздние исследования зарождения феминизма в СССР свидетельствуют об обратном – «для феминисток главным мотивом был творческая самореализация».<sup>73</sup>

История Полдня августа 1968 года в СССР как опыта демонстрации («Я думала, что делать? Демонстрация представлялась мне единственным осмысленным актом – единственно по-настоящему *демонстративным* [курсив автора – И. Ж.], – пишет Наталья Горбаневская<sup>74</sup>) и опыта деклараций (при этом не только в процессе суда, но и в политических стратегиях личной жизни и личных высказываний) по видимости представлялась миноритарной политической мобилизацией потому, что хотя ее участники имели мажоритарное пустое означающее («за вашу и нашу свободу» или «историю страны»<sup>75</sup>), однако преобладающим был опыт уникально свободного и потому неповторимого политического поведения, которому соответствует единичное и неповторимое высказывание, построенное по схеме «Я (например, свобода) *говорю*» (то-то и то-то)<sup>76</sup>: например, формально мажоритарное «за вашу и нашу свободу!».

---

следования, № 15, 2007, с. 178.

- 72 Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union, edited by Tatyana Mamonova. 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.
- 73 Чуйкина Софья. «Участие женщин в диссидентском движении (1956 – 1986). Случай Ленинграда» // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. СПб: Центр независимых социальных исследований, 1996, с. 80.
- 74 Горбаневская Наталья. Полдень: Дело о демонстрации 25 августа 1968 года на Красной площади, с. 9.
- 75 «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. там же, с. 321.
- 76 Пример данного типа деклараций исследуется в *Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2003, p. 11.

В результате, несмотря на мажоритарную антисоветскую мобилизацию в послесталинском СССР, именно свобода в этот исторический период парадоксальным образом оказалась регулятором производства монадической, то есть индивидуальной антропоцентрической тщеславности,<sup>77</sup> когда прогрессивные (антисоветские) режимы чувственного мобилизуются в терминах прав и свобод для миноритарных политических ассамбляжей. Если сталинизм – это избыток одинаковых, то в советские 60-е именно концепт свободы разделил общество на тех, кто «имеет способности», и тех, кто «имеет потребности». В отличие от сталинизма, в котором зоны непривилегированности функционировали только, как предположил когда-то Жижек, как скрытые (скрытый ГУЛАГ, скрытые переселения народов, скрытые убитые, скрытые голодающие, пытаемые, насилуемые и т.п.), в послесталинский период мажоритарным ассамблеям непривилегированных, «имеющих потребности», становятся почти все жители СССР: вместо них работает машина представительства «имеющих способности» (к поэзии, к антисоветскому политическому действию, к антисоветскому способу мышления, к антисоветскому стилю жизни и т. д. и т. п.). Владимира Буковского старшие товарищи-школьники предупреждали, что в их антисоветскую организацию ни в коем случае нельзя брать, например, «глупых».<sup>78</sup>

В феминистских терминах практики регуляции сообщества как *vita activa* по критерию привилегированности называются практиками *дискриминации*.

Поэтому в книге особое внимание уделяется тому парадоксу современного насилия, что когда пассионарная привязанность субъекта к свободе наконец воплощена и человек обладает свободой, он присваивает власть представительства. Почему слово свобода – «сладкое»? Потому, что это не слово, а действие – *освобождения*. Фиксируемым в книге парадоксом оказывается тот, что в контексте советских 60-х и далее действием освобождения оказывается действие привилегированных политических субъективностей – как на уровне становящейся все более освобождающейся в сторону антисоветских капиталистических ценностей «застойной» советской власти, так и на уровне «освобождающихся» антисоветских сообществ (сообщества интеллектуалов, диссидентов, андеграунда, научные и поэтические, а также зарождающиеся женские

77 См. *Butler Judith*. Frames of War: When Is Life Grievable?, p. 26.

78 См. *Буковский Владимир*. И возвращается ветер..., с. 108.

и феминистские сообщества). Фрейм свободы как базовый фрейм неолиберальной демократии оказывается основным инструментом насилия: ведь только показатель свободы (досуга, времени, творчества, любви, борьбы против несправедливости и т. д. и т. п.) делит сегодня людей на привилегированных и нет. Когда Жака Деррида в последнем интервью спросили про его поколение, он назвал лишь 10 человек. В его интерпретации, вернуть его поколение «неподкупных» – значит вернуть 10 гениев.<sup>79</sup> В результате такого предположительного возвращения действие другого замещается или благим эгалитарным представлением о другом, или собственным действием возрождения – в случае Деррида, гегемонией гениев как фаллической кристаллизацией субъективности.

Поскольку свобода в рамках дискурса признаваемости способна оборачиваться в практики дискриминации, для Батлер актуальным становится вопрос о том, как, образно говоря, сделать свободу более свободной – то есть практиками потенциальности не только для привилегированных миноритарных политических ассамбляжей?

По мнению Батлер, проблема действия освобождения сегодня состоит отнюдь не в том, как включить большее количество людей в существующие нормы (в том числе сексуально прогрессивные концепции феминистских прав или сексуальных свобод), но в том, чтобы рассмотреть, как существующие нормы располагают признание и свободу дифференцированным образом: с целью их деконструкции.<sup>80</sup> Актуальность деконструкции универсальных идеологических норм фиксирует и Владимир Буковский в СССР: «Такие слова, как свобода, равенство, братство, счастье, демократия, народ, – были подлые слова из лексикона подлых вождей и красных плакатов. Мы предпочитали заменять их ругательствами».<sup>81</sup>

---

79 «Можно быть верным тем, кого причисляют к моему «поколению» [...]: от Лакана до Альтюссера, через Левинаса, Фуко, Барта, Делёза, Бланшо, Лиотара, Сару Кофман [...] («неподкупные» – так называла нас Элен Сиксу) [...] Необходимо спасти эту эпоху, любой ценой добиться ее возрождения. [...] Различия и споры бушевали в этой среде, которая была какой угодно, но только не однородной, не такой, которую можно было бы обобщить идиотским лозунгом «мысль 68»». (См.: *Деррида Жак. «Наконец-то научиться жить»* (последнее интервью) // *Вопросы философии*, 2005, № 4, с. 133–144.)

80 См. *Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?*, p.6.

81 *Буковский Владимир. И возвращается ветер...*, с. 110.



## **Еще раз о перформативности (в) СССР, или почему «мы» сегодня вновь являемся политическими субъективностями**

Что делать сегодня, чтобы противостоять тем паралаксным неолиберальным идеологиям в постсоветских национальных государствах, которые обеспечивают максимум хрупкости жизни для одних (эксклюзивных миноритарных политических ассамблежей) и минимализируют хрупкость жизни для других (мажоритарных политических ассамблежей)? Вопрос о политическом действии предъявляет себя сегодня в форме буквального жизненного выбора как для постсоветских субъективностей, так и для академических дискурсов, преобразуя последние в практики политической мобилизации, по степени интенсивности не уступающие ни гамлетовскому выбору быть или не быть, ни послесталинской мажоритарной мобилизации 1960 – 1970-х гг.

Рассмотрим две актуальные постсоветские философские стратегии политического действия. Первая, представленная известной философско-художественной группой «Что делать?»,<sup>82</sup> апеллирует к практикам искусства; вторая, представленная в работах ведущего постсоветского философа В. А. Подороги, – к практикам философии. Искусство и философия в обоих случаях понимаются как политические практики, способные к изменению несправедливых, дискриминационных постсоветских политических режимов.

Теоретический лидер группы «Что делать?» Артемий Магун в статье «Перестройка как консервативная революция» определяет постсоветские академические дискурсы как идеологические; и хотя анализу подвергаются постсоветские смешанные идеологии (консервативный либерализм и либеральный консерватизм, ностальгический социализм, революционно-демократическая идеология), однако базовым является отличие антагонистической левой («переделывающей» мир, способной к политическому действию) от либеральной («созерцательной», не способной к политическому действию) идеологии.<sup>83</sup> В. А. Подорога, напротив, именно дискурс философии определяет как «политику истины» политического

---

82 См.: <http://www.chtodelat.org/>

83 См. Артемий Магун, «Перестройка как консервативная революция» // Неприкосновенный запас, 2010, №6 (74), с. <http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/2123/2140/>

действия,<sup>84</sup> понимая последнее как радикальную способность философии нарушать «режим умолчания о том, что происходит»<sup>85</sup> в господствующих способах соединения слов и осмысления вещей.

В то же время обе философские стратегии определяются в терминах политической альтернативы неолиберальным постсоветским режимам, обе постулируют необходимость инновативного осмысления опыта субъективации в СССР, бывшего долгое время единственной альтернативой капитализму. Возможна ли в постсоветской философии политическая «переоценка всех ценностей», спрашивает В. А. Подорога, «если до сих пор не сделано даже попытки исследовать «советский период»?». <sup>86</sup> Как я осмелюсь предположить, В. А. Подорога имеет в виду не эмпирические исследования, в которых исследователи советского с востока на запад и наоборот бессознательно воспроизводят собственные практики «объективной реальности», декларируя их в терминах социального конструктивизма. Вместо эпистемологического подхода к опыту советского предлагается онтологический подход, цель которого состоит в исследовании и понимании аффективных механизмов советского политического в их способности осуществлять «хватку» и трансформации субъективности.

Ответы на этот вопрос по видимости различаются. В первом случае неапроприруемым в либеральных эпистемологических терминах политическим в СССР полагается эпоха авангарда как искусства и «переделки жизни» одновременно, во втором – «тоталитарная пауза» как террор продолжающейся и сегодня «гражданской войны» (против «своих»), в которой отсутствует традиционное деление на палачей и жертв, правых и виноватых.

Что является результатом? При кажущемся различии в понимании советского вывод этих двух стратегий, как я позволю себе предположить, на уровне смычки философии и политического действия одинаков – миноритарные политические ассамблеи «имеющих способности» призваны к формированию мажоритарных политических ассамблежей, «имеющих потребности».

В первом случае этот результат фиксирует Жак Рансьер в беседе с группой «Что делать?». Когда один из основателей группы

---

84 См. *Подорога В. А.* Политика философии. Новые вызовы // Мераб Константинович Мамардашвили. Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009, с. 99-100.

85 Там же, с. 107.

86 Там же, с. 106-107.

Дмитрий Виленский говорит об освободительной роли авангарда в СССР, то Рансьер возражает. «Сегодня, – предупреждает Рансьер, – 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* [курсив мой. – И. Ж.] 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* [курсив мой. – И. Ж.]. 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!».

Отсюда основное заключение Рансьера по поводу современного, в том числе постсоветского, художественного активизма – «*Это своего рода совершенствование капиталистической системы, а не разрыв с ней*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>87</sup>

Однако и ставка В. А. Подороги на философов, способных к глобальной «переоценке всех ценностей»,<sup>88</sup> в том числе к анализу «тоталитарной паузы», содержательно приводит к тому же результату – признанию миноритарных политических субъективностей, в качестве собственности обладающих привилегированным экспертным/профессиональным, в частности, философским знанием (собственность на знание, например, опыта советского террора и пр.). Более того, призыв выйти из состояния террора и гражданской войны имплицитно подразумевает наличие субъективностей, не сконструированных опытом насилия. Однако вспомним здесь критику Батлер фантазма о ненасилии. С одной стороны, постижение жизни как хрупкой (например, в ситуации войны, в том числе гражданской) предположительно должно вызывать мысль о том, как защитить жизнь и обеспечить безопасность. С другой, пости-

---

87 См. «Взрывы непредсказуемы» Жак Рансьер/Группа «Что делать?» // Что делать? Газета новой творческой платформы. №17: Дебаты об авангарде

88 Подорога В. А. Политика философии. Новые вызовы, с. 106.

жение хрупкости во фреймах войны ведет к возрастанию ощущения уязвимости лишь собственной хрупкости, а значит, к уязвимости других.<sup>89</sup>

Кроме того, как возможна сформулированная В. А. Подорогой переоценка онтологического советского с учетом того парадоксального факта, что, как было отмечено выше, пустое означающее свободы в каждом режиме советского (в том числе в сталинизме) является основным регулятором производства субъективности?

В попытке ответить на этот вопрос я опираюсь на теорию перформативной субъективности Джудит Батлер, теорию радикальной демократии Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф (в терминах нестабильных онтологий множественного и индивидуального одновременно и теории контингентности как основного способа функционирования и анализа политического), а также теорию нересентиментных эмансипаторных мажоритарных политических ассамблежей избытка Уильяма Конноли вместо делёзианских миноритарных.

Прежде всего я предлагаю распространить тезис Батлер о перформативности не только на гендерную, но и на классовую структуру субъективности (и соответственно классовую структуру общества) в СССР. Если в книге *Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует* в рамках тезиса «социальное против биологического» мною было выдвинуто предположение, что гендерные субъективности в СССР функционируют исключительно в виде перформативных социальных (статусов, ролей и т. п.), то сейчас моим тезисом является тезис о том, что классовая субъективность в СССР никогда не была классово-детерминированной, функционируя как перформативная классовая. Интерпелляция свободой в перформировании советской классовой субъективности функционирует *против интерпелляции классовостью*, в условиях СССР принявшей вид *эссенциалистской натурализованной*.

Натурализированный класс (как и натурализированный пол) возникает тогда, когда, во-первых, эссенциализм происхождения считается основной характеристикой субъективности и, во-вторых, критерий классовости, как и политического в целом, определяется через редукцию к биологическому детерминизму. «Классификация людей в соответствии с формальными критериями их *рождения* [курсив мой. – И. Ж.], – как пишет Олег Хархордин в книге *Обли-*

---

89 См. Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?, p. 3.

чать и лицемерить, – [...] была достаточно обыденным делом».<sup>90</sup> По эссенциалистскому критерию биологического рождения в советской России определялись «рабочие» и «рабочие с крестьянскими корнями», «батраки» и «крестьяне-бедняки», которые в 20-х гг. формально, по массовым спискам, на основе их биологического происхождения записывались в партию гегемонного класса<sup>91</sup>; при этом, обращает внимание Хархордин, «сын священника навсегда был записан как происходящий «из духовенства», аристократ навсегда оставался аристократом» – независимо от их актуального социально-классового перформирования уже в условиях СССР. Натурализация классовости в СССР базировалась на представлении, что «категория «социальное происхождение», по словам Хархордина, всегда определяет «социальное положение» человека, которое, как считалось, отражало его или ее классовую позицию».<sup>92</sup> Сила натурализованного функционирования классовости, то есть классового происхождения была столь велика, что со ссылкой на Шилу Фицпатрик отмечает Олег Хархордин, «даже когда к середине 1930-х гг. верхи стали говорить как о возможности перековки старых врагов», массы не могли отказаться от формулы биологического детерминизма в определении классов и классовой борьбы в СССР, в соответствии с которой сын всегда отвечает за отца.<sup>93</sup> Метка натурализованной классовости в Инструкции по чистке 1921 года, например, не предполагала, по свидетельству Хархордина, «сбора или заполнения каких-либо специальных письменных свидетельств и документов об отдельных рабочих от станка, требуя вместо этого по отношению к ним минимума формальностей», ограничившись фиксацией детерминизма рождения.<sup>94</sup>

Парадокс функционирования советской классовой субъективности состоит в том, что *классовый субъект в советском политическом всегда интерпеллирован аффективным требованием свободы* – сравнение политической стратегии Сталина и русского авангарда 1920-1930-х гг. по критерию свободы творчества как переделки мира сделала когда-то книгу Бориса Гройса мировым философским бестселлером. Свобода при этом понимается как политический режим экстраординарности, который в практиках

90 Хархордин Олег. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб: ЕГУ; М.: Летний сад, 2002, с. 209.

91 См. там же, с. 203.

92 См. там же, с. 208.

93 Там же, с. 209.

94 Там же, с. 211.

построения нового мира способен нарушать любые типы детерминизма – в первую очередь именно классового, определяемого через детерминизм ненавистных фетишистских классовых «цепей». Эксклюзивная возможность стать «всеми», какой не знала еще человеческая история, предполагает экстраординарное размыкания любых стабильных «цепей» идентичности: «Если быть – так лучшим» (Чкалов) и т. п. в ситуации бездны свободы. В результате свобода ставшего наконец «всеми» советского классового субъекта в его радикальном разрыве с прошлым парадоксальным образом оказывается политическим вызовом как раз классовому детерминизму, всегда жестоко ограничивающего свободу. Ведь, как цитирует Шиллера Катерина Кларк, свобода всегда «представляет для благородных душ гораздо более интересное зрелище, чем благополучие и порядок без свободы, когда овцы терпеливо следуют за пастухом, а самодержавная воля унижается до роли служебной части в часовом механизме».<sup>95</sup> Актуальная для самого Сталина мания не быть «овцой» (пастуха Ленина и других привилегированных, «имеющих способности»), не «унижаться до роли служебной части в часовом механизме», становится нормой советской политической жизни.

Катерина Кларк сравнивает в этом контексте знаменитую книгу Сталина *История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс* (1938), особенно ее ключевую четвертую главу, где во втором разделе, «О диалектическом и историческом материализме», описывается базовая структура революций<sup>96</sup> с текстом Сергея Эйзенштейна «О строении вещей».<sup>97</sup> В последней части этой статьи Эйзенштейн пишет об «экстазе», как «выходе из обычного состояния». Иначе говоря, уточняет Кларк, «экстаз» или «пафос» подразумевают переход, или сталинский внезапный «скачок» «из обычного состояния» в радикально другое. Эйзенштейн, напоминает она, использует образ из сталинского *Краткого курса* — воды, превращающейся в пар, или льда, превращающегося в

95 Цит по: Кларк Катерина. «Имперское возвышенное в советской культуре второй половины 1930-х годов» // НЛО, 2009, №95 <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/1286/1294/>

96 См. там же.

97 См. там же, а также «Вопрос о методе. Обсуждение рукописи В.А.Подороги «Материалы к психобиографии С.М.Эйзенштейна» // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. №1. Под ред. В. А. Подороги. М.: Логос, 2001, с.146-148.

воду.<sup>98</sup> «Скачок» и «экстаз» в результате означают онтологическое состояние свободы за рамками любой каузальности, то есть любого типа детерминизма – за рамками исчислимости или утилитаризма, упорядоченности или взаимосвязности, рациональности или здравого смысла. Владимир Буковский подтверждает отсутствие любого, тем более классового детерминизма в деятельности советских диссидентов – эта деятельность была обусловлена не «объективными интересами», но логикой свободного, недетерминированного выбора. «Мы мало задумывались тогда, – подтверждает он, – какую задачу ставим себе, и, что любопытно, совершенно не думали о последствиях, о результатах. Мы не пытались подсчитать силы противника и даже вообразить себе, что будем делать в случае успеха или, наоборот, неуспеха. Нас не интересовало, насколько *реален* [курсив мой. – И. Ж.] наш замысел».<sup>99</sup> И дальше – вполне в соответствии с теориями скачка и экстаза – «Мы не планировали создать какой-нибудь новый строй взамен, – нам нужен был *взрыв* [курсив мой. – И. Ж.], момент наивысшего напряжения сил».<sup>100</sup>

Основным состоянием такой субъективности Лакан называет состояние *jouissance feminine*, функционирующее как единично-множественное, трансцендентно-имманентное, субъективно-объективное, лично-публичное, смертно-бессмертное, наслаждение со смыслом одновременно и т. д. и т. п.

Иначе говоря, парадокс функционирования советской классовой субъективности состоит в том, что советский субъект, имея натурализованное классовое происхождение, должен – под влиянием запроса на экстраординарность свободы – в то же время нарушать любой, в том числе классовый (не говоря о половом), детерминизм, то есть в самоценном освободительном действии перформирования субъективности всегда функционировать *вне-себя* в форме «взрыва» или «экстаза». В результате единственной возможностью существования характеристики классовости для свободной недетерминированной экстатической советской субъективности является возможность перформировать классовую принадлежность вне параметра классовой сущности – как «цепей» классовой несвободы. Поэтому советская классовая субъективность классово перформирует себя не просто из-за утилитарного, обывательского страха быть уничтоженной/ным машиной советского классового

---

98 Там же.

99 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 109.

100 Там же.

террора, но из-за запроса на экстраординарность *свободы*, когда свобода перформируется как *основная* способность человека. В противном случае, по ироничному замечанию Олега Хархордина, анализирующего документ *Как проводить чистку в партии* 1929 года под редакцией Емельяна Ярославского, когда основной задачей чистки становится упор «на классовое лицо коммуниста», слово «лицо»<sup>101</sup> из пяти основных значений слова может свестись и к такому небезопасному, например, как «передняя часть головы человека». <sup>102</sup> Проводимые по меркам оценивания «передней части головы человека» во время коллективизации 1920-х гг. стихийные чистки в сельской местности превратились, ссылается Хархордин на Линн Виолу, на «что-то вроде национального спорта». <sup>103</sup> Только Инструкции к чистке 1933 года стали настаивать на том, чтобы партийцев оценивали по их революционным *способностям*, а не по критериям биологического детерминизма – происхождению или внешнему виду, уточняет Хархордин.

Другими словами, парадокс состоит в том, что в начале террора 1933 года качество свободы оказывается *способностью не миноритарных привилегированных, но мажоритарных политических ассамблежей* в СССР.

Натурализованная классовая советская сущность «не существует» настолько, что Владимир Буковский вынужден в ответ на заданный самому себе ретроактивно вопрос о политических перспективах их молодежной антисоветской организации («Не удивительно ли – такие расчетливые и изощренные до цинизма, мы были совершенно иррационально и беззаботны в главном? Как это могло совмещаться?») зафиксировать факт этого буквального отсутствия сущности субъективности в следующих словах: «каждый из нас втайне, быть может – бессознательно, жаждал погибнуть». <sup>104</sup> Иначе говоря, перформативный акт гибели *советской* политической субъективности в форме взрыва или экстаза как быстрого и неожиданного скачка к лучшему, то есть к *антисоветскому капиталистическому* будущему – как и пять минут свободы Вадима Делоне и других вышедших в Августе 1968-го года на Красную площадь в

101 Олег Хархордин ссылается на «Словарь современного русского литературного языка», т. 6, с. 288 – 291, статью «лицо». См.: Хархордин Олег. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности, с. 220.

102 См. там же.

103 См. там же, с. 209.

104 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 109.



Москве советских диссидентов – признается Буковским в качестве гибели отнюдь не участников антисоветского мажоритарного политического сопротивления, но гибели самого классового детерминизма как меркантилизма маркируемых «советскими» антиполитических практик выживания.

В результате каждый советский субъект является перформативным, театрализованным. Советская классовая повседневность функционирует как перформанс классовой субъективности не потому, что из-за классового террора советская субъективность ликования *лживо* перформируется в качестве свободной под взглядом западного Другого, как считает Михаил Рыклин,<sup>105</sup> но потому, что интенсивность интерпелляции советского субъекта требованием свободы столь велика, что «выбивает» субъективность из детерминизма классовой структуры во вне – то есть в антагонистическое политическое против классового седиментированного. *Советская классовая субъективность в результате функционирует исключительно в актах перформирования собственной классовой субъективности*. Рабочий перформирует рабочего, крестьянин – крестьянина, интеллигент – интеллигента, аристократ – аристократа (как это делает один из любимых литературных героев Набокова Киса Воробьянинов)<sup>106</sup> и т. п. – на всех уровнях советской классо-

---

105 По словам Михаила Рыклина, «если бы внешний мир в один прекрасный миг исчез, тоталитаризм также утратил бы санкцию на существование, лишившись, с одной стороны, образа «объективного» врага, который его конституирует, а с другой стороны, зрительного зала, ради которого устраивается весь спектакль». (См.: *Рыклин Михаил*. Пространства ликования. Тоталитаризм и различие. М.: Логос, 2001, с.14). «И «мы», – пишет Рыклин, – это те, кто с этими ожиданиями работает, кто знает вектор желания Большого Другого и ему соответствует. Вместо того чтобы тщетно утверждать свою «друговость», нужно знать, каким видят тебя, выстраивая ее не произвольно, а *по законам этого взгляда*». (См.: *Рыклин Михаил*. Свобода и запрет. Культура террора. М.: Логос/Прогресс-Традиция, 2008, с. 246.)

106 «Два поразительно одаренных писателя – Ильф и Петров – решили, – по словам Набокова, – что если главным героем они сделают негодяя и авантюриста, то, что бы они не писали о его похождениях, с политической точки зрения к этому нельзя будет придраться, потому что ни законченного негодяя, ни сумасшедшего, ни преступника, вообще никого, стоящего вне советского общества – в данном случае это, так сказать, герой плутовского романа, – нельзя обвинить ни в том, что он плохой коммунист, ни в том, что он коммунист недостаточно хороший». (См. *Набоков В.В.* «Интервью Альфреду Аппелю, сентябрь

вой жизни, когда пространство советского политического превращается в пространство театра, не ограниченного (в отличие даже от неаристотелевских типов театра) никакой театральной площадью.

При этом радикализм такого перформативного существования советской по определению классовой субъективности, перформирующей себя в то же время против натурализованной классовой сущности, проявляется по формуле *радикального различия* (между натурализованной и перформативной классовостью), функционирующего в виде *минимального различия* философий двойственного: ведь хотя первое «я» (натурализованное классовое) может не знать второе «я» (перформирующее классовость), однако они существуют в виде одного «я» по формуле «я» = «я» и «я» в философиях двойственного.<sup>107</sup> «Ну вот, опять завели, вот бред, вот сброд проклятый! Электрификация, индустриализация, химизация! Хи- ме- ри – зация все это! [...] Заспорились за полночь – больно спор горячий был, это когда Никита заявил, что у нас нет политзаключенных. Я уже до мата дошел, а тот сидит себе с невозмутимым видом и знай свое повторяет. К утру я аж охрип. Подошел завтрак, открыли кормушку и суют пайку. Одну! Точно не видят, что нас двое. Я в дверь стучать, скандалить, приходит начальник тюрьмы: «Как фамилия?» – говорит. Называюсь. «А второго?» Тот, сволочь, за мной повторяет. «Ничего не знаю, – говорит начальник тюрьмы, – у меня здесь один такой числится. Не положено». Сколько я ни скандалил, и прокурора вызывал, и самому Хрущеву писал – бесполезно. А тот все норовит первый к кормушке подлететь и мою паечку зацапать, и сахарок. Так и пришлось мне его кормить. И баланду, и кашу – хлебаем из одной миски и все спорим, есть у нас политзаключенные или нет. Наглая морда – вместе же сидим в тюрьме, на одних нарах спим, одним бушлатом укрываемся, а он все свое. [...] Повезли нас на экспертизу – обоих. Профессор, умный такой, в очках, еврей между прочим, спрашивает: «Ваша фамилия как? А ваша?» Называем хором. «А, говорит по-

---

1966» // Набоков о Набокове и прочем. Интервью, рецензии, эссе. М.: Независимая газета, 2002, с. 205.)

- 107 О философии двойственного у Ницше см.: *Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, p. 136, а также строки из «Песней принца Фогельфрай»: «Слепящий полдень, море и игра. / И вдруг, подруга! Я двоиться стал – / – И Заратустра мне на миг предстал...» // *Фридрих Ницше. Сочинения в 2-х т., т.1*, М.: Мысль, 1990, с. 718.

нимающе так, – раздвоение личности? Бывает... И давно это у вас появилось?» Видим, человек сочувствующий, мы ему про пайку. Он опять головой кивает, прописал две пайки, каждому отдельную койку». <sup>108</sup> Другими словами, мобилизованная по перформативно-классовой формуле «я» = «я» и «я» советская субъективность оказывается структурой множества, мажоритарной субъективностью, бадьюдианской Двоицей, когда в рамках дискурса нестабильных онтологий (Лаклау и Муффа) и мажоритарных нересентиментных политических ассамблежей *избытка* (Конноли) Единица всегда перформируется как Двоица.

Я не случайно обращаюсь к опыту функционирования советской субъективности в тюрьме в описании Буковского: этот опыт, в отличие от привычных описаний тюрьмы как опыта «тоталитарной паузы» (В. А. Подорога) или новых опытов понимания лагерной жизни как «голой жизни» (Джорджо Агамбен), у Владимира Буковского оказывается не только, во-первых, опытом политического действия нересентиментных мажоритарных политических ассамблежей, но и, во-вторых, опытом свободы как *перформативных аффирмативных* практик потенциальности, не ограниченных рамками признаваемости.

Итак, советскую послесталинскую тюрьму, в отличие от фукдианской тюрьмы или агамбеновского лагеря, Владимир Буковский интерпретирует не как иерархическую структуру, но как мажоритарный нересентиментный ассамбляж: «Нет здесь ни правых, ни левых, ни центральных. [...]. По-прежнему, как в пчелином улье, нет руководителей и руководимых, влекущих и влекомых, уставов и организаций». <sup>109</sup> Всякий раз при выходе Буковского из тюрьмы на свободу он ощущает мажоритарную политическую солидарность (порой избыточную), в теории радикальной демократии называемой целью эквивалентностей: «почти каждый, отведя в сторонку, говорил, смущаясь: «Ну, в общем, сам знаешь... Если чего нужно будет, меня в городе каждый знает. Только спроси – всегда найдешь. Ну, в бегах если будешь или оружие вам, политикам, понадобится. Или там в квартиру какую залезть. Короче, сделаем. А некоторые даже осторожно намекали, что и резать могут кого надо. Не проблема». <sup>110</sup> Мажоритарные ассамблежи непривилегированных антисоветских политических субъективно-

---

<sup>108</sup> Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 68-69.

<sup>109</sup> Там же, с. 324.

<sup>110</sup> Там же, с. 317.

стей в этот период всеобщей антисоветской политической мобилизации перформируются в СССР не только совместно с эсками, но и, по свидетельству Буковского, с гебэшными опергруппами: «И зимой, в сильные морозы, когда я выбегал из дома за хлебом в булочную на углу, кто-нибудь из чекистов занимал мне очередь в кассу, другой вставал к прилавку [...]. Иногда к вечеру, когда кончались сигареты, а табачные киоски уже не работали, мы стреляли друг у друга закурить».<sup>111</sup>

Мажоритарная политическая солидарность перформируется как интернациональная сначала в советских концентрационных лагерях в 1973 году, с весны 1975 года – во Владимирской тюрьме, когда «политических» решили заставить работать. В ответ в обоих случаях последовали голодовки, жалобы и нелегальные передачи информации на волю, в *Хронику текущих событий*. При этом мажоритарные политические ассамблеи перформировались, во-первых, как цепи эквивалентностей по принципу отрицания классового и других типов детерминизма как «травмы рождения»: ведь к политическим заключенным присоединялись как уголовники (голодовка во Владимирской тюрьме в 1975 году началась с голодовки сорока политических, затем к ней подключились и уголовники; голодали все 1200 человек в тюрьме), так и «хозяйственники», и даже стукачи во время лагерных голодовок 1973 года («Голодающих стали сажать в карцеры, и тогда мы отказались выйти на проверку. [...] Другая, не участвующая в голодовке часть лагеря молча дожидалась на улице. – Не распускать строй! – командует Пименов. – Пусть все остальные вас ждут! Но накрапывает дождь, и все, даже стукачи, разбредаются по баракам. Режим рухнул»)<sup>112</sup> Во-вторых, мажоритарные ассамблеи действительно перформировались по правилам интернационализма – вопреки сегодняшнему расцвету постсоветских капиталистических практик национализма и ксенофобии. «Вызывали украинцев:

– Чего вы связались с этими жидами и москалями?

Вызывали евреев:

– Чего вы связались с этими антисемитами? Вы же в Израиль собираетесь!» [...]. «Интересное время начинается, – говорил мне один из них, украинец, – даже освободиться жаль»,<sup>113</sup> – свидетельствует Владимир Буковский не только в пользу нересенти-

111 Там же, с. 339.

112 Там же, с. 390-391.

113 Там же, с. 390.

ментного мажоритарного перформирования интернационализма, но и против агамбенского опыта ресентиментной «голой жизни» – если «даже освобождаться жаль» из ситуации лагерного перформинга.<sup>114</sup>

Поэтому мы не можем говорить о сведенных к практикам «голой жизни» политических субъективностях послесталинской тюрьмы как о «мусульманах» и т. п. Перформативность, или театр советской тюрьмы в описании Буковского оказывается не аристотелевским театром рока, а аффирмативным театром свободы, перформируемым каждой и каждым субъектом в любой точке действия «тоталитарного террора» и несмотря на него.

Для иллюстрации данного тезиса Буковский приводит пример свободы мажоритарного аффирмативного перформирования творчества непривилегированных политических ассамблежей: оказывается, каждый зэк в тюрьме становится ...писателем. Ведь особенность жизни зэка, как объясняет Буковский, – писать жалобы. «Жалобы надо писать в огромном количестве и в самые некомпетентные инстанции».

Деятельность по писанию жалоб в тюрьме – это, с одной стороны, перформирование аффирмативных действий мажоритарной политической солидарности: «мы писали от десяти до тридцати жалоб ежедневно. Сочинить тридцать жалоб в один день трудно, поэтому мы обычно распределяли между собой темы, и каждый писал на свою тему, а потом давал остальным переписать. Если у вас в камере 5 человек и каждый берет себе по 6 тем, то в результате обмена каждый напишет по 30 жалоб». С другой стороны, именно мажоритарное перформирование творчества непривилегированных политических ассамблежей способно трансформировать советские тоталитарные режимы чувственного, не прибегая тем не менее к стратегиям рационалистического, утилитарного и прагматического захвата в терминах бинарной логики инверсии «мы – они», но перформируя вместо этого аффирмативные действия *захвата избытка*. Однако именно *аффирмативное перформирование избытка* способно не просто нарушать дисциплинарную работу тюремной власти (Ведь «далее, – по свидетельству Владимира Буковского, – происходит следующее: тюремная канцелярия оказывается завалена жалобами и не успевает отправлять

---

114 См. Чухров Кети. Быть и исполнять: проект театра в философской критике искусства. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011, с. 11.

их в трехдневный срок, так как им нужно составлять вышеупомянутые сопроводительные записки к каждой жалобе. За нарушение срока отправки они непременно получают выговор и лишаются премиальных»,<sup>115</sup> но создавать общие перформинги мажоритарных политических ассамблежей, в котором деление на угнетенных и угнетаемых становится уже мало различимым: каждый субъект включен в аффирмативность перформирования творческого опыта избытка писательства.

В чем состоит политическая инновация (более того, онтологический поворот в сфере политического) данного типа перформирования аффирмативных политических действий? В том, что «имеющие потребности» в актах непривилегированного творчества писания жалоб (и ответов на них) оказываются «имеющими способности». Жалобы как практики непривилегированного мажоритарного тюремного творчества — это нересентиментные мажоритарные ассамблежные практики, доступные каждому участвующему с обеих сторон — как эзков, так и представителей предположительно тоталитарных репрессивных структур. «А ответы — какие мы получали ответы! — восхищается Владимир Буковский творческой деятельностью предположительно советских противников. — Это же фантастика! Ошалевшие чиновники, не успевшие даже прочитать наши жалобы, отвечали невпопад, путали жалобы. Они так перекорежили и переврали несчастные законы, что их самих можно было сажать в тюрьму. Например, полковник МВД из местного управления отвечал мне, обалдев от бумажной бури, что съезд КПСС не является общественной организацией и поэтому, дескать, нельзя обращаться к нему с жалобами. Конечно же, последовал шквал жалоб на полковника, и он исчез в этом водовороте. А владимирские суды, совершенно осатанев от груды исков и требований уголовного преследования наших начальников, отвечали нам, например, что офицеры МВД неподсудны советским судам. Наконец, на все махнув рукой, нам вместо ответов стали присылать расписки примерно такого содержания: «За истекший месяц получены и отклонены 187 ваших жалоб», — и подпись. Вся бюрократическая система Советского Союза, — уточняет Буковский, — оказалась втянута в эту войну. Не было такого ведомства или учреждения, области или республики, откуда мы бы не получили ответа. Бывало, что две инстанции давали диаметрально противоположный ответ, и тогда мы их сталкивали. Под конец мы

---

115 *Буковский Владимир. И возвращается ветер...*, с. 37.

втянули в эту игру даже уголовников, и жалобная зараза стала расползаться по тюрьме, – всего же в тюрьме было 1200 человек». <sup>116</sup> И действительно, в этих мажоритарных политических практиках мы не найдем замещения действия другого собственным действием: как каждый зэк в тюрьме становится писателем, так и каждый представитель или представительница получившего жалобу советского ведомства также становится в основном антисоветским, то есть допускающим ошибки в системе советского тоталитарного закона писателем или писательницей. И всегда – с помощью непривилегированных других как мажоритарных политических ассамблежей: в первом случае – уголовников, во втором – сослуживцев по ведомству или учреждению.

Здесь мы можем зафиксировать работу антисоветского политического в том виде интенсивности поэтического, которое свойственно и антисоветским академическим дискурсам. Отличие состоит лишь в том, что акты поэтического в советской тюрьме перформируются непривилегированными мажоритарными субъективностями: именно они реализуют задачу эмансипации как потенциальности *свободы и равенства одновременно*, не ограничивая потенциальность субъективности признаваемостью в терминах захвата: ведь действие политической эмансипации в антиэссенциалистском театре советской перформативной повседневности может, как роль в советском самодеятельном театре, состоящем из непрофессиональных актеров и существующем при любых советских ведомствах, учреждениях, школах или вузах, *повторить* каждый, любой.

Вопрос о советском самодеятельном театре, охватывающем все пространство советского (существует не только в больших городах, но и в провинциальных, не только в городе, но и в деревне; даже внутри советских стационарных профессиональных театров существует институт капустников и т. д. и т. п.), <sup>117</sup> представляется онтологическим вопросом – как вопросом о *бытии в форме становления* («собой» и «собой» одновременно). И действительно, советская перформативно-классовая субъективность в пространстве советского театрального бытия как становления перформирует не

---

116 Там же, с. 39.

117 «Тогда сильно была развита самодеятельность и всевозможные курсы, а мы ходили в разные Дворцы пионеров», – описывает функционирование сети советской театральной самодеятельности Роман Виктюк. См. Бульвар Гордона, октябрь, 2011, № 43 (339), с. 10.

только «себя», но, подобно актеру самодеятельного театра, временно с «собой» в качестве «я» любые, интерпеллируемые политическим требованием экстраординарной свободы, роли – то есть мажоритарную перформативную субъективность, при этом по-разному гендерно маркированную. Не случайно Роман Виктюк вспоминает, как гениально играл в массовке школьник Богдан Ступка «задние ноги кобылы. [...] Ну, Богдан же артист от природы, ему это было дано. Що задні ноги, що передні, що обличчя – ему все равно, но начинать с задних ног было гениально».<sup>118</sup>

Онтология театрального как бытия в форме становления в условиях перформативного СССР, на мой взгляд, является эмансипаторной: ведь жизнь «простого советского человека» не сводится в таком случае ни к «голої жизни», ни к тоталитарной «биополитической», через перформативное антиэссенциалистское повторение оставляя шанс к *переигрыванию* тоталитарной скудости бытия, традиционно понимаемого как бытие непривилегированных, более того – жертв (тоталитарного режима).

Не случайно Владимир Буковский выступает против деления антисоветских мажоритарных политических ассамблеж *двухсот миллионов диссидентов* на привилегированных и нет и, соответственно, против традиционной для русской культуры дихотомии интеллектуалы – народ, когда первые, по его мнению, всегда претендуют на представительство понимаемого в качестве угнетенного народа, то есть в качестве жертв. «А что вы знаете о своем народе? – спрашивает Буковский против политических практик представительства. – Какое к нему имеете отношение? Какое имеете право говорить от его лица?». И дальше: «Я спал с ними на одних нарах, под одним бушлатом, делил кусок хлеба, вместе подышал по карцерам. И я полз по запретке на брюхе, рвал колючую проволоку, обдирая руки, ждал каждое мгновение пулю в лоб, только чтобы передать им пачку махорки. Так же как и они мне».<sup>119</sup>

Не будем при этом забывать, что парадокс стремления к антисоветскому как классово недетерминированной свободе и справедливости для всех в этот период состоит в том, что данное стремление было присуще советской номенклатуре не меньше, чем так называемому непривилегированному советскому большинству: ведь и Брежнев, как уже было сказано, идентифицируется с неписанными законами дружбы народов как дружбы всех со всеми,

---

<sup>118</sup> См. там же.

<sup>119</sup> Буковский Владимир. И возвращается ветер... , с. 318.



как справедливости для всех, которую, как обложенного флажками волка из песни Высоцкого, не обеспечивает даже ему советский тоталитарный режим.

Однако если мы признаем, что, во-первых, классовый советский субъект является дислоцированным по формуле радикального различия как минимального различия, то есть фактически анти-советским, во-вторых, классово перформативным, то мы должны признать состояние перманентной политической мобилизации, присущей любым дислоцированным мажоритарным политическим ассамблеям, нормой существования советской субъективности.

Только перестройка сделала политические перформативные, дислоцированные, нестабильные субъективности стабильными эссенциалистскими. В рамках нового дискурса триумфализма капиталистического предпринимательства перестройка наделила перформативного советского субъекта сущностями и произвела тем самым социальную седиментацию (как натурализацию класса, так и натурализацию пола и нации) мобилизованных мажоритарных политических ассамблей, готовых – как в период возникновения, так и в период крушения СССР – к любому типу контингентных революционных изменений в обществе.

Общество, состоящее из перформативных дислоцированных политических субъективностей, в любой момент подвержено возможности контингентного изменения политического режима. И действительно, в соответствии с теорией контингентности Лаклау и Муфф и сталинской теорией «скачкообразного» развития, СССР был способен к быстрому, внезапному и драматическому (в смысле формы онтологии театрального) классово-перформативному и массовому «прыжку» в радикально иное «состояние». Именно *Краткий курс* позволяет рассматривать историю СССР как историю контингентности. История, как интерпретирует теорию сталинского развития Катерина Кларк, развивается не по непрерывной линии, но «скачкообразно», «количественные изменения происходят не постепенно, но быстро, внезапно, в форме скачкообразного перехода из одного состояния в другое, модель исторического прогресса изображается как форма драматических «внезапных», посредством «прыжка» в радикально иное «состояние», трансформации любой вещи и любой субъективности.<sup>120</sup>

---

120 Кларк Катерина. «Имперское возвышенное в советской культуре второй половины 1930-х годов».

В результате контингентным является не только крушение СССР в 1991 году, но и его рождение в 1917 году (российская империя слиняла за три дня, как зафиксировал когда-то Розанов).

Но если тоталитарный СССР не является тоталитарным театром рока, но перформативным и контингентным политическим образованием, то и сегодня политическая субъективность, интерпеллированная требованием потенциальности мажоритарной капиталистической (для всех как «имеющих потребности»), а не привилегированной политической свободы (для «имеющих способности»), в любой момент способна к мобилизации в форме разнообразных мажоритарных нересентиментных политических ассамблежей избытка – в том числе феминистских. Феминистская политическая одновременность ставки, во-первых, на свободу (предполагающую приоритет онтологии индивидуального) и, во-вторых, эгалитаризм (как форму бытия-с-другими в рамках онтологии множеств) делает феминистскую субъективность радикально дислоцированной, не обладающей идентичностью исключительно в рамках диалектики признания, а поэтому и сегодня способной к аффирмативным революционным изменениям в мире глобального, в том числе постсоветского капитализма.

## ***Мифологическое, слишком мифологическое, или рождение советского научного дискурса 60-х из духа религии***

### **Новая мажоритарная научная политическая мобилизация**

Фигура гениального слепого и почти обездвиженного «Гигана»<sup>121</sup> советской науки Алексея Федоровича Лосева в советские 60-е оказалась не только фигурой, воплощающей рождение после мрачных времен антинаучного политического воображаемого сталинизма наконец-то подлинного научного дискурса (ведь, по свидетельству второй жены ученого, выдающегося классического филолога Азы Алибековны Тахо-Годи, академики-сталинисты «наукой не занимались, но зато наукой руководили»;<sup>122</sup> под «академиком-сталинистом» подразумевался в первую очередь академик Ф. В. Константинов, «известный деятель сталинского этапа в философии»<sup>123</sup>), но и фигурой, воплощающей/«овеществляющей», говоря вслед за Марксом словами самого А. Ф. Лосева,<sup>124</sup> неприми-

---

121 Так называла Алексея Федоровича Лосева маленькая племянница Азы Алибековны Тахо-Годи Елена Тахо-Годи, давно уже ставшая доктором наук и инициатором созданного с помощью бывшего мэра Москвы Ю. М. Лужкова и «Межкомбанка» «Дома А. Ф. Лосева» на Арбате, орошенного святой водой еще на стадии начала строительства – см. *Тахо-Годи Елена «Гиган» // Тахо-Годи А. Лосев*. М.: Молодая гвардия, 2007, с. 469- 481.

122 *Тахо-Годи А. Лосев*. М.: Молодая гвардия, 2007, с. 327.

123 Там же, с. 323.

124 Один из тезисов философии Лосева – «Чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано» – см. *Лосев А. Ф.*

римое интеллектуальное сопротивление советскому политическому режиму. Известно, что А. Ф. Лосев был арестован в апреле 1930 года и сослан на «трудовое перевоспитание» на Беломорканал по обвинению в публикации знаменитой книги *Диалектика мифа* (вернее, рукописных списков *Дополнений к Диалектике мифа*, так до сих пор и не найденных<sup>125</sup>); освобождены Лосев и его первая жена Валентина Михайловна Лосева были только в 1933 году по ходатайству Екатерины Пешковой. Именно на Беломорканале у Лосева нарушается зрение; процесс прогрессирует с годами.<sup>126</sup> Академическая, кажущаяся бесконечно далекой от советской реальности конца 20-х книга нанесла столь мощный удар по советскому тоталитарному политическому режиму, что в 1931 году Максим Горький писал о ней: «...профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен, и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар, – это удар не только сумасшедшего, но и слепого».<sup>127</sup> Это разгаданное Горьким еще в 30-е гг. лосевское умение превращать слово в удар стало той фундаментальной характеристикой научного дискурса после 1956 года (именно тогда, после двадцати лет запрета на публикации, книги А. Ф. Лосева стали достоянием советского сообщества), в котором так нуждались в этот исторический период новые антисоветские мажоритарные политические ассамблеи. Сталинский научный абсурд, в традиционном рационализме по-

---

Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», с. 460.

125 «Контрабандные» вставки и текст «Дополнений» послужили поводом для ареста», по свидетельству Л. А. Гогтишвили. (См. «Примечания» Л. А. Гогтишвили // Лосев А. Ф. Из ранних произведений, с. 629.)

126 Хотя сам Лосев, по свидетельству Владимира Бибикина, объясняет процесс постепенной потери зрения совсем иными причинами. «Почему нельзя иметь землю и держать огород: ты посадил цветы, вышел в одно прекрасное утро и видишь, что твоих цветов нет. Их сорвал мальчишка, который в это время продает их на рынке. Вот сколько мы старались с картошкой, и ее всю вырыли. В наше время ничего выращивать нельзя». А дальше, продолжает Бибикин, «А. А. сказала, что в 1942-1943 годах А. Ф., поливая картошку по 4-5 ведер в день, нажил себе кровоизлияние в глаза и с тех пор стал терять зрение». – См. Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы. 2004, с. 271.

127 См. Троицкий Виктор. «О Лосеве (заметки *ad marginem*)» // Тахо-Годи А. Лосев, с. 496.

нимаемый как невозможность различия в нем истинного и ложного, заграждающий доступ к пониманию советского тоталитаризма, нуждался, наконец, в научном знании как способе доступа к действительности, то есть в «слове» как действию – то есть «ударе» как способе не просто понять, наконец, законы функционирования советского тоталитарного политического режима, но изменить его. Именно поэтому лосевский тип научного дискурса оказался в советские 60-е чрезвычайно востребованным не только научно, но и политически. «Мы пережили знаменитое письмо Хрущева о культе Сталина, – пишет Тахо-Годи, – которое часа четыре читали в МГПИ им. Ленина и после которого никто не обмолвился словом и все прятали друг от друга глаза [...]. Оказывается, приблизились 60-е годы...», – свидетельствует Тахо-Годи о неожиданной смене политического режима в СССР,<sup>128</sup> стимулирующей необходимость нового политического воображаемого и новых политических действий. В результате именно в 60-е, по свидетельству Тахо-Годи, «Лосев, вернувшийся в философию, эстетику, мифологию, становится авторитетом и даже модным. Особенно тянулась к нему молодежь».<sup>129</sup> И дальше перечисляются имена действительно лучших представителей послесталинского академического дискурса, ставшие сегодня классическими. Например, «Вячеслав Шестаков, пришедший по рекомендации В. Ф. Асмуса, чтобы Алексей Федорович дал ему отзыв о дипломной работе. Многие годы Слава Шестаков был вблизи Алексея Федоровича и даже познакомил нас с Петром Васильевичем Палиевским и Эвальдом Ильенковым, у которого мы самозабвенно слушали Вагнера».<sup>130</sup> Называются имена «Сережи Аверинцева», также «почитателя Вагнера», «который пришел не один, а со своим другом-германистом, знатоком Хайдеггера и музыки, Сашей Михайловым, где за овальным столом вели [Аверинцев, Михайлов и Лосев. – И. Ж.] беседы на самые для них актуальные темы».<sup>131</sup> Именно в эти годы постоянным научным и политическим соратником Лосева становится Александр Георгиевич Спиркин, который «в годы войны сидел в одиночке на Лубянке, претерпел пытки, унижения и клевету, вышел закаленным бойцом»;<sup>132</sup> в качестве закаленного «врага народа» Спиркин

---

128 Тахо-Годи А. Лосев, с. 323.

129 Там же, с. 324.

130 Там же.

131 Там же, с. 328.

132 Там же.

слушает и обсуждает с Лосевым «иностранные голоса» (по выражению Тахо-Годи). Другими словами, правы были критики, еще со времен появления *Диалектики мифа* обвинившие Лосева в «антисоветском настроении»: и Л. Каганович, откровенно назвавший Лосева «наглешим нашим классовым врагом»,<sup>133</sup> и В. Киршон, призвавший за «подобные оттенки ставить к стенке»,<sup>134</sup> и А. Деборин, предположивший, что «гражданин Лосев издевается над материализмом и материалистами». <sup>135</sup> Тот факт, что после четырехчасового чтения в МГПИ им. Ленина письма Хрущева о культе личности Сталина Лосев вновь актуализуется окружающими в качестве искомой фигуры – или, говоря словами самого А.Ф. Лосева, «фигурности»<sup>136</sup> – мятежного, но не сдавшегося антисоветчика, сомнений по видимости не вызывает. Однако деборинская оценка Лосева как критика материализма требует уточнений, к которым мы обратимся несколько позже.

Именно в качестве антисоветского мыслителя Лосев анализирует главное трагическое политическое событие 60-х и далее в СССР – ввод советских танков в 1968 году в Прагу (Евтушенко напишет тогда свое знаменитое «Танки идут по Праге...» и пошлет протестные телеграммы Брежневу и Андропову) – не только с верным и давним политическим соратником Спиркиным, но и вместе с «философской талантливой молодежью»: в частности, с Пиамой Гайдено («молодой философ большого ума и красавица», по оценке Тахо-Годи) и с Юрием Давыдовым.<sup>137</sup> Востребованность Лосева в 60-е и далее в среде научной молодежи из разных социальных и гуманитарных дисциплин не знает precedентов: и научно, и политически Лосев способствовал актуальному в советские 60-е трансформативному процессу, который Жиль Делёз назвал революционной логикой становления другим (в нашем случае – антисоветским капиталистическим). И действительно, как свидетельствует молодой Владимир Биbihин, «уходя после первого занятия с А. Ф. по Арбату к центру, я был другим». <sup>138</sup> Таким образом,

---

133 Цит. по *Троицкий Виктор*. «О Лосеве (заметки *ad marginem*)», с.495-496.

134 Цит. по там же, с. 496.

135 Цит. по там же, с. 495.

136 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, с. 593. Концепт «фигурности» у Лосева означает *воплощение* («чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано»).

137 См. *Тахо-Годи А.* Лосев, с 335.

138 *Биbihин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверин-

в противоположность мнению, высказанному Михаилом Маяцким, что Лосев, заняв место советского научного Фаллоса, фактически «зачистил» места вокруг себя для нового поколения философов-шестидесятников,<sup>139</sup> Елена Тахо-Годи свидетельствует об обратном – не только о невероятной доступности «Гигана», но о существовании его не в качестве атомарного уникального, а, напротив, в качестве субъекта коллективной научной солидарности, разделяющего свою уникальность с *другими* и именно в этом политическом качестве формирующего аффект мажоритарных политических ассамблеяжей среди передовой советской научной молодежи 60-х и советских мажоритарных ассамблеяжей непривилегированных в целом. Ведь даже до эмансипаторного от тепельного письма Хрущева, способствующего формированию антисоветских мажоритарных политических ассамблеяжей, существование Лосева никогда не было атомарным индивидуалистическим, а категория «субъективизма» (или «индивидуализма») была для него одной из самых критикуемых. «Сведение на субъективизм – типично беспомощная позиция *либеральной метафизики*» [курсив мой. – И. Ж.] – как всегда прямо формулирует А. Ф. Лосев.<sup>140</sup> Против «беспомощной либеральной метафизики» Лосев до смерти жены Валентины Михайловны, ставшей монахиней Афанасией, сознательно практиковал миноритарный политический ассамбляж совместной работы с ней с целью производства в СССР радикально новой метафизики – и по сравнению со своими дореволюционными учителями, и по сравнению с современной ему западной философской традицией (в этот период его долгой жизни – экзистенциализма). Дочь главной кутюрье дореволюционной России Т.Е. Соколовой, содержавшей самый популярный Дом моды в Москве, посещавшей вместе с дочерью ежегодные показы мод в Париже и готовившей ее в преамбулы бизнеса (действительно, юная, знавшая основные европейские языки Валентина Михайловна виртуозно делала эскизы нарядов на парижских показах для последующего овеществления/материального воплощения этих феерических фэшн-тенденций и в далекой России), после знакомства с Лосевым полностью погрузилась в их миноритарное ассамбляж-

---

цев. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы. 2004, с. 11.

139 См. *Маяцкий Михаил*. «Пара вопросов об АФ» // *Маяцкий Михаил*. Во-вторых. Ультиматум с оговорками конца прошлого века. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002, с. 49-50.

140 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, с. 558.

ное научно-политическое производство. Став в советское время кандидатом математических наук, Валентина Михайловна виртуозно сортировала и нумеровала для Лосева все необходимые книги – например, каждая страница Гомера или Вергилия имела свой особый номер и т. п.; при этом ежедневно, кроме годов ссылки, В. М. Лосева успевала составлять для Алексея Федоровича ревью новых западных книг, записывать под его диктовку продуманные им ночью во время хронической бессонницы целые пассажи мыслей, затем редактировать записанное и вновь сверять редактуру с А. Ф., при этом успевая закупать продукты, готовить, стирать и убирать, собственноручно шить мужу знаменитые черные шапочки, приносить и уносить многочисленные тома из библиотеки и, с детства знающая и древние языки, делать обширнейшие цитаты с комментариями из нужных для работы дореволюционных книг. Для Лосева вопрос о примате коллективного «жизнетворчества» над индивидуальным был принципиальным политическим вопросом, и в этом смысле его понимание социализма как политического строя принципиально отличалось от понимания тех, кто практиковал его в условиях сталинского и послесталинского СССР. В отличие от иерархического миноритарного привилегированного представительного (то есть, как его называют сегодня, номенклатурного «реального социализма»), подлинный социализм мажоритарных политических ассамблежей Лосев понимал (и практиковал) исключительно как «синтез, такую сферу, где права индивидуума и права общества не были и не могли быть взаимонарушаемы».<sup>141</sup> Для осуществления данной политической стратегии, считал Лосев, «необходимо, чтобы индивидуум, чем больше он углубляет свою индивидуальность и чем больше в этом случае превосходит прочих людей и отделяется от них, тем более содействовал бы обществу, общему делу, *всем* [курсив мой. – И. Ж.]».<sup>142</sup> То есть отделение А. Ф. Лосева в его линиях ускользания в по видимости интеллектуальный индивидуализм было на самом деле политическими трансформативными практиками мажоритарного становления другим – «это же подвиг десятилетий, перевести на советский язык [...] платонизм и аристотелизм», как констатировал собственную практику становления другим Лосев, по свидетельству Бибикина.<sup>143</sup> Поэтому практики уникальной на-

141 Там же, с. 589.

142 Там же.

143 Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 239.



учной индивидуализации Лосева отнюдь не означали его политического отделения от «всех», от «сообщества равных». Когда в семье появилась одаренная аспирантка Аза Тахо-Годи, она также активно включилась в общую жизнетворческую работу миноритарного политического ассамбляжа, «содействующему общему делу». После смерти Валентины Михайловны Лосевой аффект сообщества не был разрушен: по просьбе «Мусеньки», как любовно звали В. М. Лосеву в семье, в декабре 1954 года Аза Алибековна стала женой Алексея Федоровича («передаю тебе в руки»<sup>144</sup>), и коллективная антисоветская научная работа сообщества, функционирование которого Лосев задолго до Делёза с его принципами радикальной политической способности становления другим как условия формирования миноритарных политических ассамбляжей, способствующих – на их основе – и мажоритарной мобилизации масс, была продолжена еще более радикально. А именно – как способность не просто становления другим, а способность *«превращаемости каждого тела в другое»* [курсив мой. – И. Ж.].<sup>145</sup> Именно эта, впервые в истории мышления сформулированная российским политическим философом-шестидесятником А. Ф. Лосевым новая стратегия сообщества как научно-политического жизнестроительства успешно продолжилась в советские 60-е и далее. «Если идет дождь, а дышать хочется, Алексея Федоровича укладываю на раскладушку среди ароматных флоксов, укрываю его какими-то одеялами, клеенкой, плащами, над головой – огромный черный зонт, и под мелкий, сеющий дождичек лежи себе и думай, что там дальше продиктовать Азушке (так меня называли всегда он и Мусенька)». <sup>146</sup> Когда после письма Хрущева прошла «привычка бояться и остерегаться каждого», <sup>147</sup> аффект мажоритарной мобилизации масс в сторону антисоветского, производимый миноритарным ассамбляжем Лосевых, к которому позже присоединилась Аза Алибековна Тахо-Годи, неуклонно растет; в новые, формируемые Лосевым в советские 60-е и далее мажоритарные политические ассамбляжи входят самые блестящие интеллектуалы. Елена Тахо-Годи делится по этому поводу своими детскими воспоминаниями: «К нему приходили и в тот год, да и потом, когда

---

144 Цит. по Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009, с. 521.

145 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 593.

146 Тахо-Годи А. Лосев, с. 323.

147 Там же.

я бывала там снова и снова, какие-то дяди. Дяди назывались «секретарями». Честно признаться, долгое время они были для меня почти неотличимы друг от друга. Да и имя у них у всех было одно – «секретарь». Дяди пили кофе, брали какие-то бумаги и уходили вместе с «Гиганом» «под клены» заниматься. И «Гиган» сидел там, «под кленами», в кресле-качалке и что-то говорил, а они что-то писали. Постепенно лица этих «секретарей» стали проявляться в моем сознании с течением времени [...]. Человек лысоватый, в очках – Бибихин, человек в очках и с черной бородой – Шичалин, человек в очках и с белой бородкой – Столяров».<sup>148</sup> Алексея Федоровича Лосева в эти годы окружают, кроме вышеназванных антисоветских научных гениев, Ю. С. Степанов, А. В. Гулыга, А. Л. Доброхотов, В. Ф. Асмус, Звиад Гамсахурдия, Рената Гальцева, Юрий Бородай, Павел Васильевич Флоренский, старший внук о. Павла Флоренского, Д. Джохадзе, Ф. Кессиди, В. В. Соколов, В. В. Бычков, И. Д. Рожанский, А. А. Аникст, Нико Чавчавадзе, Денеца Зумбадзе, И. М. Тронский, М. Ф. Овсянников, М. С. Альтман и многие, многие другие.

Невероятно интенсивная мобилизация аффекта антисоветского научного сообщества происходит потому, что научный дискурс в советские 60-е и далее действительно начинает пониматься как тесно связанный с политическим – а именно, дискурсом политического сопротивления существующему политическому режиму. Огромная заслуга в таком понимании дискурса науки принадлежит, как известно, западной теории феминизма, в те же примерно годы доказавшей, что научный дискурс не существует вне идеологического измерения, то есть по определению является политическим. Несколько позже феминистский политический теоретик Шанталь Муфф сформулировала тезис о том, что аффективное измерение политики и феномен идеологического включения вместо исключения обеспечивают наиболее эффективную политическую мобилизацию масс. А. Ф. Лосев в стратегиях антисоветской научной мажоритарной политической мобилизации в советские 60-е и далее практиковал как прямую низовую научную политическую мобилизацию, так и перформативную представительную. Особенность второй состоит в том, что, перформируемая самим «Гиганом», она задействовала других в качестве мажоритарных политических ассамблежей, то есть восхищенных наблюдателей. Перформанс представительности всегда направлен против принципа индиви-

---

148 Тахо-Годи Елена «Гиган» // Тахо-Годи А. Лосев, с. 472– 473.

дуализма. Изобретение индивидуального в эпоху Возрождения как, по словам Лосева, неделимого (*individual*) единичного бытия, имеющего свойство несходства, интересовало его гораздо меньше, чем делимое (*dividual*), то есть такое политически совместное, которое предшествует индивидуальному, базируясь на принципе общего. Этот тезис он доказывает на торжественной конференции «Античность как тип культуры» в Доме ученых. «Мне часто говорят: товарищ Лосев, вы слишком снижаете античность. Разве космос материальная чувственная вещь и больше ничего?». В ответе на собственный вопрос Лосев однозначно осуждает принцип атомарного индивидуализма новоевропейского субъекта: «Все такого рода возражения идут от христианизации античности или делаются с точки зрения новоевропейского субъективизма». <sup>149</sup> Кроме того, лосевская перформативность никогда не была конвенциональной (такую трактовку перформативности почему-то принято приписывать Джудит Батлер), будучи *избыточно-перформативной*, фактически – абсурдной. Принципы избытка абсурда в научном дискурсе Лосев объясняет Бибихину: «Если я беру цитату из Сталина, так уж будьте уверены, я убежден. [...] И все *товарищи* [курсив автора. – И. Ж.], и шпики, и партийные руководители подсматривали и тайком стенографировали, но ни к чему не могли придаться. Я могу каждую строчку защищать, все продумано. [...] Сталин, Гегель, кто другой, это неважно, я могу орать вслух сколько угодно, на площади, перед всеми. Этим я и держусь». <sup>150</sup>

В качестве примера прямой низовой политической мобилизации можно назвать политический протест, вызванный совместной работой с «наглейшим нашим классовым врагом», «безумным» и «сумасшедшим профессором» Лосевым (в связи с изданием знаменитого второго тома «Софисты. Сократ. Платон» лосевской *Истории античной эстетики*), сотрудника издательства «Искусство» Александра Ивановича Воронина против ввода советских войск в Чехословакию. Действительно, как предугадал когда-то Горький, слова того, по отношению к кому Горький применил прямую технологию *харассмента*, назвав не только сумасшедшим и безумным, но и слепым (прямо указав на физическую ограниченную возможность ученого), А. И. Ворониным в 1968 году были «почувствованы как удар». (Но не об этой ли настигшей его к 1931 году

149 См. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 288.

150 Там же, с. 236 – 237.

неспособности к «словам как удару» так симптоматично скорбит писатель Горький в своих обвинениях философу Лосеву, задача которого по определению есть оперирование понятиями, а не словами? Ведь понятия, как мы знаем, редко имеют способность наносить удар...). Итак, А. И. Воронина после успешной работы в издательстве «Искусство» отправили на повышение в Чехословакию для участия в издании международного печатного органа (помоему, «Проблемы мира и социализма», вспоминает Тахо-Годи).<sup>151</sup> И вот там под влиянием лосевской интерпретации платонизма А. И. Воронин «не выдержал лицемерия и насилия советских властей», пишет Тахо-Годи, имея в виду введение советских танков в Прагу и арест группы диссидентов, вышедших в знак протеста против действий советской власти на Красную площадь в Москве. «Душа не стерпела, — объясняет Тахо-Годи, — и, напившись вдребезги (для русского человека пьянство — протест), под Новый год дал он себе волю — нахулиганил. Говорили, что бутылкой из-под шампанского разбил стекло какой-то высокопоставленной машины или написал обломком бутылки на ветровых стеклах важных машин у подъезда заветное русское слово из трех букв. Так или не так, не могу утверждать. Знаю только, что душа его не выдержала и протестовал, как мог. Срочно отправили в Москву, проработали, наказали, но, как номенклатуру, оставили, дали новое место на кормление, главный редактор издательства «Изобразительное искусство», а потом — и того больше — заместитель главного редактора издательства «Мысль».<sup>152</sup> Мажоритарный политический ассамбляж Лосева, Тахо-Годи и их круга соратников с А. И. Ворониным вокруг издательства «Мысль» еще больше укрепился в общих мажоритарных антисоветских действиях против миноритарного политического ассамбляжа советской номенклатуры.

В качестве примера перформирования политического сопротивления в форме мажоритарной научно-политической мобилизации может быть названа коллективная работа над знаменитой пятитомной *Философской энциклопедией* (1960-1970), которая сознательно осуществлялась миноритарной политической группой Спиркин-Лосев<sup>153</sup> против ситуации спада оттепели. Для данной политической деятельности был использован тот самый «академик-

---

151 *Тахо-Годи А.* Лосев, с. 339.

152 Там же.

153 Группа была создана давно, но закреплена в акте покупке общей дачи «Отдых» на деньги Лосева.

сталинист» Ф. В. Константинов, которого упоминала Тахо-Годи. Спиркин в качестве заместителя пообещал сделать всю работу, оставив имя Ф.В. Константинова в качестве почетного имени главного редактора. Стратегическим политическим обещанием при этом было обещание Ф. В. Константинову Ленинской премии. Надо сказать, что после выхода *Философской энциклопедии*, где было напечатано в том числе и 100 статей «наглейшего нашего классового врага», Ленинскую премию Ф.В. Константинову правительство сбросилось вручить. Однако «вражеские голоса» выискали, по свидетельству Тахо-Годи, некоторые «нелицеприятные факты» из прошлой деятельности Константинова;<sup>154</sup> премию «академик-сталинист» не получил, однако мобилизация новых мажоритарных политических ассамбляжей успешно осуществлялась. Решающим в ней стал знаменитый, по выражению Тахо-Годи, «богословскими статьями»<sup>155</sup> V том *Энциклопедии*. Но почему «богословские статьи» имели столь массовый политический успех? Ответ на этот вопрос объясняет отчасти и прямое низовое протестное поведение на исходе 1968 года А. С. Воронина: ведь концепты, которые Лосев хотя и называл в советских условиях по-разному – религия, вера, православие, миф и т.п. – были одинаково запрещены в советской официальной культуре 60-х и далее. Однако нарушение политического запрета и практиковал антисоветский миноритарный политический ассамбляж Спиркин-Лосев в *Философской энциклопедии*, а сам Лосев – в занятиях по преподаванию древних языков аспирантам на дому: с целью политической субверсии существующего советского режима в пользу антисоветского. Даже у представителей так называемой неофициальной культуры, в 60-е связывающей творческую деятельность с разными типами допингов (сначала алкоголизм, позже – наркотики),<sup>156</sup> вера как тип антисоветской политической мобилизации становится чрезвычайно фешенебельной – из-за ее официального запрета в СССР и возможностей политической трансгрессии запрета. С. Л. Кравец, руководитель Церковного Научного центра «Православная энциклопедия», ответственный редактор и член редколлегии «Новой Большой Российской энциклопедии», выносивший вместе с дру-

154 Тахо-Годи А.. Лосев, с. 328.

155 Там же, с. 376.

156 «Наркотики вытесняли алкоголь» – См. *Здравомыслие Елена*. «Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы» // Новое литературное обозрение, 2009, №100 <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el47.html>

гими учениками гроб усопшего философа из его дома на руках, в 2005 году заметил: «Интересно, что А. Ф. никогда не говорил о религии открыто, но вышло так, что практически все, кто был вхож в его дом, стали людьми церковными».<sup>157</sup> Тахо-Годи уточняет: «Между прочим, у меня есть списки всех, кто за все годы присутствовал на занятиях. Их у меня более *шестисот душ*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>158</sup>

Имя Лосева в результате становится чрезвычайно популярным не только среди ученых, но самого широкого круга антисоветских мажоритарных политических ассамбляжей. Лосеву приходят письма от молодых людей со всех концов СССР с вопросом «Как жить?». Тахо-Годи вспоминает, что в эти годы «присылали письма, стихи [...], портреты Алексея Федоровича – даже *заключенные из лагеря*» [курсив мой. – И. Ж.], не говоря о молодых читателях из провинции».<sup>159</sup>

В то же время механизм такой политической мобилизации отличается от того, который анализирует Жак Деррида в феномене суверенности, имеющем, по его мнению, корни в теологии и до сих пор неразрывно связанным с ней. Позиция исключения по отношению к закону, оккупируемая сувереном, является, по мнению Деррида, параллельной теологическому понятию о Боге как стоящем по ту сторону закона. Стоящий по ту сторону закона Бог – как и суверен – создает закон, придавая ему моральное основание и осуществляя тем самым тотальную политическую мобилизацию. Более того, Деррида обнаруживает следы этой онто-теологии в современном понимании суверенного государства, несмотря на призывы последнего к демократическому секуляризму.<sup>160</sup> Призрак Бога как стоящего по ту сторону закона, по мнению Деррида, не изгнан из современных структур управления и продолжает их преследовать. Поэтому не случайно, считал Деррида, что США, где политический дискурс сильно маркирован религией, в последние годы вовлечены в своего рода теологическую дуэль, ведущуюся под знаком борьбы с «осью зла» и осуществления «бесконечно правосудия» с другой формой онто-теологии – так называемого исламского фундаментализма.

157 Цит. по *Тахо-Годи А.* Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 675.

158 Цит. по там же, с. 656.

159 Цит. по *Тахо-Годи А.* Лосев, с. 376–377.

160 См.: *Derrida Jacques*. “Force of law: the mystical foundation of authority” // D. Cornell ed. *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York: Routledge, 1992, p. 14.

Однако мажоритарная религиозная политическая мобилизация, практикуемая А. Ф. Лосевым, базируется не на принципах трансцендентного.

Действительно, традиционная стратегия религиозной трансценденции за время своей многовековой истории желания приблизить человечество к «достойной» жизни<sup>161</sup> (в том числе анти-тоталитарной, базированной на принципах справедливости) через мажоритарные политические ассамблеи, возглавляемые в первую очередь церковью, предлагает такие эксперименты по следованию трансценденции (практики молитвы, исповеди, провозглашение ужасных пророчеств или спасения и т. п.), которые используют страх и обещание радости *после смерти* – для того чтобы осудить эксперименты с имманентностью как избытком жизни, по определению Уильяма Конноли.<sup>162</sup> В противоположность традиционному пониманию религиозной трансценденции, тезис теории религии Лосева состоит в том, что базируется на аффекте избытка религиозности как *радости* в ситуации жизни, а не после смерти. Лосев в этом контексте ярко критикует «невывразительность, нерельефность, бескрасочность, полную мертвенность» трансцендентного на примере ньютоновской трансцендентальной топологии. «Находясь даже поэты, – искренне возмущается Лосев, – которые воспевают эти бесконечные мировые «просторы», на самом деле равносильные самому обыкновенному сумасшедшему дому. Говорят: никак не могу помыслить, что мир имеет пространственную границу. Господи, Ты Боже мой! Да зачем вам мыслить эту границу? Ведь поднимали же вы когда-нибудь голову вверх или скользили же взором по горизонту? Ну, какую же вам еще границу надо? Граница эта не только мыслима. Она совершенно наглядно *видима*» [курсив автора. – И. Ж.].<sup>163</sup> То, что Деррида называет суверенностью в рамках логики религиозного трансцендентного, Лосев называет «личностью» в рамках логики религиозного имманентного, а понятие «личность» для него не есть, как было сказано выше, абстрактный атомарный индивид, поскольку «есть всегда обяза-

---

161 «Жить особенно высокою, добродетельною жизнью», по выражению Лосева – см. *Лосев А. Ф. Диалектика мифа*, с. 559

162 *Connolly William E. "Immanence, abundance, democracy" // Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Lars Tønder, Lasse Thomassen eds. Manchester: Manchester University Press, 2005, p. 244-250.

163 *Лосев А. Ф. Диалектика мифа*, с. 592.

тельно *жизнь* [курсив автора. – И. Ж.], а не чистое понятие». <sup>164</sup> Поэтому в рамках онтологии имманентного «личность», по мнению Лосева, «должна предстать с живым телом и органами». <sup>165</sup> В результате аффект формирования новых мажоритарных научно-политических в виде новых имманентных религиозных сообществ в СССР Лосев, вопреки традиционному использованию страха и обещания радости после смерти, производит на основании концепта жизни. До самого конца Лосев продолжает следовать той формуле понимания религиозности, которую вывел в своей основной философской работе *Диалектике мифа* – именно миф в ней объявляется подлинной религией, а «*абсолютная мифология*», по его мнению, и «*есть теория жизни*» [курсив автора. – И. Ж.]. <sup>166</sup>

«Нужно быть действительно материалистом, чтобы не понимать личностного значения тела и его отдельных органов», – утверждает теорию религии как имманентной витальности Лосев <sup>167</sup> и провокационно дополняет ее следующим тезисом: «Если принять во внимание половые органы, то тут даже материалист, вопреки своим убеждениям, подчиняется общечеловеческой интуиции относительно их значения...». <sup>168</sup> Значение этих тезисов – также в культивации в теории религии избытка жизни вместо традиционных практик кастрации, примордиального долга и ответственности. Другими словами, теория религиозного имманентного Лосева, так привлекающая к нему новые послесталинские научные мажоритарные политические ассамблеи, состоит в том, что он, несмотря на внутренне присущие ожидания, укорененные в вере, способен конвертировать традиционное кастрационное религиозное чувство примордиального долга в стремление к жизни здесь-и-теперь, а отнюдь не после смерти.

Более того, субъект-позиция Лосева в 60-е и далее, культивирующая избыток жизни, укорененный в режиме религиозной имманентности, призывает к включению этой энергии в повседневные политики советского научного дискурса и образования.

Конечно, лосевская теория религиозного имманентного отнюдь не является традиционной теорией суверенности, что также обеспечивало новую мажоритарную религиозную политическую

---

<sup>164</sup> Там же, с. 460.

<sup>165</sup> Там же.

<sup>166</sup> См. там же, с. 589.

<sup>167</sup> Там же, с. 462.

<sup>168</sup> Там же.



мобилизацию в 60-е в СССР. Политические практики «содействия общему делу» через практики «превращения каждого тела в другое» более радикальны, чем, как уже было сказано, делёзианские практики становления другим, предполагающие представительную миноритарную дистанцию. Например, интеллектуальное превосходство в них вплоть до страстно проповедуемого Лосевым в течение всей жизни «отшельничества» означает отнюдь не представительное превосходство как форму собственного религиозного спасения, но, напротив, политическую практику *спасение других*: «Только в религии, — формулирует Лосев, — возможно такое положение, что отдельный человек, углубляясь в себя до последнего напряжения и иной раз даже прямо уходя из мира в отшельничество, этим самым не только содействует собственному спасению, но спасает и других». <sup>169</sup> Осуществить этот мажоритарный акт со-бытия с другими в форме их спасения способна, по его мнению, только религия, причем религия в определенном виде — «в смысле *церкви*» [курсив автора. — И. Ж.]. <sup>170</sup> Таким образом, вместо практик индивидуального усилия самоиспытания как возможности оставаться «на высоте» Лосев предлагает альтернативу — а именно, создание не миноритарных индивидуальных, а мажоритарных религиозных, а поэтому церковных, то есть более топологически вмещающих ассамблеж для практик религиозной культивации избытка жизни. Мажоритарные политические религиозные ассамблежи, в свою очередь, вырастают из серий резонансов между локальными собраниями — например, сектами, религиозными кружками и семинарами. <sup>171</sup> Предварительные миноритарные ассамблежи, в свою очередь, должны стать «кузницей альянсов с другими», причем в качестве «других» должны выступать в том числе и разнообразные миноритарные группы, то есть *меньшинства*, говоря современным языком. Роль церкви как мажоритарного института культивации избытка жизни против смерти остается ведущей.

Таковыми меньшинствами в условиях социализма как тоталитарного политического режима могут, по мнению Лосева, стать запрещенные в СССР монашеские меньшинства или ... меньшинства проституток («монахини и проститутки более интересны»). <sup>172</sup> Почему? Потому что эти мажоритарные альянсы с другими, на-

---

169 Там же, с. 589.

170 Там же.

171 Connolly William E. "Immanence, abundance, democracy", p. 253.

172 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 463.

правленные, как мы помним, не только на спасение «я» атомарного субъекта, но на спасение *всех*, направлены против «мелкобуржуазных», «мещанских устоев – щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и «семейный уют».<sup>173</sup> «Мещанские устои» в целом или практики «семейного уюта» в частности Лосев критикует потому, что они не создают подлинного аффекта антисоветской политической мажоритарности как политических практик «содействия общему делу» через практики «превращения каждого тела в другое» и служат исключительно целям индивидуалистического потребления (как индивидуалистического «спасения» – «щи, папиросы, уборные и т. п.>) исключительно в рамках «либеральной метафизики». В то же время создание новых antimещанских религиозных мажоритарных политических ассамблежей, по мнению Лосева, связано с колоссальными трудностями, обусловленными неравенством традиционных инфраструктур 1) индивидуалистического потребления и 2) индивидуалистического спасения, на которых базируется, по мнению Лосева, не только «либеральная метафизика», но и названный позже «номенклатурным» социализм. Именно поэтому для реструктурирования политического режима равенства того подлинного социализма, о котором Лосев писал, что в нем права индивидуума и права общества не должны быть взаимонарушаемы, и нужны альянсы способствующих «общему делу» миноритарных религиозных меньшинств, которые культивируют избыток жизни, укорененный в режиме имманентного, и включают эту энергию в повседневные мажоритарные практики 1) религии/«церкви» и 2) институций образования. Поэтому антииндивидуалистический миноритарный ассамбляж с первой женой Лосев создает как копулярный политический монаха Андроника и монахини Афанасии (позже в него включиться, как уже было сказано, и Тахо-Годи, и «секретари»), но именно такие миноритарные ассамблежи способны трансформироваться в мажоритарные политические. (Вспомним, «их у меня более шестисот душ». Вспомним также, что влияние Лосева на советское сообщество 60-х и далее не ограничивалось списками Тахо-Годи). Новые мажоритарные политические ассамблежи советской православной интеллигенции способны к введению веры как избытка витальности в своих образовательных институциях и – на этой основе – противостоять давлению воинствующего индивидуализма, который стремится

---

173 Там же.

реставрировать фиктивное социалистическое единство и защитить социальное седиментированное и прочие неравенства.

Таким образом, теория религии Лосева как диалектика мифа решительно выступает против тех «ублюдочных мифологий»,<sup>174</sup> которые базируются на религиозном рационализме и неизбежно связаны, по мнению Лосева, с «чисто капиталистическим принципом»,<sup>175</sup> предполагающим неравенство. В отличие от гегелевской, «ублюдочной», в пределе капиталистической, являющейся диалектикой раба и господина («Гегеля я очень люблю, – говорил Лосев Бибихину. – Но он сумасшедший»<sup>176</sup>), «условием позволительности марксистского диалектического материализма является, поэтому, *исповедание пролетариата как некоего абсолютного лика бытия* [курсив мой. – И.Ж.]».<sup>177</sup>

Данная цитата позволяет нам вернуться к предположению о проблематичности деборинских обвинений Лосева в отрицании материализма и, более того, марксизма. Конечно, Лосев абсолютно добросовестно заслужил ставшее почетным в советские 60-е и далее звание антисоветчика, но именно в том смысле, что являлся искренним сторонником подлинной материалистической диалектики без снятия в трансцендентном – вместо номенклатурного, через идеалистическую диалектику раба и господина развития к трансцендентному Абсолюту тоталитарного советского государства: через достижения статуса «мещанского» социального антирелигиозного представительства «имеющих способности» с соответствующими «мелкобуржуазными» материальными ценностями. Использование перцепта пролетариат в его теории религии как диалектики мифа свидетельствует об утверждении направленного против принципов индивидуализма и суверенности советского тоталитарного режима нового политического принципа – мажоритарных отепельных и позднесоветских научно-политических ассамблеж, которые должны базироваться на политическом принципе *абсолютного* (религиозного) равенства как принципе «справедливости для всех».<sup>178</sup>

174 Там же, с. 588.

175 Там же, с. 492.

176 См. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 255.

177 *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, с. 593-594.

178 О концепте «справедливость для всех» см. *Glynos Jason.* 'The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology' // *Journal of Political Ideologies* 6, no. 2 (2001), p. 198.

Не можем ли мы в таком случае предположить, что популярность Лосева в 60-е и далее заключалась в том, что он в рамках радикальной логики имманентного «превращения в другого», радикально отрицающей всякую дистанцию между «я» и «другим» (вместо менее радикальной, допускающей эту дистанцию на телесном, хотя и убирая ее на концептуальном уровне делёзианской логики становления другим) сформулировал те принципы мажоритарного политического равенства, в которых так нуждался новый постсталинский дискурс в СССР? Поэтому выводом является вывод о том, что только постсоветское православие является репрессивной практикой. А православие в 60-е и далее – у Лосева и в культуре советского андеграунда – функционировало иначе: как *захват избытка*. Знаменитый писатель Василий Аксенов вспоминает, как в советские 60-е захватывался литфондовый пляж в Коктебеле: «другие» или проходили по подаренным пропускам, или отважно заплывали за закрытую территорию с общих пляжей. На пляже был избыток несоветского: «Удивляло огромное количество иностранных солнечных очков, а также и других изящных штучек, каких ни за какие деньги не сыщешь в советских магазинах: итальянских шейных платков, американских бейсболок, ярких книжечек издательства «Пингвин», разумеется, на английском языке, французских бикини...». <sup>179</sup> Но к экспериментам с традиционным захватом *избытка жизни* в этот исторический период относится и эксперимент *захвата избытка* – ношение крестиков неверующими. По свидетельству Аксенова, «при внимательном рассмотрении можно было заметить серьезный прокол наших идеологических органов: по меньшей мере у каждого пятого молодого человека область средостения украшал маленький православный, а то и католический крестик. Объяснить это явление не мог никто...». <sup>180</sup>

Теория религии Лосева как теория мажоритарных (в отличие от делёзианских миноритарных) политических ассамблежей и радости жизни до сих пор политически актуальна – например, для американского профессора Сьюзан Бак-Морс, пережившей вдохновляющий опыт «телесной демократии» во время избирательной кампании Барака Обамы именно как «новый смысл коллективности». <sup>181</sup>

179 См. Василий Аксенов. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках). М.: Издательство «Семь дней», 2009, с. 208-209.

180 См. там же, с. 209.

181 См.: Бак-Морс Сьюзан. «Марксизм – прерванная традиция. Взгляд

## Отрицание диалектики

Еще со времен Деборина, Кагановича и др. принято считать, что диалектический метод Лосев использует с двумя основными целями – или как метод «полного обмана и подлога»,<sup>182</sup> то есть как метод обмана карательных органов в условиях советского тоталитаризма, или как метод критики «ублюдочных», то есть рационалистических диалектик (прежде всего, как уже было сказано, диалектики Гегеля) с целью утверждения вместо них той диалектики, именем которой назван основной философский труд Лосева – диалектики мифа. «Напр., вывод категорий в диалектике Гегеля о понятиях, т.е. лишь как логическое учение, сделан настолько мастерски и безукоризненно, что большею частью не вызывает никаких сомнений в человеке, умеющем оперировать при помощи диалектического метода. Однако всякому ясно, – пишет Лосев, – что под этой гегелевской диалектикой лежит очень определенное намерение (т.е., по-моему, миф) понимать диалектику и всю философию лишь как *логическое учение* [курсив автора. – И. Ж.]. [...] чистая, немифологическая диалектика есть вообще фикция».<sup>183</sup>

Вторая научная стратегия считается более признанной среди большинства интерпретаторов. Тахо-Годи, например, вспоминает еще одну историю в жизни Лосева, связанную с «академиком-сталинистом» Ф. В. Константиновым. Был объявлен анонимный конкурс на написание статьи «Диалектическая логика» в *Философскую энциклопедию*. Одна из поступивших в редакцию статей под псевдонимом «Москвич» очень понравилась Ф. В. Константинову. «Бойкий парнишка!», – с удовольствием охарактеризовал умение «бойко» оперировать категориями диалектики «академик-сталинист». Каково же было его удивление, вспоминает Тахо-Годи, когда «бойким парнишкой» оказался Лосев. И хотя статья была урезана, разделена на части и поделена между отдельными авто-

---

из утопии» // Русский журнал, <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Marksizm-prervannaya-tradiciya>

182 Данная формулировка применена самим Лосевым по отношению к позитивизму (см. *Лосев А. Ф. Диалектика мифа*, с. 593), но утверждение о том, что апелляция к диалектике как методу имеет у Лосева конспиративный характер, принадлежит, например, Гасану Гусейнову – см. *Гусейнов Гасан. «Личность мистическая и академическая: А.Ф.Лосев о «личности»»* // НЛЮ, 2005, №76, <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/gu2.html>

183 *Лосев А. Ф. Диалектика мифа*, с. 584.

рами, где Лосеву была оставлена лишь историческая часть, однако акт подмены метода рационалистической диалектики на *алогическую* диалектику мифа состоялся.

Собственно, Лосев никогда не скрывал наличие алогического в структуре диалектики как метода. «Конечно, диалектика должна быть разработана как чисто логическое учение, и пожалуй, даже в первую голову это должно быть так. Но, разумеется, диалектика не есть *только логическое* [курсив автора. – И. Ж.] учение. Она же сама ведь постулирует равнозначность алогического с логическим, – пишет Лосев. – След., она обязана в качестве одного из своих движущих принципов положить и *алогическое*» [курсив автора. – И. Ж.].<sup>184</sup>

Однако политическая стратегия «Гигана» по использованию методологии «диалектики мифа», включающей в себя алогическое как конститутивную составляющую диалектики, заключалась все-таки в другом – в отказе от диалектики как метода. Другими словами, перцепт диалектики мифа и означает отрицание метода диалектики как различия и замену его методом радикального различия. Но именно благодаря этому жесту замены значение Лосева для советской культуры 60-х и далее абсолютно продуктивно и производительно, так как овеществляет/осуществляет/материализует производительную «силу» и страсть как избыток жизни, способный навсегда поражать – силой слов как ударом – мажоритарные в том числе научные сообщества, поддерживая их стремление к производству нового как абсолютно нового в (советском) научном дискурсе. Напомним, что Ален Бадью «новыми» признает только такие действия или решения субъекта в изменяющейся ситуации (научного) события, если они изолируют его из привычного контекста: они должны быть исключительными, экстраординарными. Возможно, единственный в России памятник философу – памятник А. Ф. Лосеву с надписью «Великий русский философ Алексей Лосев», установленный во дворе дома на Арбате в 2006 году, – воплощает собой отнюдь не политическую легитимацию коррумпированного шовинистского православия в современной России, но легитимированное патриархом научного дискурса в СССР А. Ф. Лосевым радикальное стремление к православию как к революционному дискурсу – дискурсу перманентного производства радикально нового как экстраординарного, изъятая из любой, в том числе советской обыденности? И, кроме того, как дискурса абсо-

лютного равенства, направленного против советского диалектического тоталитаризма?

Концепт «силы» для характеристики научного метода Лосева было использован С. С. Аверинцевым и отличается от концепта «сил» у Делёза как линий ускользания, являясь, скорее, практикой сил как акта двойного утверждения (утверждения утвержденного) вместо негативной диалектики «ускользания». Аверинцев свидетельствует: «Первое, что чувствовал человек, навстречу которому из своей комнаты выходил Алексей Федорович, первое, что чувствует читатель, когда раскрывает его книги, – это то, что мы встречаемся с некой силой. У Алексея Федоровича в высокой степени было это качество силы. Я предпочел бы не ограничивать, не уточнять понятие силы, не говорить ни о силе интеллекта, хотя таковая, конечно, была; ни о силе характера, хотя таковая также в высшей степени была... И телесная сила Алексея Федоровича была для нас очевидной; как иначе вести такую жизнь и оставаться работоспособным в таком истинно легендарном возрасте. [...] Очень таинственная вещь. Сила не сводима ни к силе ума, ни к силе воли, ни тем более к телесной силе. Это скорее что-то вроде сана [вслед за Карлом Шмиттом Деррида называл такую силу «авторитетом», точнее, «призраком авторитета» как незаконной власти, которая издает закон для себя, а государство служит лишь протезом к этому незаконному действию. – И.Ж.], который кто-то от природы имеет, а кто-то не имеет. [...] Переживание встречи с силой – всегда довольно трудное переживание. Настоящая сила – не невинная вещь. [...] Ее можно не всегда употребить на благо. Но чего нельзя, чего никому не дано – это подделать, имитировать силу. Мы чувствуем ее сразу же: дано этому человеку говорить с властью или он просто разыгрывает перед нами зрелище. Но его, зрелище, опытный глаз легко сможет различать».<sup>185</sup> Вспомним также, как впервые увидел Лосева В. В. Биbihин и как всякий раз был потрясен лосевской миноритарной способностью к учредительности собственных режимов власти для «имеющих потребности»: «Каждый раз, когда я подходил к дому Лосева, Арбат начинал казаться особенно запустелым, люди на нем – совсем неприкаянными. Кабинет во втором этаже окнами во двор излучал строгую отрешенность. Здесь думали. Большой человек в кресле с высокой ровной спинкой между заставленными книгами столом и бывшим камином бодрствовал в тихой сосредоточенности. «Здравствуй,

---

185 Цит. по *Тахо-Годи А.* Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 601.

Владимир», — снисходил он к человеку, который являлся, чтобы читать вслух, переводить или излагать прочитанное...».<sup>186</sup> И действительно, в этих характеристиках выдающихся представителей нового антисоветского научного дискурса речь идет уже не только о силе слов, которые могут быть «почувствованы как удар», но выражению Горького еще в 1931 году, но о большем — о силе практик мажоритарной религиозной витальности как избытка жизни, или, если вспомнить ранее цитируемое выражение самого Лосева, «теории жизни». Биbihин вспоминает, как гневен был Лосев, рассказывая, что такси убило насмерть девятилетнего мальчика, на спор перебежавшего дорогу перед машиной. Лосев с его теорией избытка витальности категорически не принимает концепт негативности: как возможно настолько не ценить жизнь? Гасан Гусейнов в этом контексте обращает специальное внимание на буквальность воплощения всепобеждающей витальности Лосева: «В 1973 году А.Ф. Лосеву исполнилось 80 лет — это было непривычно много для советского человека. Восемьдесят пять в 1978 было уже очень много, но все еще представимо. А после 90-летия, да еще при неудержимом печатании книг и статей, Лосев стал восприниматься в довольно широких кругах как общественная личность национального и мирового значения».<sup>187</sup>

Парадокс гегелевской диалектики, по мнению Лосева, состоит в том, что практика избытка жизни имеет логическую опасность превращения в свое иное — в практику нехватки. Повторяя лосевское определение диалектики «где есть одно, должно быть и другое», перефразируя, можно сформулировать: где есть избыток жизни, должна быть и ее нехватка (в пределе — смерть). Не случайно Елена Тахо-Годи горько вспоминает «почти рыдающий, но и в то же время как бы негодующий возглас «Я умираю, я умираю! Жизнь погибла, погибла жизнь!»»<sup>188</sup> 95-летнего патриарха советского научного дискурса, Именно диалектика как метод, базируемый на логической фигуре противоречия, вместо витальности избытка способна обнаружить и его обратную сторону — тождество, и в этом смысле тождество жизни и смерти. В то время как избыток религиозной витальности, неизменно фиксируемый окружающими в

186 Биbihин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева <http://www.ccel.org/contrib/ru/Other/Bibikhin/BIB.HTM>

187 См. Гусейнов Гасан. «Личность мистическая и академическая: А.Ф.Лосев о «личности»».

188 Тахо-Годи Елена. «Гиган» // Тахо-Годи А. Лосев, с. 479



лосевской «таинственной силе» – это опыт переполнения жизнью, соединенный с любовью мира, в котором мы участвуем. Концепт «мира»/«міра» как концепт со-бытия с другими, по свидетельству В. В. Библихина, много значил для Лосева. В то же время это такой опыт витальности, который обеспечивает способности почерпнуть *больше* (например, из общения с другими), *чем требуется* – для того, чтобы в условиях тоталитаризма защитить свою веру, обезопасить свою идентичность, выживание, свои убеждения или обеспечить защиту своих кровных интересов. Политическая практика способности почерпнуть *больше, чем требуется*, действительно формировала вокруг Лосева новые молодежные мажоритарные научные политические ассамблеи с целью в условиях советского политического режима защитить свои антисоветские веру, идентичность, выживание и обеспечить защиту своих кровных интересов. Но, как фиксирует Гасан Гусейнов, чем больше вокруг Лосева формировались мажоритарные политические ассамблеи, тем ему больше требовалось.<sup>189</sup> По мнению Лосева, опасность диалектики как научного метода и состоит в том, что избыток в нем всегда оборачивается нехваткой, способной обеспечить разрыв в структуре религиозной субъективности как структуре избытка витальности.

Что надо делать для того, чтобы избежать разрыва?

Во-первых, интерпретация диалектики уже в *Диалектике мифа* «перекрывает» всякие возможности идентифицировать диалектический метод по критерию идеализма, за который Лосев был осужден в 1930 году и который ему автоматически приписывают до сих пор. Ведь кроме настаивания вслед за русской религиозной метафизикой в целом не только на алогической, но даже *соматической*<sup>190</sup> природе диалектики, Лосев идет дальше своих учителей, в том числе Владимира Соловьева. Метод *диалектического материализма* он ценит несоизмеримо выше гегелевской «идеалистической» диалектики: «Я уже имел случай указать, – пишет Лосев, – что материи, в смысле категории, принадлежит роль совершенно *такая же* [курсив автора. – И. Ж.], как и идее».<sup>191</sup> Более того, характерное для русской религиозной метафизики понимание идеализма как интимной близости к Богу через метод (ре)активации

---

189 См. Гусейнов Гасан. Личность мистическая и академическая: А.Ф.Лосев о «личности» <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/gu2.html>

190 Выражение Гасана Гусейнова – см. Там же.

191 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 584.

Бога у Лосева также понимается не как власть Символического. Ведь обычно Символическое служит тому, что трансформирует наши действия в другой мир: например, хотя брак перформирован в церкви, он одновременно становится браком на небесах, как замечает Аленка Зупанчич в книге *Самая короткая тень: философия двойственного у Ницше*.<sup>192</sup> Именно так на первый взгляд понимал брак и сам Лосев, монах Андроник, удивляясь наличию пяти детей у о. Павла Флоренского. Однако Символическое понимается Лосевым как непосредственность власти чувственного как *воплощенной привязанности* в виде материального «овеществления» – в противовес пассионарной, страстной, но никогда не материализованной привязанности современного американского философа Джудит Батлер.<sup>193</sup> Поэтому только на первый взгляд кажется, что Символическое, не допускающее, например, секс с женой-монахиней, препятствует эротическому как материальному воплощению. Первая опубликованная философская работа Лосева *Эрос у Платона* в этом смысле ничем не отличается от его порнографического романа *Женщина-мыслитель* (опубликован в 1993 году), в деталях описывающего эротизм великой пианистки Марии Юдиной (под псевдонимом Марии Радиной): ведь эротическое у Лосева никогда не является трансцендентным, продолжая тем самым основное стремление русской религиозной метафизики – стремление поставить гегелевскую идеалистическую диалектику с головы на ноги, то есть на почву материализма. Лучше всего это удалось, как мы знаем, Владимиру Ильичу Ленину. Поэтому когда Лосев пишет о красоте женских монашеских, «сухих и несмелых косточек», функционирующих в качестве сексуальных без совокупления и деторождения, или о способностях монашеского тела повисать во время молитвы над постелью («скорость тела во время молитвы приближается к скорости света»), мы не должны поддаваться искушению иронического дистанцирования по отношению к лосевским формулировкам: ведь Лосев в этих примерах всего лишь дискриптивно, хотя и гиперболически описывает не трансцендентное, а имманентное состояние тела и его органов в материальном пространстве («Чистое понятие должно быть осу-

---

192 Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 38.

193 См. Батлер Джудит. Психика власти: теории субъекции. Харьков: ХЦГИ, СПб: Алетейя, 2002, с. 19-22.

ществлено, овеществлено, материализовано. Оно должно предстать живым телом с органами»<sup>194</sup>).

Поэтому понимая символ как миф, Лосев настаивает прежде всего на материальном измерении символа, а именно, на «превращаемости, оборотничестве единого тела природы».<sup>195</sup> В этом смысле в теории знака Юрия Лотмана, по свидетельству Тахо-Годи, Лосева больше интересовала материальность знака.<sup>196</sup> «Вы, вероятно, скажете также, – пишет А. Ф. Лосев, – что душа не может уходить в пятки. Что касается меня, то – увы! – слишком много раз душа у меня действительно уходила в пятки, чтобы я принимал это за метафору или ложь. Хоть убейте, чувствую иной раз душу именно в пятках. Даже знаю, по каким путям в организме она устремляется в пятки».<sup>197</sup> Лосевский примат материализма над идеализмом подтверждает также его известный пример про роль термометра в лечении болезни. «Говорят, что измерение температуры у больного не есть его лечение, что это только прием констатирования болезни. Но я протестую против этого. Никогда больной не переживает термометр как средство констатирования болезни. Я, по крайней мере, считаю, – как всегда радикально заявляет Лосев, – что часто это есть самое подлинное лечение; и, когда сам бываю болен, часто мне бывает достаточно измерить температуру, чтобы болезнь несколько облегчилась. Как бы я не убеждал себя, что это еще не лечение, организм мой все равно переживает это как лечение; и доказательством этого является – реальное облегчение или даже выздоровление».<sup>198</sup> Материалистически обеспеченным является и высший тип лосевской диалектики мифа как веры в виде «чудных и дивных знаний, которые дает многолетнее неядение и сухоядение»,<sup>199</sup> когда вера в теории религии Лосева оказывается прямо связанной с конкретными практиками анорексии.

Во-вторых, хотя лосевская диалектика мифа в конечном итоге понимается как вера, то есть «абсолютная мифология», однако такое только на первый взгляд традиционное понимание диалектики ведет к совсем нетрадиционным следствиям. Оказывается, что

---

194 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 460.

195 Цит. по Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 546.

196 «На знак обращают мало внимания, больше на означаемое». «Знак не только обозначает факт предмета, но и сам предмет». (См.: Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева)

197 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 467.

198 Там же, с. 465.

199 Там же, с. 464.

вера у Лосева является не верой в Бога, но верой как феноменом, в качестве *любой веры* – в коммунизм, в социализм, в капитализм, в идеализм, в материализм, в то же время «недостижимым для рационализма, субъективизма, материализма, тоталитаризма» и т. п.<sup>200</sup> Однако, по словам Зупанчич, вводя вопрос о вере к Богу (у Лосева – желательно православной и материализованной с помощью практик монашества) как вопрос о «спасении», христианство вводит в оборот современное понятие «рынка». Ведь беспокойство о том, избраны ли мы Богом, предполагает интенсивную оценку нашей работы и досуга по рыночным критериям: кто из нас более активен, то есть кто более преуспел, чтобы быть избранным (и спасенным). Отсюда наша абсолютно материальная гиперактивность по обеспечению рыночного параметра избранности, непрекращающееся материальное соревновательное движение наших тел в социуме, стремление любой ценой избежать момента прерывности, паузы, незаполненного времени.<sup>201</sup> Не отсюда ли и невероятная, обусловленная верой в «спасение» по критерию быть избранным при жизни – не для себя, но *для всех* – поражающая окружающих перформируемая гиперактивность Лосева (не спать, бесконечно читать, бесконечно переводить, бесконечно диктовать и т.п.; известно, что прервать эту гиперактивность не могли даже две ежевечерние в течение жизни таблетки нембутала на ночь)? Многолетне наблюдающий в качестве парапсихолога за особенностями невероятной лосевской производительности А. Г. Спиркин, обращающий – среди прочего – внимание и на лосевское питание (и удивляющийся, по свидетельству Тахо-Годи, лосевской любви к арахису на ужин, который трудно переваривается), неизменно поражается лосевской продуктивности даже в условиях досуга (на даче «Отдых»). Действительно, Лосев почти не передвигается; не спит (снотворное функционирует как камуфляж для бесконечной и безостановочной рефлексии: он начинает диктовку ровно с того места, где закончил вчера, ночью продумав все, что будет диктовать на следующий день; поэтому диктует безостановочно); почти не ест; почти не видит; в качестве монаха не занимается сексом; не читает (ему читают); не столько коммуницирует, сколько декларирует, не рассчитывая на ответ (не отсюда ли и его занятия

---

200 См. «Примечания» Л. А. Гоготишвили к *Диалектике мифа* в: Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 630.

201 См. Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 43.

древними языками с аспирантами, когда скандирование заменяет традиционную коммуникацию нарушенной?); не выражает желаний: наоборот, против его желаний ему добровольно и постоянно оказывают массу услуг; шмиттовская «война нервов», свойственная любой академии (не просто нанести противнику максимальный материальный урон, но и разложить его изнутри: лишить воли к сопротивлению и оставить на оккупированной территории без поддержки со стороны мирного населения), сводится к постоянному прощению, покаянию и радикальному отказу от борьбы. А. Ф. Лосев смиренно слушает замечания любых редакторов по поводу своих знаменитых *Эстетик* и т. п. В то же время отказ от традиционной академической борьбы и замена ее опытом «силы» авторитета, или «сана», по выражению Аверинцева, обеспечивает Лосеву максимальную поддержку со стороны «мирного населения», то есть мажоритарных научных сообществ: уже в который раз упомянутый вслед за Тахо-Годи и в этом тексте «академик-сталинист» Ф. В. Константинов выписывает тома новых западных книг, которые использует Лосев. Снабжали Лосева и книгами, которые заказывались для президента Академии наук С. И. Вавилова<sup>202</sup> и многих других.

Материальным для Лосева является и то движение «превращения каждого тела в другое», которое, как было сказано выше, противостоит делёзианскому становлению как нетелесной трансформации. Для Лосева это прежде всего материальное движение «превращения в личность», но отнюдь не в «индивида» (доказательству чего, по словам Тахо-Годи, посвящены все тома лосевских *Эстетик*). Вспомним, что «личность» для Лосева есть всегда жизнь, которая, соответственно, «должна предстать живым телом с органами». Стать личностью можно, таким образом, только в акте двойного утверждения: в форме утверждения жизни, утвержденной в виде живого тела с органами. Особенно Лосева интересовал материализм процедуры «превращения в профессора», механизм действия которого в условиях советского тоталитаризма не только исследовался, но и отчаянно, на уровне подвига («Подвиг профессора Лосева» – так называется статья 1983 года В. В. Лазарева о Лосеве в «Литературной России»), перформировался Лосевым как «личностью» в актах миноритарного представительства для политической задачи формирования мажоритарных антисоветских научных ассамблежей. «Что-нибудь же значит, – пишет Лосев

---

202 Цит. по Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 394

еще в *Диалектике мифа*, – что один московский ученый вполне похож на сову, другой на белку, третий на мышонка, четвертый на свинью, пятый на осла, шестой на обезьяну. Один, как ни лезет в профессора, похож целую жизнь на приказчика. Второй, как ни важничает, все равно – вылитый парикмахер». <sup>203</sup> Сам Лосев сумел полностью материализовать политическую стратегию «превращения в другого» как превращение в арбатского профессора из кубанского казака. Тахо-Годи вспоминает их с Лосевыми соседа Гасана по дому на Арбате, инвалида войны, который, провозжая иной раз Лосева в институт, заходя в трамвай и видя, что все места заняты, в ярости стаскивал с места перепуганного пассажира с криком: «Ты что, сволочь, не видишь, профессор стоит, а еще очки одел?». <sup>204</sup> Материалистическое миноритарное перформирование превращения в другого всегда, таким образом, является практикой бытия-с-другими, то есть с мажоритарными политическими ассамблеями. Тахо-Годи свидетельствует, что Алексея Федоровича всегда принимали «Бог весть за какую особу. То бабка Татьяна – за митрополита, то за знаменитого кинорежиссера Л. Висконти! «Маэстро, *buono gioro...*» – открывает дверцу нашего такси сотрудник издательства «Искусство». А пока ехали поездом в Ростов с большими остановками, с длительными прогулками по перрону [...] – почему-то прошел слух, что едет турецкий посол инкогнито – это Лосев в черной шапочке»; <sup>205</sup> из-за Лосева машинист паровоза ждет, пока профессор не сойдет на деревянную платформу где-то в Подмоскovie: когда Алексей Федорович не может переступить пустоту схождения, все мажоритарное антисоветское большинство тоталитарных обществ наблюдает, сочувствует, помогает. В конце концов, по свидетельству Тахо-Годи, «буквально на руках переносят Алексея Федоровича на платформу». <sup>206</sup> Суть «логики превращения» заключается в ее радикальном материализме, функционирующему не на уровне концепта становления другим как нетелесной трансформации (например, становления животным, женщиной или девочкой Алисой и т. п., не меняя при этом материальные органы с телом), но по схеме буквального телесного превращения одних материальных органов с телом в другие в такой степени, что мажоритарное большинство не может его идентифицировать ни в какой иной форме.

---

203 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 460.

204 Цит. по Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 504.

205 Цит. по там же, с. 524.

206 Цит. по там же, с. 527.

кроме материальной формы бытия *другим телом* – в частности, арбатским профессором (которого не спутаешь не только с совой, белкой, мышонком или свиньей, но и с приказчиком или парикмахером). «Забавный был случай, – пишет А. Тахо-Годи, – когда пришли из собеса с проверкой. Алексей Федорович так потряс скромную профсоюзницу своим видом, да еще ловко вынутыми из кармана ста рублями, что та, благодаря и кланяясь, исчезла, удивляясь настоящему профессору».<sup>207</sup>

Для эффективного функционирования логики превращения в другого, или, говоря словами самого Лосева, для логики диалектики мифа как логики *«материалистического идеализма»* [курсив мой. – И.Ж. ],<sup>208</sup> необходимо инновационное понимание категории слов. На первый взгляд, слова в научном дискурсе Лосева функционируют как делёзианские слова-аффекты, не дающие возможности состояться дистанции между словами и вещами. Наука в таком случае понимается как дискурс науки у Алена Бадью (наряду с дискурсами любви, искусства или политики): как столкновение субъекта с событием, как то, что не может быть ни пропущено, ни понято, но «чувственно задевает». Не отсюда ли фиксируемый (и зачастую осуждаемый<sup>209</sup>) так называемый неполиткорректный «дурной вкус» слов-аффектов как в научном дискурсе Лосева, так и в его художественных произведениях? Под «дурным вкусом» только на первый взгляд можно понимать функционирование лосевских текстов в виде декларативных, то есть отсылающих высказывание к самому акту его функционирования без референта или объекта высказывания («это так, потому что я говорю, что это так»<sup>210</sup>), соответствуя тем самым принципам имманентного (диалектики мифа) вместо принципов трансцендентного (в случае Лосева – гегелевской диалектики: «У него настолько тонкая мысль [...] Я любил его логику и сейчас люблю, хотя гегельянцем никогда не был»<sup>211</sup>). Однако сам Лосев более точно называет характери-

207 Там же, с. 526-527.

208 см. «Примечания» Л. А. Гогтишвили в *Лосев А. Ф. Диалектика мифа*, с. 639.

209 Например, Гасаном Гусейновым за национализм, антилиберализм, мизогонию, антисемитизм и т.п. (См.: *Гусейнов Гасан. «Личность мистическая и академическая: А.Ф.Лосев о «личности»»*)

210 См. *Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, p. 45.

211 *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 234.

стики научного дискурса, которые обеспечивают подмену метода гегелевской диалектики диалектикой мифа, что в конечном счете означает искомое Лосевым отрицание возможности разрыва в структуре избытка витальности и замену его методом радикального различия. Итак, это характеристика тавтологии – то есть минимального различия, всегда функционирующего как радикальное. Именно поэтому тавтология, по мнению Лосева, способна аннигилировать разрыв, расщепленность и нехватку в любой идентитарной (мажоритарной или нет) структуре, а значит, отменить диалектику как метод, убрав тем самым возможность диалектического единства категории жизни с категорией смерти, нарушающее лосевскую (религиозную) абсолютную мифологию как теорию жизни и практику избытка витальности.

В результате Лосев выделяет два основных механизма, обеспечивающих функционирование научного дискурса не по правилам диалектической логики, но по правилам логики радикального различия как минимального различия (то есть тавтологии): первый – метод функционирования анекдота в структуре научного дискурса; второй – метод декламаций, когда научный дискурс делает ставку на *интонацию и ритм* (Юлия Кристева такой дискурс называла «революцией поэтического языка»; Биbihин свидетельствовал о том, что «у Алексея Федоровича все начинается с интонации»).<sup>212</sup>

Что такое анекдот в понимании Лосева? После пересказа ситуации потери веры Федором Карамазовым в *Братьях Карамазовых* Достоевского из-за рассказа в компании за обедом Петра Александровича Миусова о то, что в одном житии из Четых-Миней мученик, когда отрубили ему голову, встал, поднял свою голову и «любезно ее лобызаше» («и когда Миусов говорит: «мало ли что болтается за обедом... Мы тогда обедали»..., то Карамазов резонно отвечает: «Да, вот вы тогда обедали, а я вот веру-то и потерял!»), Лосев делает следующий вывод: «только очень абстрактное представление об анекдоте или вообще о человеческом высказывании может приводить к выводу, что это просто слова и слова. Это – часто кошмарные слова, а действие их вполне мифично и магично».<sup>213</sup> Особенность трактовки Лосевым анекдота как «кошмарных слов», действие которых «мифично и магично», состоит отнюдь не в аффекте чувственного воздействия на мажоритарные политические ассамблеи и связанной с ним логикой аффекта, названной Делё-

---

212 См. там же, с. 294.

213 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 466.



зом логикой смысла, или двойной каузальностью, когда следствия (например, потеря веры Карамазовым) больше, чем вызвавшие их причины (например, анекдот Миусова за обедом в компании), но в концепте «чуда как абсолютной мифологии».<sup>214</sup> Особенность абсолютной мифологии как чуда («чудо не есть познавательный синтез и логическая целесообразность»)<sup>215</sup> у Лосева состоит в том, что чудо, не вписываясь в схему делёзианской логики аффекта, тем более не вписывается в схему диалектической логики противоположностей, в пределе предполагающей возможность их единства. Чудо функционирует по схеме логики радикального различия как минимального различия, то есть логики абсурда, или тавтологии, ставшей политически актуальной именно в 60-е в советской культуре андеграунда, функционирующей по формуле *Stop making sense!*<sup>216</sup> Политические практики абсурда в советском андеграунде 60-х и далее представляли попытки с помощью перформирования абсурда, предположительно превышающего «нормативный» абсурд советского политического режима, выйти за рамки миметических отражений абсурда советской политической системы не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики и т.д.<sup>217</sup> Лосевские радикальные практики веры по видимости идентичны вышеназванным в стратегиях формирования новых мажоритарных антисоветских политических ассамблежей в СССР. Однако в своем понимании логики чуда как абсолютной мифологии Лосев идет дальше, чем теоретики абсурда советского андеграунда. Ведь в лосевском научном дискурсе абсолютной мифологии, функционирующем с помощью использования анекдота как структуры абсурда *материалистического идеализма* (вспомним примеры из *Диалектики мифа* про «душу в пятках», лечебную роль термометра, монашеские косточки и косточки проституток, про превращение в профессора и т.п.; весь текст книги насыщен анекдотичными, в научной терминологии Лосева, цитатами из Достоевского, Гоголя, Розанова, античных и средневековых авторов и т.п.), истина существует не просто как «двойная» (истина и ложь одновременно), но как «мифологическая» – в виде радикального

214 Там же, с. 559.

215 Там же.

216 См. *Савицкий Станислав*. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы). М.: НЛО, 2002, с. 125 – 140.

217 См. *Сумерки «Сайгона»*, сост. и общая редакция Ю. М. Валиева. СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009, с. 5.

различия как минимального различия. Если в первом случае на уровне логики подчеркивается параметр случайности, когда истина всегда проявляется случайно как (экстраординарное) событие, то во втором случае логика случайности функционирует как логика необходимости – например, минимального различия истины и лжи.

На формальном уровне данная логика может быть обеспечена формой *quaternion terminorum*, при которой в один из трех терминов силлогизма вкладывается двойное содержание, что позволяет в заключении (абсурдно) связывать два других термина. Кроме хрестоматийных, Лосев придумывает собственные силлогизмы. Например, «Все псы лают. Одно созвездие – «Пес». След., одно созвездие лает»;<sup>218</sup> или: «Вы не верите в чудо, но представление о чудесном предмете *имеете*, ибо, если вы не знаете, *что* такое чудо, – как же вы отвергаете то, чего не знаете? Стало быть, если отвергаете чудо, то вы знаете, что именно вы отвергаете, т.е. знаете, что такое чудо» и т. п.<sup>219</sup> Наиболее парадоксальным фактом лосевской теории абсолютной мифологии оказывается тот, что, в отличие от практик советского андеграунда как практик перформирования абсурда, в лосевской логике перформирования *избытка абсурда* невозможен факт потери веры, то есть невозможно карамазовское «а я вот веру-то и потерял!». Потому что используемая Лосевым вместо диалектической, чреватой нехваткой избытка витальности, логика абсолютной мифологии не знает категории нехватки: «такая мифология существует как единственно возможная картина мира, и ни один принцип ее не подвергается *никакому ущербу*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>220</sup>

Вторым механизмом, обеспечивающим функционирование научного дискурса по правилам логики радикального различия как минимального, является метод декламаций. «Надо бы побольше интонационного момента изучать», – говорит Лосев Бибихину. Например: «Мой брат защитил диссертацию». – «А – а- а!» (длинно, мелодически). Если этот романс анализировать логически, чего там только нет». Лосев приводит Бибихину пример другого «романса»: «Ты пойдешь гулять?» – «Угу». Или еще одного: «Ну, завтра я поехал на дачу»....Логически – противоречие, а коммуникативно – очень большая выразительность».

218 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 559.

219 Там же, с. 558.

220 Там же, с. 582.

Почему интонация и ритм оказываются для Лосева столь важными на уровне научного дискурса? Потому что «интонационный момент» нарушает, по его мнению, диалектическую логику: поскольку «каждое слово имеет свою интонацию, — пишет Лосев, — в данном случае ты так понимаешь, а потом — наоборот». Радикальное различие базируется именно на логике контингентности, не вписывающейся в диалектическую логику случайности и необходимости,<sup>221</sup> поэтому интонационный контингентный избыток («а — а — а!» или «угу») не позволяет состояться диалектической логике, в которой случайность неизбежно чревата своей противоположностью, то есть необходимостью. «Язык ведь бесстыден», — утверждает Лосев принцип контингентности избытка, не знающий диалектической противоположности нехватки. «Врешь, — с надеждой формулирует он Биbihину. — Уже самое предложение «я умру» показывает, что «я» и «смерть» разные вещи».<sup>222</sup>

По словам Тахо-Годи, Лосев утверждал, что хороший лектор — всегда артист,<sup>223</sup> приводя Биbihину в качестве образца Федора Степуна как «оратора... драматического таланта».<sup>224</sup> По желанию Лосева свой артистизм удачно реализовала и Аза Алибековна Тахо-Годи, и именно в политически переломном для советских 60-х 1968 году. 1968 год — знак первой публичной антисоветской политической непокорности советскому тоталитарному политическому режиму. Дело не только в том, что на Лобное место на Красной площади в Москве впервые в истории СССР публично вышла группа советских диссидентов с плакатами протеста, но в том, что вся советская интеллигенция встала в антисоветскую оппозицию. В этой напряженной политической ситуации известный эстрадный артист, чтец (преимущественно классики) Рафаэль Клейнер дает сольные концерты в Москве с чтением «Апологии Сократа». Мятая фигура Сократа в этот исторический период в СССР воспринимается как фигура антисоветского оппозиционера, и именно в этом качестве репрезентирована в аншлаговом спектакле театра имени Маяковского по пьесе Эдварда Радзинского «Беседы с Сократом». Клейнер предлагает Тахо-Годи давать

---

221 См. *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. Second Edition. London, New York: Verso, 2001, p. 85-88, 191-193.*

222 См.: Биbihин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева <http://www.ccel.org/contrib/ru/Other/Bibikhin/BIB.HTM>

223 Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 578.

224 См.: Биbihин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева

совместные концерты вместе, где Тахо-Годи должна была выступать в качестве комментатора («он – известный артист, я – доктор филологических наук; очень импозантно»)<sup>225</sup> Этот миноритарный ассамбляж имел огромный политический резонанс по формированию мажоритарных политических ассамбляжей в любых аудиториях Москвы, поскольку всем присутствующим был понятен подтекст этой политической деятельности: «публики множество, стояли в коридорах, сидели на полу».<sup>226</sup> Аза Алибековна Тахо-Годи выступала в скромном черном платье и старинных кружевах (остались от матери В. М. Лосевой), без кафедры, опираясь на спинку стула. Наиболее триумфальным было политическое выступление миноритарного ассамбляжа Рафаэля Клейнера и Азы Алибековны Тахо-Годи в зале Всесоюзного театрального общества на Тверской (до пожара в нем), где в это же время выступал еще один артист – Евтушенко. Тахо-Годи вспоминает, что политический успех этого «спектакля на троих» – классический Клейнер, она в платье с классическими кружевами и «весь в алом», сверкающий перстнями Евтушенко – был колоссальный. «Тут и речи, и поздравления, и объятия». Мятежный одинокий Сократ благодаря политическому ассамбляжу Клейнера, Тахо-Годи и Евтушенко превратился в мажоритарную антисоветскую субъективность. Тахо-Годи удалось в 1968 году осуществить миноритарное сообщество не только, как рекомендовал Лосев, с монахинями и проститутками, но и с «лицом пролетариата», непривилегированными мажоритарными политическими ассамбляжами, обитающими на непрофессиональных театральных площадках.

«Все радостные, возбужденные, перебивая друг друга, рассказывали добродушному Алексею Федоровичу, на радостях пили шампанское», – вспоминает Тахо-Годи. В то же время миноритарный политический ассамбляж античности и современности, оказывающий огромное мобилизационное влияние на формирование мажоритарных ассамбляжей, стал кульминацией, но и тупиком в артистической политической деятельности Тахо-Годи. Дело заключалось в том, что А. Ф. Лосев наиболее политически эффективными для формирования аффекта мажоритарных политических ассамбляжей, базированных на принципах абсолютного равенства, направленных против гегелевской диалектики, на уровне интонации и ритма считал практики не поэзии, но *пения*, более того, –

---

225 Тахо-Годи А. Жизнь и судьба: Воспоминания, с. 579.

226 Там же.

пения в церкви. Пение, говорил Лосев Бибихину, это «произведение верующей души, и здесь происходят такие *революции* души [курсив мой. – И. Ж.], которые и не снились всем последующим революционерам...». <sup>227</sup>

Почему пение? В терминах логики радикального различия, чреватого минимальным различием и не позволяющей состояться диалектической практике как практике неравенства, в пении, во-первых, нет формации субъекта, а значит нет измерения смертности, на что обращают специальное внимание феминистские теоретики, в частности, Катрин Клеман в книге *Опера, или Стирание женщины* на примере оперного пения. <sup>228</sup> Экстаз чувственности в ситуации пения не позволяет состояться категории субъекта. В свою очередь Джоржо Агамбен, говоря о так называемом «поэтическом субъекте», также говорит об общефилософской катастрофе субъективности в ситуации поэтического, о невозможности занять позицию субъекта с его основным атрибутом возможности мыслить. Однако если максимальный «разлом мысли» у Агамбена возможен только в концентрационном лагере, когда в состоянии «голой жизни» возникает поэзия как способность к воображению, <sup>229</sup> то у Лосева максимальный «разлом мысли» происходит в ситуации пения *религиозных стихир*. Место агамбеновской поэзии в лагере в лосевской жизненной практике в условиях тоталитаризма заняло отнюдь не представительное различие (поэзия), но *повторение* того же самого (пение стихир). Доступное *для всех*, то есть для людей, не имеющих слуха и голоса, повторение пения стихир формирует наиболее эффективные мажоритарные политические ассамблеи, в которых отсутствует принцип неравенства, а неиерархическая логика превращения в другого является наиболее эффективной. Даже пение в театре базируется на принципе неравенства: надо иметь голос, слух и т. п. Во-первых, не все могут попасть в театр: не у всех есть деньги на билеты. Во-вторых, пение в театре предполагает деление на поющих и слушающих (по примеру представительной демократии). В-третьих, оно предполагает наличие у слушающих привилегированных способностей (не просто наличие слуха, голоса, но и так называемой «культуры» и т. п.). Что касается пения в церкви, то оно отрицает все три вышеназванных ограничения:

---

227 См.: Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева

228 Clement Catherine. Opera, or the Undoing of Women. Minnesota, 1988.

229 Agamben Giorgio. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford: Stanford University Press, 1998, p.166 – 180.

не надо иметь денег; не надо иметь привилегированных способностей к пению – ни слуха, ни голоса; в церкви нет деления на поющих и слушающих.

Главной особенностью пения стихир как способа формирования новых политических мажоритарных ассамблежей в условиях советских 60-х и далее является то, что, как пишет Лосев, пение в церкви способно на такую радикальную операцию равенства, когда «чудо отнюдь не случается обязательно с тем, кто больше употреблял волевых усилий или кто выше и лучше других. Чудо от этого совершенно не зависит...».<sup>230</sup> Не является ли этот, отрицающий любые иерархии, уравнивающий любого с каждым лосевский тезис *о чуде* наиболее радикальной формулировкой принципа абсолютного равенства в условиях советского тоталитаризма, стремящегося к капитализму?

## Структура субъективности как структура Двоицы

Итак, логика витальности, в которой нет диалектически противоположного измерения смертности, а значит – традиционной формации «новоевропейского субъективизма», по выражению Лосева, являющейся/гося субъектом постольку, поскольку он/а способна/ен *осознать* категорию смертности, не позволяет состояться диалектической логике, ведущей в пределе к практике социального неравенства. Какова в таком случае должна быть та нетрадиционная для «либеральной метафизики» структура субъекта, чтобы соответствовать «абсолютной мифологии», или «материалистическому идеализму» антисоветского абсолютного равенства русского мыслителя А. Ф. Лосева?

При ответе на этот вопрос необходимо обратить внимание на тот парадоксальный факт, что вместо традиционной диалектической логики противоположностей, понимаемой Лосевым по схеме, когда «иное» существует в виде неравного «иногобытия» (без этого структурного неравенства механизм диалектического становления как единства и борьбы противоположностей просто не «запускается»), структуру субъективности Лосев понимает как структуру перформативного тождества. Этот принцип Лосев формулирует так: «Еще яснее это в акте самонаблюдения. Я наблюдаю себя. Но

---

230 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с.559.

ведь это значит, что наблюдаемое мною есть я сам, т.е. тождество меня со мною, как субъекта с объектом...». <sup>231</sup> Логический механизм «тождества меня со мною» как базовый в структуре субъективности описывается Аленкой Зупанчич в главе «Эго и эго» в книге *Игра в нечет: о комедии*, <sup>232</sup> на примере комедии Плавта *Амфитрион*. Особенность структуры перформативного тождества в логике Зупанчич состоит в том, что тождество она понимает как радикальное различие, функционирующее в виде минимального различия.

Итак, Амфитрион – в древнегреческой мифологии герой из Фив, поклявшийся не восходить на ложе любимой жены Алкмены до тех пор, пока не победит тафиян и телебоев, неожиданно возвращается раньше времени после победы к жене и посылает своего слугу Созия вперед, чтобы предупредить Алкмену о своем прибытии. В это время желающий соблазнить верную мужу Алкмену Юпитер вынужден принять облик ее мужа Амфитриона. Для того, чтобы акту соблазнения ничего не помешало, Юпитер обращается за помощью к богу Меркурию, попросив его ночью встать у входа в дом. Основной комический эффект тождества в трактовке субъективности, вводящий нас в ситуацию «комедии в комедии», возникает, по мнению Зупанчич, в ситуации столкновения Созия, слуги Амфитриона, и бога Меркурия, принявшего ради развлечения над смертными облик Созия. Между ними состоялся следующий диалог. Меркурий: «Эй, кто идет там?». Созий: «Я». Меркурий: «Кто – я?». Созий: «Я». И т.д. и т.п. – сюжет «Амфитриона» был позже повторен Мольером, Фальком и фон Клейстом. <sup>233</sup> Фактически, в комедии описывается ситуация нарушения лакановской стадии зеркала: прибывший к дому Созий видит не то, что традиционно видит субъект господско-рабской диалектической логики – Другого/бога Меркурия, но неожиданно – самого себя, то есть «я»: в соответствии с формулой тождества, сформулированной в вышеприведенной цитате Лосевым «Я наблюдаю себя». Не случайно это «Я» в комедии пишется сперва с большой буквы, выделенной жирным шрифтом.

231 Там же, с.459.

232 *Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2007, p. 73-86.*

233 Далее цитаты приводятся в переводе Валерия Брюсова комедии Мольера – см. *Мольер Жан-Батист. «Амфитрион» // Мольер Ж.Б. Собрание сочинений в двух томах. Т. 2. М., ГИХЛ, 1957 [http://www.lib.ru/MOLIER/molier2\\_4.txt](http://www.lib.ru/MOLIER/molier2_4.txt)*

Однако в отличие от формулы равенства в логике перформативного тождества русского радикального мыслителя А. Ф. Лосева, Созий у Плавта, а затем Мольера и других авторов (Созия всегда играл Мольер) долго не соглашается признать императив равенства как логическую структуру тождества и отсутствия стадии зеркала («что наблюдаемое мною есть я сам»). Приверженность Созия диалектической господско-рабской логике столь велика, что он не признает наличие (по лосевской формуле перформативного тождества) своего «второго я», существующего одновременно с его «первым я» и равного ему — до тех пор, пока Меркурий не избивает его: сначала дает пощечины, а затем — палкой. Вспомним, что печально знаменитый Эдип также предпочитает выколоть глаза, чем знать, что у него есть его второе «я», равное первому «я» (которое убило собственного отца и переспало с матерью). Только прямое физическое насилие (избиение Меркурием) вынуждает привыкшего к диалектической логике неравенства Созия сформулировать, что он (его «я») видит перед собой не трансцендентного Другого, а самого себя, Созия (свое второе «я»), то есть находится в ситуации «тождества меня со мною». Меркурий: «Ну, отвечай теперь: ты — Созий или нет?». Созий лишь лукаво соглашается: «Могла ль твоя рука вести к метаморфозе? Что изменилось? Я дам тебе ответ. Я — Созий был, теперь — побитый Созий». Другими словами Созий категорически не признает радикальное материальное лосевское «тождество меня со мною», то есть равенство одного своего «я» с другим своим «я»: он по-прежнему разделяет свое по-прежнему большое «Я» на «Созия» и «побитого Созия». Хотя под влиянием насилия Созий признает формулу «я» как «формулу двух» (в формулировке Зупанчич), он настолько не способен признать аффект равенства/тождества между этими двумя «я», что даже после очередной партии безжалостных побоев палкой Созием/Меркурием и после того, как Меркурий рассказывает ему такие подробности жизни Созия, о которых никто, кроме самого Созия, знать не может, Созий все-таки никак не может согласиться на признание лосевской формулы радикального тождества «меня со мною», то есть «я» с «я». Поэтому он отчаянно задает Меркурию традиционный вопрос истерика о собственном «я». Созий: «Ты — Созий, это я обязан подтвердить. Но если Созий — ты, то я-то кто же? Ведь кем-нибудь я все же должен быть!». Субъект, в понимании Созия, не может не быть «двумя я» одновременно: иначе для Созия наступит отчаянный момент потери идентичности. Однако Меркурий не шадит Созия и здесь, вновь обрушивая на него серию ударов, по-



сле чего Созий вынужден согласиться, что его – двое. Однако даже признав после очередных побоев Меркурия, что его, Созия – двое, он тем не менее не признает их тождественными. Именно об этом парадоксе двух неравных Созиев, «двух я» самого себя Созий и доносит, вернувшись, своему господину Амфитриону, акцентируя именно факт неравенства между ними: «Что Созий я один – так думал я доселе;/ Но Созиев я двух нашел у нас, /И эти двое “я” быть вместе не хотели:/ Один из них – в дому, другой – при вас. /Я тот, который здесь, устал, чуть тащит тело; /Буян и весельчак “я” – тот, который там».

На первый взгляд можно сделать вывод о том, что радикальная логика тождества у Лосева принимает вид известной фихтевской тавтологии: «Я есть Я». И действительно, многие интерпретаторы, как было сказано выше, фиксируют в научном дискурсе Лосева наличие множества тавтологий, то есть тот факт, что лосевская логика тождества функционирует в виде *тавтологического жеста (само)аффирмации* – «вплоть до полной неразличимости». Например, как формулирует Лосев, «Я противопоставляю себя внешнему. Но это значит, что я имею какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и мною самим. И в нем я и окружающая среда сливаемся до полной неразличимости».<sup>234</sup> Кроме того очевидного факта, что в этой формулировке мы вновь обнаруживаем лосевскую логику имманентного, потому что, говоря словами самого Лосева, «в мифе слои бытия должны *отождествиться вещественно* [курсив мой. – И. Ж.]»,<sup>235</sup> следовательно тавтологический жест (само)аффирмации должен быть предельно материалистическим, овеществленным, *воплощенным*, необходимо признать, что особенностью логики тождества как логики тавтологии по формуле равенства тавтологического жеста (само)аффирмации у Лосева становится не фигура большого «Я» как основная фигура для обозначения субъективности «либеральной метафизики», а «фигурность» – та конструкция субъективности, которую Лосев называет «личностью».

Почему вместо традиционного философского понятия большого «Я» Лосев предпочитает в легитимированной им логике тождества, понятой как тавтологический жест (само)аффирмации, понятие «личности»?

---

234 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с.459.

235 Там же, с. 458.

Потому что, *во-первых*, для Лосева это понятие также воплощает то ранее упомянутое общее стремление русской религиозной метафизики ввести в нее измерение чувственности, или воплощенной/«овеществленной» материальности. Отсюда следующие лосевские определения «личности» как субъекта новой, не укладывающейся в рамки «либеральной» метафизики: а) «в личности мы имеем не просто самосознание. Оно должно постоянно действительно выявляться»<sup>236</sup> и б) «из нашей действительности мы выделяем ту ее сферу, которая интимно чувствуется субъектом, которая есть сфера подлинного жизненного взаимодействия субъекта и объекта, т.е. где есть субъект и объект чувства, воли, аффекта».<sup>237</sup> Акцент на материальности в понятии личности столь значим для Лосева, что он формулирует: «всякий амулет оформлен как личностное».<sup>238</sup>

С концептом «личности» связана, по мнению Виктора Троицкого, и такая лосевская тавтология как «лик личности».<sup>239</sup>

Однако, *во-вторых*, в процитированном выше тезисе Лосева о том, что «наблюдаемое мною есть я сам, т.е. тождество меня со мною, как субъекта с объектом», надо обратить внимание на конец фразы, а именно на определение формулы тождества «я» с «я» через механизм тождества *субъекта с объектом*. «Субъект есть тоже объект, а объект, вопреки объективистам, есть тоже субъект», – как всегда решительно формулирует А. Ф. Лосев;<sup>240</sup> «ненависть есть уход от объекта, а любовь приход к объекту», – доказывает Лосев Биbihину.<sup>241</sup>

В таком случае лосевская логика тавтологии позволяет обнаружить логику тождества как минимального различия, которое в то же время является радикальным различием. То есть «я»/«личность» у Лосева – это не формула «Я есть Я», а формула «я» = «я» и «я», то есть формула «двух я», или, как ее называет вслед за Бадью Зупанчич – «фигура двух».<sup>242</sup> В этом случае мы должны говорить о

---

236 Там же, с. 459

237 Там же, с. 458.

238 Там же, с. 461.

239 Там же, с. 459.

240 Там же, с. 587.

241 См. Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 241.

242 См. Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 144 или Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy, p. 73.

философской логике дизъюнкции, как ее понимает Бадью. Дизъюнктивный характер проявляется у Бадью в возможности такой фигуры, как имманентная Двоица (как бифуркация Единицы), обнаруживаемая в логике становления Единицы Двоицей.<sup>243</sup> Зупанчич в книге о Ницше делает вывод о том, что в логике минимального различия любая фигура утверждения (например, «я») всегда является только «фигурой двух» и что само утверждение как логическую форму надо понимать как фигуру Двоицы, двойственного.<sup>244</sup> Понятие Двоицы является принципиальным и для А. Ф. Лосева: «степень двоицы охватывает в качестве материи весь космос»; Лосев пишет о парадоксе двойственного «я» как парадоксе минимального различия следующим образом: «В личности обязательны два различных плана, и эти два плана обязательно должны отождествиться в одном неделимом лике»,<sup>245</sup> собственно, «лике личности». Присутствие в одной личности «двух планов» подтверждается парадоксом Созия, проанализированном Зупанчич. Логический парадокс функционирования «я» на примере Созия заключается в том, что «я»/«личность» Созия в конце концов обнаруживается не как одно «я», а как «два я», существующие одновременно под видом одного (Созия). И хотя одно «я» находится здесь, у входа в дом Амфитриона, другое «я» – там, вернувшееся к войску, возглавляемому Амфитрионом, тем не менее Созий в диалоге с Амфитрионом в конце концов вынужден неожиданно для самого себя признать *тождество себя с собою*. Созий: «Потом меня побили и прогнали». Амфитрион: «Кто?». Созий: «Созий. «Я» другой». Чуть ниже Созий определяет себя несколько иначе: «Я», тот другой». Наличие запятой в этой формулировке отличается от формулы, приписываемой Рембо «Я – это другой», нарушая целостность структуры традиционного двойничества, так как не является структурой диалектических противоположностей. Мы не можем использовать здесь даже традиционное философское понятие двойственного, где речь идет о структуре субъективности на уровне Символического. В формуле Созия «я», тот другой» речь идет, скорее, о кантовской антиномичности, то есть о радикальном различии, которое в то же время благодаря конкретике определе-

---

243 См. Бадью Ален. Манифест философии. Петербург: Machina, 2003, с. 50-51.

244 Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 158-159.

245 Лосев А. Ф. Диалектика мифа, с. 460.

ния «тот другой» имеет вполне материалистическое воплощение по принципу минимального различия – как если бы Созий имел дело с очередью, функционирующей как дизъюнктивный синтез «я»-Созиев. И действительно, когда в пьесе Меркурий превращается в Созия еще раз, то Созий исходит уже из формулы «двух я» одновременно как само собой разумеющейся. Когда и Амфитрионов становится двое (Юпитер был вынужден превратиться в Амфитриона, когда последний все-таки подходит к дому возлюбленной жены), «формула двух» окончательно становится ведущей для описания структуры мажоритарной субъективности. Написание «Я» с большой буквы и жирным шрифтом используется в пьесе только при первых ответах Созия на вопрос Меркурия – везде дальше по тексту (в переводе Валерия Брюсова) оно пишется уже как маленькое «я» и без жирного шрифта.

Итак, трактовка Лосевым структуры личности как структуры мифа репрезентирует то важнейшее понимание реального, когда, во-первых, «я» в реальности никогда не бывает «одно» и, во-вторых, «два я» в структуре личности как мифа являются радикально равными – как минимально/радикально различными. Для подтверждения структуры «я» как «двух я» Лосев снисходительно отправляет читателя *Диалектики мифа* к Фрейду: «О том, что в душе – не только «я», но и некое вполне реальное «оно», см. интересную книгу З. Фрейда, «Я и Оно»,<sup>246</sup> пишет великий Лосев. Любые попытки рационализировать «я» по принципу «либеральной метафизики» неизменно обречены, по мнению Лосева, на неудачу: нерационализируемое неизбежно проявится в виде симптома как другое «я», хотя и неизвестное первому «я» («я», тот другой»), но существующее одновременно с ним и радикально равное ему в соответствии с логикой минимального различия. Например, зачатый обманутой Юпитером Алкменой в ту ночь, когда незадачливый Созий должен был признать, что под видом одного существуют два Созия, Геракл в состоянии безумия позже убивает собственных детей, подтверждая тем самым формулу Двоицы как основную формулу структуры субъективности в лосевской абсолютной мифологии, в которой «я» всегда функционирует по фундаментальной «формуле двух», то есть «двух я» как «я» = «я» и «я», когда второе «я», подчиняясь в том числе и логике радикального различия, всегда неизвестно первому. Тем не менее «формула двух» в соответствии с логикой минимального различия как радикального

---

246 Там же, с. 470.

различия является имманентным равенством как аффектом мажоритарного ассамбляжа «двух я» вместо диалектической логики трансцендентного, предполагающей фигуру Другого, в результате – двух неравных «я».

В этом контексте Зупанчич напоминает основной эффект этики психоанализа. Ведь в сеансе психоанализа, напоминает Зупанчич, субъект никогда не встречается Другого, так как аналитик не имеет права вмешиваться в поток ассоциаций или процесс принятия решений пациента. Только на первый взгляд кажется, уточняет Зупанчич, что субъект в психоанализе обращается (со своей болью, которая вызвана разрывом между тем, что он *мыслит* о себе, и тем, что он *делает*) к Другому. Этика психоанализа и состоит в том, что Другой не имеет права ничего говорить. Поэтому психоанализ, по мнению Зупанчич, – это не событие встречи «я» с Другим, а событие встречи «я» с «я» в как событие встречи с «собой» по формуле «я» = «я» и «я». Поэтому русский мыслитель А. Ф. Лосев отнюдь не случайно вспоминает в *Диалектике мифа* работу *Я и Оно* основателя психоанализа Зигмунда Фрейда: ведь если традиционный тип научного дискурса предполагает дискурс знания, то психоанализ базируется не на позитивистском дискурсе знания, но на дискурсе истины, что чрезвычайно близко теории религии Лосева и о чем было сказано выше: ведь в отличие от дискурса знания истина в теории религии Лосева функционирует в рамках общей лосевской логики «превращения в другого» не как «двойная» истина, то есть «двойное утверждение», а как «мифологическая» истина, то есть истина минимального различия между двумя утверждениями, являющаяся в то же время истиной радикального различия. Данная логика и есть логика абсурда лосевского политического научного дискурса, превышающая миметический абсурд советского социального, которым позже стала пользоваться культура советского андеграунда.

Структура субъекта веры у Лосева – как и структура субъекта психоаналитического сеанса – также является структурой «двух я», проявленной в виде события встречи «я» с «я» в *процессе времени* (времени молитвы, пения стихир и т.п.). Понятно, что в процессе религиозной службы не работает фиктевская формула простой тавтологии «Я есть Я». Вместо неё работает лосевская формула перформирования «я» в виде «я» = «я» и «я»: ведь «я» постоянно меняется в различные моменты службы, не подчиняясь при этом и ограничивающим витальность перформативного «я» законам времени: «Во времени иногда бывают *сотрясения* [курсив

автора. – И. Ж.]. Время, наконец, в каком-то смысле *обратимо*, – пишет, например, Лосев. – Общеизвестны сказочные мгновенные постарения и помолодения. Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку. По земным часам, т. е. по солнцу, человек молится, скажем, десять часов. На самом же деле, он переживает это время как несколько секунд, причем, однако, они богаче не только трех обычных секунд, но и десяти часов и, может быть, десяти лет». <sup>247</sup>

Таким образом, основной эффект понимания Лосевым структуры субъективности как структуры Двоицы по формуле «я» = «я» и «я» в терминах логики тождества заключается в эффекте бесконечности как избытка витальности, которого не знает диалектическая логика противоположностей, противопоставляющая эффекту избытка витальности испытание смертностью. Так метущийся между своими двумя «я» Созий в конце концов отрицает редукцию к одному определенному «я», определяя сначала себя Амфитриону по сложной формуле «я, *тот другой*» [курсив мой. – И. Ж.], а потом – и самого Амфитриона по той же формуле, успокаивая последнего, что иначе и быть не может. Редукция к одному «я» означала бы в конечном итоге смерть этого витального абсурда избытка бесконечности Созия как аффекта двух в общем и аффекта избытка витальности в частности. Поэтому Лосев избегает редукции (бесконечной) тавтологии концепта «личности» к однозначному определению: «Если личность есть действительно личность, она несводима ни на что другое, она – абсолютно самородна, оригинальна». <sup>248</sup> Поэтому маркировки «личности» в его абсолютной мифологии, реализующей логику тождества как логику тавтологии в виде минимального различия, являющегося в то же время радикальным различием, поистине бесконечны: личность, в терминах Лосева, есть миф, имя, слово, чудо, чудесное имя, творящее чудеса, магическое имя, развернутое магическое имя и т. д. и т. п. – в сторону искомого избытка бесконечности. <sup>249</sup> В этом контексте Лосев вопреки трансцендентальной диалектике, способной с помощью структуры трансцендентного фантазма (в частности, фантазма Другого) седиментировать бесконечную тавтологию «я и я» в какую-либо (в том числе социальную в отличие от поли-

---

247 Там же, с. 472.

248 Там же, с. 579.

249 См. там же.

тической) определенность, для описания сложной имманентной структуры субъекта в терминах логики тождества как (минимального) различия, отказывается от традиционной со времен романтиков попытки усложнить – через механизм удвоения – формацию субъективности за счет обнаружения в ней так называемых «голосов» (я бы добавила к ним прилагательное «шизо»). Лосев также признает «голоса, раздающиеся в душе», и, будучи поклонником романтиков, делает это с полной ответственностью. «Напрасно думают, что тут только иносказание», – предупреждает Лосев. Наличие «голосов» Лосев обнаруживает тогда, «когда я испытываю колебание и какие-то две мысли борются во мне...». Но при этом, в отличие от трансцендентальной диалектики, Лосев совершает в трактовке проблемы «голосов» радикальную подмену, нарушение логики трансцендирования тем, что хотя и признает, что не существует личности без «голосов», но «голоса» находятся не в трансцендентном, то есть не по ту сторону реального, а по эту, то есть в имманентном измерении самой субъективности – в частности, например, в двух ушах почтмейстера, распечатавшего письмо Хлестакова в гоголевском «Ревизоре»: «Не могу, не могу, слышу, что не могу! Тянет, так вот и тянет! *В одном ухе так вот и слышу: «Эй, не распечатывай! Пропадешь как курица»; а в другом словно бес какой шепчет: «Распечатай, распечатай, распечатай!»*.<sup>250</sup> Другими словами, «голоса» в структуре субъективности, не укладывающейся в рамки «либеральной метафизики», формируют субъекта по формуле «двух я»: например, оба «голоса», одновременно существующие в разных ушах, направляют субъекта в разные стороны, оставляя его – тем не менее – в виде одного «я»; более того, оба «голоса» радикально равны друг другу в терминах логики минимального различия. Однако поскольку для структуры лосевской субъективности принципиально не существует механизма трансценденции, то не существует, наконец, и диалектического противоречия, выше определенного Лосевым по формуле если есть «одно», есть и «иное». Вместо диалектической логики противоположностей Лосев развивает логику перформативного тождества как радикального различия, в которой вместо противопоставления «иному» существует противопоставление тому же самому – вполне в соответствии с формулой «двух я» и логикой минимального различия. «Стало быть, – делает вывод Лосев, – все может быть противопоставлено только *самому же себе*, ограничено только са-

---

250 Там же, с. 467.

мим же собою. Но кто же будет совершать это противоположение? Так как никого и ничего нет, кроме этого всего, то противоположать будет *само* же это все, т. е. все будет само противоположать *себя себе же* [курсив автора. — И. Ж.].<sup>251</sup>

В результате в поиске избытка бесконечности (в том числе витальности; я бы добавила — витальности выживания) субъекта он формулирует искомое: «Но ничего иного уже нет» (в смысле нет того, что в традиционной диалектике называется «инобытием»), что позволяет, в свою очередь, дополнить предыдущие тезисы о способности «личности» к бесконечной самоаффирмации. «Что хочет личность как личность?», — спрашивает Лосев. И отвечает: «Она хочет, конечно, абсолютного самоутверждения. Она хочет ни отчего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе. [...] Она хочет существовать так, как существуют вечно блаженные боги, вкушающие бесконечных мир и умную тишину своего ни от чего не зависящего светлого бытия».<sup>252</sup> Для того, чтобы не позволить в процессе времени прервать избыток бесконечности, то есть избыток самоопределяющего себя «я», Лосев готов даже разбить часы как знак временности субъекта: «Я не раз в своей жизни, — признается он, — переживал какие-то ямы и разрывы во времени. Смотришь, время как будто кончилось, а потом, вишь ты, засвистело и закружилось неохватным вихрем. Иной раз время настолько нагло прет вперед, что хочется подойти к часам в моменты их боя и разбить вдребезги эту беспощадную машинку, которой дано управлять всей жизнью».<sup>253</sup>

В результате можно сделать вывод, что эффект понимания Лосевым структуры субъективности как структуры Двоицы не по традиционной гегелевской формуле отношения «я» и Другого, а по формуле «я» = «я» и «я» в терминах логики тождества как «абсолютной мифологии» и логики «абсолютного самоутверждения» личности, в которой личность в стремлении «ни от чего не зависеть» противоположает *себя себе же* по правилам, которые Лосев называет «алогической динамикой»,<sup>254</sup> когда «я» функционирует как ««я», тот другой» заключается в радикальном отказе от гегелевской диалектики признания. Книга *Диалектика мифа* вызывающе заканчивается на этом радикальном отказе. «Если вас интересует

---

251 Там же, с. 589.

252 Там же, с. 561.

253 Там же, с. 472.

254 Там же, с. 598.



мое личное мнение, – пишет Лосев, – то, во-первых, это – не ваше дело [...] Вы довольны?».<sup>255</sup>

Тем не менее именно структура «двух я» наиболее успешно соответствует столь необходимому в советские 60-е формированию мажоритарных антисоветских политических ассамбляжей: ведь если даже в описанной Лосевым структуре новоевропейской субъективности нельзя обнаружить атомарность «либеральной метафизики» (поскольку «я» в философии Лосева функционирует по «формуле двух»), то и во всех актах нового по сравнению с новоевропейским субъектом должен проявляться аффект субъективности как мажоритарной. Отсюда особая роль Лосева, который в советские 60-е и далее через новую философию субъективности содействовал политическим практикам сопротивления номенклатурному «реальному социализму» через формирование нересентиментных антисоветских мажоритарных политических эгалитарных ассамбляжей, что и сделало его, по словам Тахо-Годи, столь «модным». («Особенно тянулась к нему молодежь»).

## **А. Ф. Лосев и возможности неконвенционального понимания власти в СССР**

Подводя итоги логических инноваций А. Ф. Лосева для постсоветского философского мышления, основным выводом может стать вывод о том, что Лосев, анализируя конфигурации советской тоталитарной субъективности, формулирует некоторые возможности для неконвенционального понимания власти, которые начинают продумываться в первом десятилетии 21 века не только в постсоветском контексте.

*Во-первых*, прежде всего вместо диалектической логики, оперирующей понятиями противоположностей и логики нетелесного становления (другим), Лосев разрабатывает радикальную логику, «превращаемости каждого тела в другое» (одного материального тела с органами в другое материальное тело с органами) как логику радикального различия, оказывающуюся эгалитарной логикой минимального различия. В отличие от других русских метафизиков, желающих всего лишь заменить абстрактную гегелевскую

---

255 Там же, с. 599.

диалектику экзистенциальной, у Лосева в его радикальной логике «превращения в другого» мы обнаруживаем антиэкзистенциальную диалектику мифа как логику *избытка абсурда*, проявляющуюся на разных уровнях мышления как бытия. Даже для современных Лосеву представителей неофициальной культуры, также экспериментирующих с логикой перформирования абсурда, лосевский эксперимент такого перформирования оказался недоступным: представители неофициальной культуры должны были достичь в конце концов измерения рациональности (те, кто выжили — и именно с целью выживания), в то время как лосевская логика абсурда в лице ее основоположника и его выдающихся учеников (Аверинцев и др.) заняла ведущую позицию в советском научном дискурсе. И хотя некоторые ученики Лосева (например, Гасан Гусейнов) удивлялись, зачем учителю вообще понадобилась роль официального патриарха именно советского научного дискурса (и в этом смысле непримиримое со стороны Лосева соревнование с молодым Аверинцевым и т. п.), подозревая учителя в авторитаризме, однако учитель оказался прав: абсурд лосевской абсолютной мифологии как основы образцового советского научного дискурса до сих пор не апроприирован традиционной тиранией знания. Лосев с удовольствием вспоминает, что даже «полный энергии» и «крепко стоящий на ногах» академик Константинов не понял лосевского эксперимента избытка абсурда («Дача у Константинова рядом со спиркинской. Он иногда приходил. Видел и меня там: папахен такой рассказывает. Подходил, хлопал по плечу: да, да... Завидую; вот человек работает. — А ты, говорю? Давай прямо сейчас сядем да и будем заниматься. — Нет, отвечает, у меня заседания, приемы...».<sup>256</sup> С Владимиром Бибихиным Лосев делится логикой приема: «О моем предисловии к Платону один тут был, отозвался, что не марксистская трактовка рабства. Но я его уложил на обе лопатки. «У Платона семь пониманий рабства, какое вы имеете в виду?» Молчит, краснеет и потеет».<sup>257</sup>

*Во-вторых*, направленная против традиционной логики трансцендентного логика имманентного Лосева такова, что даже материалистический процесс «превращения в другого» как превращения одного тела с органами в другое для него оказывается все еще достаточно идеалистичным. В качестве материалистич-

256 См. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 253.

257 См. там же, с. 236.

ного он приводит следующий пример. «Ты знаешь, – говорит он Библихину, – какую я вещь прочитал у Климента Александрийского: треть всех ангелов отпала от Бога! Конечно, их никто не считал, но во всяком случае, значит, огромное количество! Христианство есть, выходит, учение о величайшей мировой катастрофе!» (Заметим, что катастрофа христианства понимается Лосевым как катастрофа *буквального массового материалистического падения* на землю предположительно нематериалистических ангельских тел). «По Платону, – продолжает Лосев, – при перевоплощении души, правда, падают, но это происходит время от времени, катастрофа не принципиальная какая-то. Даже у орфиков, пифагорейцев, которые очень болезненно переживали пребывание души в теле и стремились к чистому духу, даже у них нет катастрофы. А у других вообще все безмятежно: перевоплощение у Гераклита как туча и вода, *вверх-вниз, вверх-вниз* [курсив мой. – И. Ж.]; путь вверх и вниз, говорит он, один и тот же. Ты собачкой стал, ну и что? А в следующем воплощении ты стал великим философом. И опять-таки, ну и что?».<sup>258</sup>

Трудно найти большего критика христианства...

*В-третьих*, Лосев абсурдирует не только логику христианства (как логику сущего), но и дохристианскую логику становления, столь модную после Делёза в современной философии. Лосев изыщно, мимоходом обнаруживает простую и обычно скрываемую тайну данного типа логики. «Я не могу знать становления, – формулирует Лосев в отношении Гераклита, – если не знаю неизвестного». Иначе говоря, делёзианская логика становления может, как я осмелюсь только предположить, упереться в тупик незамысловатого логического аргумента советского философа А. Ф. Лосева о философиях становления: «Я не могу знать становления..., не могу знать минуса, пока не знаю плюса».<sup>259</sup>

В результате делёзианская логика становления безжалостно сведена Лосевым к бинаризму движения от заранее известного минуса к заранее известному плюсу («Ты собачкой стал, ну и что? А в следующем воплощении ты стал великим философом»). Действительно, какой удар (прав был Горький про слепого и безумного профессора) по знаменитой логике становления в ее различных вариантах...

---

258 См. там же, с. 244.

259 См. там же.

*В-четвертых*, радиальным жестом лосевской логики является жест отрицания не просто диалектики раба и господина, но вообще наличия разницы между ними. На том же торжественном заседании «Античность как тип культуры» в Доме ученых в 1983 году 90-летний Лосев излагает свою концепцию. «Михаил Александрович Дынник писал предельно ясно, – формулирует Лосев, – Платон хотел запутать мозги рабам». Однако сам Лосев не видит разницы между рабом и «рабовладельцем» и поэтому не согласен с мнением Дынника. Ведь что такое раб, по мнению Лосева? Раб есть «*instrumental vocale* [...], самодвижная, самодовлеющая вещь»<sup>260</sup> в мире вещественного космоса. Однако и «рабовладельца» Лосев понимает как вещь: «у него нет опыта личности», потому что и он есть вещь в мире вещественного космоса.<sup>261</sup>

Отсюда Лосев делает следующий радикальный вывод: «Мы должны раба и рабовладельца объединить уже потому, что в полис входят и рабы».<sup>262</sup> Другими словами, раба и рабовладельца необходимо объединить, по мнению Лосева, потому, что и раб, и рабовладелец есть вещи не просто в мире вещественного космоса, но вещи *в виде* вещественного, чувственно-материального космоса. А сам космос всегда является «живым существом». И поскольку раб является таким же вещественным, чувственно-материальным космосом как «живым существом», как и рабовладелец, то Лосев делает вывод, что раб и рабовладелец, по мнению Лосева, – это *всего лишь два космоса по формуле «я» = «я» и «я»*, то есть «я», тот другой». Именно поэтому Лосев и призывает всех присутствующих на торжественном заседании «Античность как тип культуры» в Доме ученых в 1983 году в отношении раба и рабовладельца: «*Будем же объединять*»<sup>263</sup> [курсив мой. – И. Ж.].

Более того, А. Ф. Лосев отрицает неравенство людей и богов. Обычно это неравенство, по его мнению, связывается с зависимостью людей от богов, которые решают их судьбы, менеджируют ими. Против общепринятого мнения о «всемогуществе Зевса, рядом с которым уже не было никакой самостоятельной судьбы» и которому подчинены даже мойры, «богини судьбы, насельницы Олимпа», судьбой для Лосева оказывается сам Олимп – как персонифицированное «место, где судьбу, например, взвешивают».<sup>264</sup>

260 См. там же, с. 287.

261 См. там же.

262 Там же, с. 288.

263 См. там же.

264 Там же, с. 273.

Можно ли сделать какой-либо вывод кроме того, который сделал сам почти 90-летний Лосев летом 1979 года на защите Гасана Гусейнова – «Свежесть нового подхода! Из тысячекратно прочитанного текста возникает новый образ!»?<sup>265</sup> С другой стороны, не случайно Биbihин написал по латыни, но так и не решился отправить Лосеву письмо, где в том числе был и вопрос о том, почему у Лосева «столько плохого о Западе?».<sup>266</sup>

Что остается?

Возможно, еще раз повторить, что единственный в России памятник философу – А. Ф. Лосеву с надписью «Великий русский философ Алексей Лосев», установленный во дворе дома на Арбате в 2006 году, – стоит там по праву, воплощая не политическую легитимацию шовинистического коррумпированного православия в современной России, но легитимированное А. Ф. Лосевым в СССР радикальное стремление к научному дискурсу как к революционному – дискурсу перманентного производства радикально нового как экстраординарного и исключительного?

---

265 См. там же.

266 См. там же, с. 277.

## ***Лирическое, слишком лирическое, или рождение лирики из духа сталинизма – I***

### **Перверсивное в эпоху сталинизма: рождение лирики**

В эпоху сталинизма, а именно после Великой Отечественной, или Второй мировой войны<sup>267</sup> лирика становится одной из основных форм существования политического – а именно, способом перформирования политической мобилизации масс в СССР. И действительно, как иначе можно было создать новые нересентиментные политические мажоритарные ассамбляжи аффективной «смычки» прошедших по Европе раздробленных советских воинов с целью, чтобы они вновь были мобилизованы пустым означающим свободы, вновь в качестве основного регулятора производящего политическую субъективность?

Лирика была той донарративной и нарративной речевой формой, из которой родились остальные жанры античности. Главной характеристикой лирики являлось то, что, по словам Ольги Фрейденберг: «Я»-мотив греческой лирики [...] не заключал в себе лирической личности. В хоровой лирике «я» вызвано субъектно-объектностью поющего о себе космоса-коллектива».<sup>268</sup> На той же странице Фрейденберг уточняет, что в античности «проходит мно-

---

267 Дискуссию по поводу означивания события происшедшей войны см. Кралечкин Дмитрий. «История одной булки. Между Великой Отечественной и Второй мировой» // Свободный мир (Liberty.ru) <http://www.liberty.ru/Themes/Istoriya-odnoj-bulki.-Mezhdru-Velikoj-Otechestvennoj-i-Vtoroj-mirovoj>

268 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, с. 288.

го времени, пока в песнях начинает появляться любовь не Афродит к Адонисам, а человека к человеку».

Что касается эпохи сталинизма, именно после войны лирика должна была стать одним из важнейших жанров эпохи отнюдь не в том смысле, в котором она функционировала во времена сталинского авангарда – то есть в виде «субъектно-объектного поющего о себе космоса-коллектива». Напротив, основным политическим запросом нового пустого означающего экстраординарной и экста-тической советской свободы стал запрос не на терапевтическую, неперверсивную публичную, возвышенную и хоровую, а на перверсивную «лирическую личность» и на соответствующую ей «любовь человека к человеку» – против любви к новому советскому государству или возвышенной, а потому недостижимой для простых смертных любовь огосударствленных номенклатурных Афродит к Адонисам и наоборот. Вместо аффекта возвышенного лирика должна была стать такой формой онтического политического, каким является тоталитаризм с человеческим лицом, доступный *всем*.

Будучи лириком, первым стихотворением которого было знаменитое «Раскрылся розовый бутон,/Прильнул к фиалке голубой,/И, легким ветром пробужден,/Склонился ландыш над травой [...]»,<sup>269</sup> Сталин всегда понимал лирику как особую форму *поэтического* в качестве политического, функционирующего в виде невозможного требования активного, то есть креативного, трансформационного пользования наслаждением и смыслом одновременно в производстве нового, а именно новых политических режимов чувственно-го как политических режимов. Отсюда не случайно продолжение сталинского стихотворения требованием практик политической трансформации политических режимов: «Цвети, о Грузия моя!/Пусть мир царит в родном краю! [...]» или политические требования других его стихов: «Певца Отчизны труд упорный /Награда увенчать должна: [...]» и т. п. Иначе говоря, лирика всегда понималась Сталиным как действие, перформирующее на уровне жизни мажоритарных политических ассамблежей то аффективное измерение политики, когда поэтическое осуществляется в виде аффекта политической мобилизации масс.

Однако в послевоенную историю насилия в СССР с необходимостью надо было включить практики субъективации раздро-

---

269 Сталин И.В. Сочинения. Т. 17. Тверь: Научно-издательская компания “Северная корона”, 2004. с. 1–6.

бленных советских воинов в форме личного лирического с целью, чтобы, хотя функционируя неизбежно в виде личного как политического, мажоритарная политическая мобилизация тем не менее приняла форму исключительно миноритарной – то есть экзистенциальной свободы, через выражение экзистенциальных экстраординарных чувств (в частности, личного чувства любви «человека к человеку») позволяющей советской политической субъективности вновь почувствовать себя ставшей из ничего всем. Креативность личного поэтического должна была обеспечивать возможность стать героями актов любовного лирического письма не только профессиональным писателям, но *всем* – каждому, пишущему с фронта и наоборот: в том числе безграмотным и малолетним. Любовная литература должна была стать эмансипаторной – литературой освобождения перверсивного экзистенциального: только такая политическая потенциальность могла превзойти политический режим скудости бытия настоящего.

Поэтому история рождения постсоветского личного лирического началась с политического требования «тирана» (Сталина) – если использовать метафору Лео Штрауса в работе «О тирании», интерпретирующей диалог Ксенофонта «Гиерон» как диалог тирана (Гиерон; в нашем случае – Сталин) и поэта (Симонид; в нашем случае – тоже Сталин) – после возвращения советских войск из разрушенной, но «цивилизованной» Европы «накормить» это *быдло* «прелестями» уже не военной, но «мирной» жизни с ее ранее запретными личными, в том числе перверсивными влечениями. «Прелести» – среди прочих – состояли в выпуске специального номера «Нового мира» с «человеческим лицом» – под руководством 31-летнего красивого (хотя, по выражению Лидии Корнеевны Чуковской, и с «каким-то плоским» лицом), назначенного в качестве нового послевоенного главного редактора журнала Константина Симонова (с 1946 года), главного официального поэта-лирика СССР, призванного обеспечить специальный так называемый *лирический* выпуск журнала (буквально – чтобы вместо военно-патриотических, то есть публичных и «родовых» лирических стихов, была наконец-то напечатана и невоенная лирика, демонстрирующая «любовь человека к человеку» как реализацию наконец-то экзистенциально запретного). Хотя одновременно для «народа-победителя» неожиданные – вместо предполагаемого благо-деяния – репрессии Сталиным также планировались, естественно. Ну, и были осуществлены...



«Заказ» был сделан через главного редактора «Нового мира» и первого лирика СССР Константина Симонова, автора известного сборника *С тобой и без тебя*, где было напечатано и известное «Жди меня», про который ранее Сталин сказал, что сборник надо было отпечатать в единственном экземпляре – «для него и для нее». По чуткому ощущению Симонова, в этот заказ новой политической стратегии субъективации чувственного в СССР можно и нужно было включить и такого признанно-непризнанного лирика, как Борис Пастернак.

Метод обеспечения любви «не Афродит к Адонисам, а человека к человеку» был достаточно известен – благотворительность как дар, превышающий возможность ответственности. Вместо договора единственным ответом на акт дара становятся функционирующие по логике необходимости любовь и ненависть одновременно. Исполнитель, как всегда, тем не менее контингентен.

В данной истории производства лирического в СССР исполнительницей оказалась другой поэт – Лидия Корнеевна Чуковская. И здесь мы сталкиваемся с удивительной историей рождения лирического как личного, индивидуального, как практик потенциальности *привилегированной миноритарной политической свободы* вместо традиционной мажоритарной на примере обеспечения этого рождения Л. К. Чуковской в послевоенном «Новом мире».

Итак, интрига рождения личного лирического в СССР как политического привилегированного миноритарного началась с того, что Лидию Корнеевну Чуковскую призвали помочь выплатить невыплаченные «Новым миром» деньги выдающемуся советскому лирику Борису Леонидовичу Пастернаку – аванс за прозу (10 000 рублей).

Одновременно она началась с общеизвестной любви Лидии Корнеевны к стихам – ей действительно (кроме материальной помощи за прозу – чуть-чуть, слегка, отнюдь не фатально: обманутому в денежном смысле Пастернаку вообще-то обещали выплатить всё) – очень хотелось помочь напечатать в этом официозном журнале наконец-то более или менее «пристойные», то есть понимаемые ею как лирические, то есть личностно маркированные стихи (что «нормальные», по ее представлениям, то есть лично-лирические стихи все равно не допустят, она отчетливо понимала, конечно же. Ну хоть, возможно, один, два... В том числе лирику Пастернака – если уж так пожелал сам Симонов).

Но, возможно, история рождения *современного лирического, то есть лирического индивидуального* в послевоенном СССР на-

чалась с искреннего желания поэта Константина Симонова стать буквально благо-творителем. Не просто главным официальным поэтом-лириком страны, членом ЦК КПСС, депутатом Верховного Совета СССР, заместителем генерального секретаря Союза писателей, новым главным редактором «Нового мира», мужем кинозвезды Валентины Серовой, да и просто молодым, успешным, богатым, здоровым и красивым мужчиной, но именно – пользуясь «заказом» всего лишь как предлогом – благо-творителем, то есть творителем всяческих благ, превышающих возможности ответного дара. Политическая субъективность Симонова перформировалась в таком случае как уникальная миноритарная представительная, «имеющая способности». Основной функцией данной политической субъективности становится перформирование мажоритарных политических ассамблеяжей через действие *блага для всех*, то есть благо-творительной помощи всем-всем-всем – не только знатым мажоритарным советским политическим ассамблеяжам, но и миноритарным непривилегированным, доступ к которым обычно закрыт и недоступен для познающей благотворительной субъективности, то есть к сирым и убогим. Симонов получает уникальную «способность» – *опекать*: даже опальных, сумасшедших и неизвестных, покалеченных фронтом или заключением – то есть всех-всех-всех. Но опекать *интимно*, что и позволяет – как социальный институт, в 1991 году в бывшем СССР демократически легитимированный уже после его распада, – сделать благо-творительность и дискурсом, и особой формой коммуникативной практики.

Конечно, Симонов хотел – наряду с уже имеющимися карьерными позициями – стать новым главным редактором «Нового мира»: только так и можно выжить в тоталитарном («народном», «крестьянском» и т. п.) мире, как ему с детства внушила мать (из князей Оболенских, чем он страшно гордился и не менее страшно скрывал). Обманывать это быдло, «имеющее потребности», и делать индивидуальную карьеру – по их, конечно, трупам, как недвусмысленно намекала мать. Но так, чтобы «они» не догадались: убьют! Ведь карьера – это прежде всего указание на наказательный характер социальной структуры, в которую помещен индивид. Путь карьеры – путь между жизнью и смертью, в котором тревога субъекта (вместо предположительного успеха) ретро-активна, но неизбежно обеспечена законом, когда цель данного пути оправдывает, как известно, любые средства. Поэтому Симонов с молодости научился быть подчеркнуто скромным, добро- и благо-желательным, а также подчеркнуто бездарным (только та-

кая стратегия позволяла индивидуалистическое миноритарное выживание в условиях сталинских мажоритарных политических ассамблежей, и он с детства был хорошо информирован про это единственное оружие выживания индивидуальности, «имеющей способности»). Соответственно, и свой трудовой стаж Константин Симонов начал с работы на заводе – токарем или слесарем. И неизбежно преуспевал не просто в карьерном росте, что было понятно и запрограммировано и что делали и все ему подобные, но совсем в другом: научившись – незаметно для себя и даже против установок осторожной и дисциплинированной матери – получать сладчайшее перверсивное удовольствие от постоянной лжи (когда его ложь всесоюзной, продемонстрированной и Хозяину, любви к ней разоблачила жена-кинозвезда Валентина Серова, он сделал все, чтобы уничтожить ее, хотя и прислал на похороны 58 красных гвоздик, позже всплакнув общей дочери перед смертью: «Никто не принес мне столько горя в моей жизни, как твоя мать. И столько счастья...»). Но письма к Серовой успел у дочери украсть и уничтожить, будучи неизлечимо больным под предлогом, что хочет перечитать их перед смертью. Но и перед смертью Симонов держался – как всегда – мужественно и благородно: даже брошенная с детства на бабушку-актрису Клавдию Половинову дочь поняла и простила эту кражу и уничтожение писем – из-за беспредельной жалости к умирающему отцу, к которому ей позволили быть наконец допущенной.

Однако Симонов и сам, конечно, в полной драматизма карьерного риска и сознательной ставки на безопасность жизни не ожидал, что на самом деле все началось не с этого, то есть не только с того, чему осторожно, но тем не менее недвусмысленно учила мать. Все началось с неожиданной, необъятной, искренней *жажды*<sup>270</sup> (добавим еще одно психоаналитическое понятие к психоаналитическим же «требованию», «желанию», «влечению» и др.) быть *искренним* благо-творителем. Искренним потому, что поскольку в то голодное время – 46 год – деньги за литературный дискурс (проза, переводы, стихи и пр.) буквально значили, как и хлеб, только одно – жизнь. Проверенный и выдержанный (и бесконечно любезный чиновник) Симонов, став волею судеб этим самым благо-творителем, неожиданно нерасчетливо-жадно возжелал получать в ответ не просто

---

270 См. использование этого понятия в *Сартр Жан-Поль*. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. часть 2, раздел 1, гл. 5 «Я и круговорот самости».

столь же искреннюю *почтительную благодарность*, но и любовь от подданных этого действия благодетения – в ответ на спасение их жизнью от голодной смерти. Драматизм карьеры как пути между жизнью и смертью всегда вызывает огромное сочувствие субъекта к себе. То, что солдаты погибали на фронте с его лирическими стихами *Ждмения* в карманчиках военных гимнастеров, Симонов знал очень хорошо. То, что это – действительно «всенародная любовь», он тоже знал хорошо. То, что к нему благоволил Хозяин, он также, конечно, чувствовал. Но ему отчаянно хотелось в тот момент его жизни другого типа любви. То есть не просто почтительной благодарности, но именно *любви*! Интимной, а не всенародной, то есть адресной, тет-а-тет. Вне пределов драматического пути карьеризма. И не только с женщинами. (Про ту женщину, что ему пришлось какое-то время безответно любить, он благородно, присев именно на считающийся в русской народной традиции для женатых копул роковым угол стола в редакции, без надрыва, вызвав – ах, конечно же! весь СССР был посвящен в нюансы и подробности этой все-союзной любви! – сочувствие и понимание у всех без исключения редакционных женщин и мужчин (там присутствовал и бывший начальник, а теперь заместитель А. Кривицкий), подчеркнуто без надрыва, по-мужски скупое сказал: «Семь лет без всякой взаимности...»). Как же все тогда его поняли! Как сопереживали тому тону, который задал он – по-мужски сдержанному, благородному, тону привилегированной миноритарной нересентиментной чести!). Интимной и адресной, тет-а-тет любви ему хотелось, как уже было сказано, не только с «интересными» мужчинами или женщинами («интересными» по-разному: например, из-за снобизма или благодарности к стихам – качеств, которыми, по его мнению, обладал Эренбург; или «забитостью» после восьми лет лагерей – как Заболоцкий; или способностью к скандалам – как Алигер и т. д. и т. п.). Его интересовали и сумасшедшие – и тоже независимо от пола. Например, сумасшедший алкоголик-поэт Семенин, которого старалась поддержать и Л. К. Чуковская. Или проведшая некоторое время в психиатрической больнице Ксения Некрасова. Его особенно интересовали – и тоже независимо от пола – инвалиды и калеки (покалеченный на войне талантливый Семен Гудзенко, на жене которого, дочери маршала Ларисе Жадовой он потом и женился), Лейтин, по словам Чуковской, «больной, забитый»<sup>271</sup> и

---

271 Чуковская Лидия. «Полгода в «Новом мире» // Чуковская Лидия. Процесс исключения. М.: Эксмо, 2007, с.521.

многие другие, короче – все-все-все. То есть его интересовала перверсивная сексуальность, оформленная в своеобразную формулу благо-творительности – деньги-товар, принявшую в случае Симонова новый радикальный вид: (интимная) благотворительность – (интимная) почтительная благодарность как *настоящая* любовь. На фоне и при условии всех имеющихся карьерных привилегий и связанных с ними смертельных опасностей.

Интригой этой истории является то, что – задолго до временных трансгендерных исследований – Борис Пастернак (с денежных проблем которого и началась данная история функционирования миноритарных представительных политических ассамбляжей как ассамбляжей личного лирического в сталинском СССР) его интересовал также не в качестве простого почтительно-благодарного, но еще и в качестве любящего (в ответ на интимную благо-творительность в виде денежной помощи в голодном 1946 году). Ведь только настоящий лирик миноритарного анти-советского индивидуального (Пастернак) может понять другого миноритарного лирика на фоне мажоритарных политических ассамбляжей – трагически лгущего, мучающегося и страдающего, но скрывающего свою индивидуальную антисоветскую перверсивную муку в условиях советского тоталитаризма (Симонова). Может, например, понять, что в условиях карьеризма «голой жизни», в которые они оба, по мнению Симонова, оказались против воли помещены, драматизм карьеризма является, кроме прочего, неиссякаемым источником лирики – как антисоветской трагической поэтической политической, то есть мобилизующей советские мажоритарные политические ассамбляжи практики.

## **Я не могу не любить себя...**

Именно здесь Симонову понадобилась Л. К. Чуковская. И роковая роль в этих трансгендерных благо-творительных отношениях принадлежала тому понимаемому в классическом марксизме нематериальному предмету, с которого я и начала этот текст и который в любых философиях социального конструктивизма почему-то понимается как материальный – деньгам. Потому что неосведомленный в классическом марксизме настолько же, насколько и сам Хозяин, Симонов, как известный бедный жижекковский миллионер (см. интерпретацию Жижекком фразы миллионера из фильма Клода Шаброля, когда миллионер говорит что ему не

нужна женщина, которая полюбила бы его как человека, но что он хотел бы, в конце-то концов, встретить такую женщину, которая полюбила бы его за его миллионы!),<sup>272</sup> не верил, предавая принципы «подлинного марксизма», в искреннюю любовь – *без денег!*

Итак, формально Симонов, не выплатив денег за прозу Б.Л. Пастернаку (обещая выплатить их через зам. главного редактора и секретаря отдела прозы А. Кривицкого, бывшего начальника/члена секретариата фронтовой газеты «Красная звезда», имея в лице своего заместителя, честного и простого фронтового советского офицера, функциональную фигуру с особыми, по мнению Л. К. Чуковской, способностями: 1) способностью приказывать, морально унижать и даже уничтожать известных, более старших и зачастую достаточно вальяжных писателей и поэтов (типа Ильи Эренбурга), сохранивших дореволюционные навыки писательской политики *чужими руками* и 2) способностью к легитимному подтверждению закрепившегося за военным корреспондентом Симоновым общественно-резонансного образца мужской фронтовой дружбы, когда друг никогда «не сдает» друга, взяв его после войны, например, из начальников в подчиненные и т. д. и т. п.), хотел, тем не менее, получить от него заказанные (неизбежно дальновидным Сталиным) стихи – среди прочих – для этого нового, послевоенного, так называемого «лирического» выпуска «Нового мира», призванного маркировать рождение нового советского политического – наконец-то послевоенного, – в котором уже позволено говорить, как в лирике вообще, от первого лица, принципиально *несхожего, наконец, с лицами других* (в первую очередь – с лицом тирана, как предполагали советские лирики). Пастернак на тот момент на просьбу о стихах – по телефону – отказался: просто, естественно-рационально и наивно-непосредственно, как он очень хорошо умел делать всю жизнь, витиевато, но в общем-то и для Симонова, и для Кривицкого понятно объяснив, что «деньги – сначала, стулья – потом».

При этом при всей умело всю жизнь демонстрируемой наивности Пастернак хорошо понимал, что:

- 1) его стихи не войдут в число «лучших лирических» (ведь это Симонов – первый лирик СССР);
- 2) что у него есть другой, персональный – как, впрочем, у *любого* в то время – читатель: Сталин;

---

272 См. *Žižek Slavoj. Interrogating the Real*. Ed. by Rex Butler and Scott Stephens. Continuum Press, 2005, p. 262.

3) что если его стихи соблаговолят вдруг признать неплохими лирическими, то... (но об этом – позже).

Симонов в свою очередь понимал все то, что понимал и Пастернак. Но жажда благо-творительности! Но трансгендерные интимные отношения тет-а-тет с «настоящим» лириком («юродивым»)!.. То есть жажда! Жажда нового, неизведанного; вкусы новой (например, с гением) любви и коммуникации и всего того, что с ней связано! О, сколько новых возможностей!..

И тут понадобился человек, который не совсем понимал то, что понимали Симонов и Пастернак.

Поэтому в ноябре 1946 года Симонов предложил поступить на постоянную работу с постоянной зарплатой в качестве редактора отдела поэзии Чуковскую, объяснив ей, что основная цель такого приглашения – отыскать и напечатать *хорошие лирические* стихи: «Я хочу сделать подборку: «в защиту лирики». В конце концов двадцать поэтов вряд ли обругают, а если обругают, то редактора – что ж, пусть...».<sup>273</sup> То есть он мужественно, с риском для жизни, не боится быть «обруганным» высшим благотворителем советского народа – Хозяином: лишь бы были по справедливости напечатаны стихи под благородным лозунгом «в защиту лирики».

Для Л. К. Чуковской, как было сказано выше, также отнюдь не чужда была идея благо-творительности, но в другом, чем для Симонова (и Пастернака, кстати), то есть не миноритарном привилегированном, а в обыкновенном житейском смысле: во-первых, ей элементарно, как уже было сказано, хотелось помочь выплатить невыплаченные (за прозу) «Новым миром» деньги Пастернаку; во-вторых, она практически была безработной и получение зарплаты за работу означало бы благотворительность по отношению к жизни собственной дочери, внучки Корнея Ивановича, у которого можно было, конечно, пользоваться столом и машиной, но... Корней Иванович – человек тоже непростой: лишней зависимости не хотелось; в-третьих, вышеназванная беззаветная общеизвестная любовь Л.К. Чуковской к стихам – ей действительно (кроме материальной помощи «чуть-чуть» обманутому Пастернаку: не «чуть-чуть» принципиально благородный Симонов бы не допустил) очень хотелось помочь напечатать в этом официозном журнале наконец-то более-менее «пристойные», то есть индивидуально-лирические стихи. Поскольку и сама она всю жизнь писала стихи и крайне строго их оценивала, она знала этот тяжкий труд хорошего стихотворца.

---

273 Чуковская Лидия. «Полгода в «Новом мире», с. 509.

Она не была поэтическим гением, поэтому каждая ее поэтическая строка оставляла рубцы на собственном (женском) теле.

Л. К. Чуковская не была, конечно же, столь наивна, как полагали и Симонов, и Пастернак. Симонов смущал ее элементарно подразумеваемой этической нечистоплотностью (несмотря на заявленное перед всеми членами редакции и страждущими поэтами пафосное: «То, что она думает, то и я думаю»);<sup>274</sup> Пастернак – столь выгодной вуалью генерального поэтического непонимания и эгоизма, опускаемой им всегда мгновенно и, главное, всегда вовремя. В какие жернова каких недетерминированных выборов она добровольно собирается вступить, она предположительно знала. А вот насколько «знала» – и есть вопрос, на который было бы интересно ответить.

Итак, Л. К. Чуковская – после мучительных колебаний по причинам, описанным выше, и долгих советов с подругой Тусей (Тамара Григорьевна Габбе) – в ноябре 1946 года приступает к работе.

И тут, как ни странно, обнаруживается нечто совершенно неожиданное! Что – в отличие от гуманного, благо-творительного и благородного Симонова – интересуют ее не те виды благотворительности, которые были описаны выше (то есть формула *неолиберальной благотворительности по формуле деньги/любовь*), но только стихи и еще раз стихи – вплоть до антиблаготворительной жестокости! Когда гуманный Симонов говорит ей о том, что ему непременно надо напечатать стихи поэта Васильева, она наивно-жестко спрашивает: «Почему?». Симонов смиренно-пафосно отвечает: Потому что «он мой личный враг».<sup>275</sup> Однако по-прежнему наивно-жестко Чуковская не понимает, при чем тут это благородное личное отношение в форме публичного великодушия? У Васильева плохие стихи, и она против того, чтобы их печатать. Симонов, несмотря ни на что, настоятельно – в свою очередь – продолжает политики неолиберального гуманизма: «...отдавая мне переводы Мочаловой, исполненные по его заказу, сказал: «А те, которые не подойдут, надо будет оплатить в 50 % размере. Она очень бедная женщина...»».<sup>276</sup>

Чуковская очень сочувствует голодной и прошедшей психиатрическое отделение поэтессе Ксении Некрасовой, но соглашается

---

274 Там же, с. 511.

275 Там же, с. 544.

276 См. там же, с. 553.



печатать только те стихи, которые кажутся ей хорошими. Как пишет сама Чуковская по поводу другого поэта, «Недогонов. С умными, прекрасными глазами, кожа да кости. Мороз в 24 градуса – на нем летнее пальто и тапочки. Этого невозможно терпеть. У него двое детей. Говорят, он пьянствует»,<sup>277</sup> но – тем не менее – ее приговор неутешителен: «...как странно, что в стихах еще много вялых строк. Я думала, он зрелее. И конечно, очень не прям» (хотя тут же по-человечески ей «удалось его накормить, сунуть 100 р.»).<sup>278</sup>

Можно ли ретроактивно назвать эту жесткую и даже жестокую политику Л. К. Чуковской воплощением неэгалитарного, эксплуататорского капиталистического политического воображаемого (бескомпромиссно направленного против эгалитарного воображаемого в СССР), в то время как опытный политик и трагический лирик Симонов уже предчувствовал оттепельный либерализм – «...брать и дрянь – только бы взять у всех, никого не обидя»,<sup>279</sup> как понимала эту политическую либеральную практику в отношении стихосложения Симонова Чуковская? Или формой безжалостного капиталистического «тэтчеризма», в откровенных политиках «исключения», включая милитаристские, направленного против неолиберальной «включающей» (капиталистической) демократии с соответствующей ей неолиберальной благо-творительностью? Но ведь не марксизмом являются осуществляемые ею в поэзии зимой 1946-1947 годов в «Новом мире» бескомпромиссные и жестокие политические стратегии исключения – у нее, преданной поклонницы известной антисоветчицы Анны Андреевны Ахматовой? К этим сложным, комплексным политическим стратегиям, проводимым Чуковской зимой 1946-1947 годов в «Новом мире», вернемся несколько позже в терминах современных политических теорий.

Пока же налицо ее (Чуковской) жестокость и его (Симонова) гуманизм. Да, и еще Кривицкий *между* – между модусами их политического воображаемого как действия.

---

277 Там же, с. 527.

278 Там же, с. 528.

279 Там же, с. 524.

## О некоторых особенностях «драматической формы», или почему поэт никогда не поймет несчастий «тирана»

Кривицкий вхож в кабинет Симонова в любое время как зам. главного (поскольку Симонов часто отсутствует — за *полгода* работы Чуковской в «Новом мире» один раз был санатории в Кисловодске (месяц), одна поездка (больше месяца) в Англию, всем известное благо-творительное депутатство, всем известная и откровенно провозглашенная в качестве несчастной всем без исключения подчиненным личная жизнь с Серовой и т. д. и т. п.), в то время как принимать Чуковскую больше, чем на 5 минут, он не может: он же еще много пишет — и поэзию, и прозу, и очерки; он же творческий человек, в конце концов! Да еще самый известный советский лирик! Поэтому, в отличие от А. Кривицкого, Л. К. Чуковская, вынужденная общаться с Симоновым в основном через секретаря, пишет главному редактору письма про каждое из поступивших в редакцию стихотворений («Утром писала письмо, пока было еще тихо. Двенадцать страниц») <sup>280</sup>. И, надо отдать ему должное, Симонов все письма читает и внимательно разбирает — в самолетах, в санаториях, в поездках. И Кривицкий в его политических стратегиях *между* (этими двумя) предельно честен — честнее, чем сам Симонов. Это ему принадлежит вдохновенное увековечивание в статьях «Завещание двадцати восьми павших героев» (от 28. 11. 41) и «О двадцати восьми павших героях» (от 22. 01. 42) 28 советских героев, названных потом «панфиловцами», остановивших 50 немецких танков под вдохновляющим лозунгом политрука: «отступать некуда, позади Москва». <sup>281</sup> По свидетельству Чуковской, «Кривицкий, как всегда, не понял слова «бесплодно» и стал объяснять, что нужно быть смелым и прямым». <sup>282</sup> И еще он честно, то есть смело и прямо, по свидетельству Чуковской, говорит вслух то, что думает не только он, — а именно, что «Пастернак гений». <sup>283</sup> И хотя к этому определению он добавляет, по свидетельству Чуковской, свое знаменитое бюрократическое «но...», однако гуман-

280 Там же, с. 531.

281 См. полемику вокруг достоверности приведенных Кривицким фактов в *Чуковская Лидия. Процесс исключения*, с. 675, 676.

282 *Чуковская Лидия. «Полгода в «Новом мире»*, с. 547.

283 Там же, с. 536.

ный и заботливый, бесконечно сочувствующий всем-всем-всем благо-творящий Симонов никогда не назвал Пастернака – или любого другого русского или советского поэта или писателя – этим словом: «гений».

В то же время Симонов проявляет невероятную заботу в ответ на одно из внимательнейшим образом – как и обычно – прочитанных им писем Чуковской («О письме он сказал: «получил и прочел с большим удовольствием»), подчеркнуто и любезно и здесь проявив неолиберальный демократизм: «он согласился, что не надо никакой «подборки молодых», что это неважно – молодые или старые – а просто в двух номерах будут лирические стихи: во втором – тех поэтов, которые начали в 30-х годах, в третьем – тех, которые начали в 40-х ... Нет, прав Леля – в этом товарище нечто есть».<sup>284</sup>

И вот здесь мы дошли до тех остросюжетных предельно интимных отношений благо-творителя с предположительно благодетельствованным, то есть обязанным – под угрозой голода: от всего сердца, от всей души, искренне и *с любовью* – принять благо-творительное действие (с почтительной благодарностью и любовью одновременно). То есть принять и дискурс, и любовь. И, наконец, также *полюбить* взаимно, интимно, тет-а-тет, без всякой абстрактной мажоритарной «народной любви», то есть как конкретного человека, индивида, а именно самого известного лирика нового типа К. М. Симонова – страдающего, талантливого, творческого, безумно красивого, много пишущего, вынужденного постоянно лгать, а потому чувствовать себя жертвой, несчастного, кроме прочего, и в личной жизни, испытывающего отчаянную нехватку в любви и т. д. и т. п.

Однако сперва Симонов, чтобы не уронить чувство достоинства жаждущего любви субъекта, просит позвонить ту, которую специально взял для этой цели на работу – Лидию Корнеевну Чуковскую, которая не только любит стихи, но к которой достаточно хорошо, как к человеку «своего круга», относится Пастернак, обещав, что деньги Пастернаку выдаст в *январе* 1947 года. Но стихи – сначала.

Чуковская, мучась, звонит Пастернаку про деньги, обещая их от имени редакции в январе. Пастернак – как всегда – благодарит «со свойственными ему преувеличениями», но стихов не дает. Симонов как бы гневен по поводу сообщенной (по субордина-

---

284 Там же, с. 522.

ционной обязанности редактора «Нового мира») Л. К. Чуковской информации: «Не знаю, как Борис Леонидович, – но *моей* этике не соответствует просьба о деньгах с угрозой не дать стихов...», – жестко формулирует ей Симонов.<sup>285</sup> На самом деле он, как я осмелюсь предположить, именно в данный момент почти счастлив: не уронив ни достоинства главного редактора «Нового мира», решающего судьбы облагодетельствованных (или нет) людей, ни главного официального лирика страны, уже с чистой совестью, с «чистыми руками» и заслуженным правом без всякого унижения может наконец-то сам позвонить теперь без всяких посредников тому, которого не может назвать «гением», но которого мечтает интимно из-за необходимости *в ответной любви равного* облагодетельствовать – зная, что у Пастернака большая семья и деньги действительно нужны.

Но Пастернак не ведает столь сложной политики именно такого типа любви. И поэтому неожиданно и запросто звонит Симонову сам до всех политических расчетов Симонова – и опять с просьбой о деньгах. То есть не интимно. То есть без любви тет-а-тет. Без разговора по душам, а просто про деньги.

И тогда потрясенный и разочарованный (но не до конца! не до конца!) в своей надежде на взаимность со стороны *единственного равного* Симонов в гневе *около часа ночи* звонит Чуковской и ставит ее (но не только ее! не только ее!) перед насильственным выбором:

«Я зол. Потом перестану, но сейчас зол. Разговор был скверный. И распоряжение мое вам такое:

15/1 Кривицкий выпишет Пастернаку деньги. 16/1 пригласит его для подписания условия. Об этом вы ничего не должны ни знать, ни говорить Пастернаку. Это дело Кривицкого. От вас же я требую следующего: если Пастернак, вне зависимости от договора и денег, даст вам стихи 15-го – вы сдадите их в набор. Если же нет, если он принесет их 16-го – вы их не примите».<sup>286</sup>

И, как пишет Чуковская, «*извинившись* [курсив мой. – И. Ж.] за поздний звонок, – бросил трубку».

Однако эта короткая история советской благо-творительности, логически находящаяся, на мой взгляд, и в основах современной неолиберальной, отнюдь не стала дальше развиваться по безвыходному в терминах логики или-или сюжету «выбора Софи» (про-

285 Там же, с. 519.

286 Там же, с. 525.

анализированного Аленкой Зупанчич, а потом спародированного ее учителем Славоем Жижекком в «выборе Кейт»<sup>287</sup>). Фабула оказалась совсем другой.

*Во-первых*, когда скованная собственной старомодной привычкой к порядочности Чуковская – не смея, как мы помним, информировать не только об условиях предложенного Симоновым насильственного выбора Пастернака, но не смея даже намеком указать на саму ситуацию детерминированного выбора – нуждающаяся в психо-аффективной разрядке однажды в отчаянии не только по уже установившейся привычке написала письмо Симонову про «отсутствие демократизма» в редакции и зловещую роль в происходящем Кривицкого, с которым только с одним Симонов решает все редакционные дела, но и высказалась по этому поводу самому Симонову, он среагировал политически мгновенно:

- 1) 26/04/47: «...Константин Михайлович вместо того, чтобы принимать за закрытой дверью, как министр, – уселся в большой комнате за круглый стол и беседовал со всеми вместе – совсем как в том «дискуссионном клубе», о котором я ему вчера внушала»;<sup>288</sup>
- 2) 27/04/47: «Он сел за мой стол – внимательный, добрый, простой, – будто совсем никуда не торопился, будто нет ни Кривицкого, ни Валентины Серовой, будто здесь он привычный и милый гость. ...Он очень подробно и дружески рассказал нам о том, какие романы закуплены им для журнала. (Не бог весть какие.) Потом сообщил, что в журнале каждые две недели будут производиться собеседования. И о планах и текущих делах».<sup>289</sup> И т.д. и т.п., и т.д. и т.п...
- 3) «Теперь я хочу сказать вам, Лидия Корнеевна, – сказал он. – Мне, признаться, было очень горько слушать вас. Пригласил вас в журнал я, и отвечаю я – а в вашем рассказе я услышал, что много тяжелого вам приходится переживать. Мне это больно (sic!).».<sup>290</sup> И т.д. и т.п., и т.д. и т.п...

---

287 См. *Žižek Slavoj*. Parallax View, pp.125-142; В русском переводе: *Жижек Славой*. Устройство разрыва. Паралаксное видение. М.: Европа, 2008, глава 5. «Выбор Кейт, или Материализм Генри Джеймса», с. 271 – 299.

288 Чуковская Лидия. «Полгода в «Новом мире», с. 569.

289 Там же, с. 570.

290 Там же, с. 571.

4) И наконец: «Он нежно и почтительно поцеловал мне руку и ушел – со свитой».<sup>291</sup> И т.д. и т.п., и т. д. и т. п. ...

*Во-вторых*, после роковых для взявшей на себя ответственность за них сроков Чуковской, прошедших без находящегося в Англии Симонова, 15/1 и 16/1 1947 года («Сказала Кривицкому») Пастернаку, по свидетельству Чуковской, «денег не выдали»<sup>292</sup> [курсив мой. – И. Ж.] и 20/1 «велели позвонить завтра».<sup>293</sup>

*В-третьих*, хотя Кривицкий вызвал Пастернака «20-го по поводу денег», Пастернак уже раньше – не подозревая о ситуации насильственного выбора, которая нависла не только над ним, но и над Чуковской – сказал Ольге Ивинской, секретарю редакции, что «разрешает дать стихи». Кроме того, Пастернак (16/03/47, по свидетельству Чуковской) «еще меня и утешал»: «Все это пустяки... Важно то, что Вы меня уважаете и я никаким другим не буду...».<sup>294</sup> А о Симонове – «Мне нравятся его аппетиты. Остальные хотят только ЗИС, а этот – и Америку, и Японию – ненасытно».<sup>295</sup>

*В-четвертых*, 24/01/47, по свидетельству Чуковской, «Кривицкий выписал ему деньги».<sup>296</sup>

Однако, *в-пятых*, 25/01/47 Симонов в письме к Чуковской отчаянно пишет: «Александр Юльевич [Кривицкий. – И. Ж.] мне сказал, что 15-го с Пастернаком все сделано. *Теперь надо просить у него стихов* [курсив автора. – И. Ж.]. Я не могу. Выручайте!».<sup>297</sup>

*В-шестых*, когда Симонов появился в редакции 15/04/47, он, по словам Чуковской «сразу сказал»: «Чтобы утешить вас с нашими отношениями с Пастернаком, я хотел вам сказать, что я звонил ему и на днях встречусь и подробно буду с ним говорить. Я привез ему привет от его сестры и посылку из Англии».<sup>298</sup>

*В-седьмых*, 26/04/47 Симонов сказал Чуковской: «Вы, Лидия Корнеевна ... – единственный человек в редакции, который высказывает мне *свое* мнение; Дроздов и Замошкин заглядывают мне в глаза, желая угадать, что думаю я, – поэтому их мнение мне неинтересно».<sup>299</sup>

---

291 Там же.

292 Там же, с. 531.

293 Там же.

294 Там же, с. 553.

295 Там же, с. 538.

296 Там же, с. 532.

297 Там же, с. 533.

298 Там же, с. 563.

299 Там же, с. 568.

В-восьмых, 17/04/47 Симонов сказал и о стихах «в защиту лирики»: «Мы решили в № 5 стихов не давать вовсе – потому что ничего особенно хорошего я не вижу тут, – а в № 4 дадим Карпенко – он хотя бы свежий...».<sup>300</sup> «Ничего особенно хорошего я не вижу тут», – это и был тот неолиберальный ответ (антисоветски ориентированного Симонова) как несправедливо обиженной жертвы чужого/тоталитарного и советского *хамства и насилия*, которое – при уплаченных деньгах: 10 000 рублей! при предложенной искренней любви! и при стольких благородных и благо-творительных усилиях страдающего от несправедливости, но и жертвующего своим драматическим страданием Симонова – проявил безнравственный и – прямо скажем вслед за демократическим и антисоветски ориентированным Симоновым больше – насильственный, а значит *тоталитарный советский хам Пастернак*.

Выше я писала о Пастернаке, что он знал то же, что и Симонов (но чего не знала Лидия Корнеевна) гораздо раньше, вернее – сразу: что если его стихи и соблаговолит признать «хорошими», но – непременно «не особенно хорошими», в любом случае – «несвежими».

А что же Лидия Корнеевна Чуковская с ее ранее упомянутой жесткостью к стихам зимой 1946-1947 годов в «Новом мире», а потому и к людям, их пишущим? Можем ли мы всерьез говорить на примере Лидии Корнеевны о дискурсе капитализма, направленном против эгалитарных практик политической интерпелляции пустым означающим свободы *для всех* в СССР? Не можем ли мы предположить, что осуществляемые ею зимой 1946-1947 годов политические стратегии внедрения поэзии, понимаемой в качестве функции приватного в дискурсе сталинизма можно назвать стратегиями неолиберализма – как включения, торжествующими сегодня и в современных политических теориях, и в современных политических практиках вместо традиционного капиталистического или тоталитарного исключения?

Другими словами, Л. К. Чуковская исходила, к сожалению, из традиционного мнения, что в сталинизме существует рациональная дихотомия субъект («поэт») и власть («тиран») и что «тиран» осуществляет перверсивное насилие по отношению к «поэту».<sup>301</sup>

300 Там же, с. 566.

301 В оперировании понятиями «тиран» и «тирания» я имею в виду не известные понятия Лео Штрауса из его работы «О тирании», а различие Аленки Зупанчич между тиранией и террором. Тирания, по ее

И лирика, понимаемая Л. К. Чуковской как дискурс приватного (вместо сталинского коллективного) говорения от первого лица, то есть от лица индивидуального «я» с присущей именно ей/ему личностной интонацией, *несхожей с другими*, ни при каких условиях, не состоялась как дискурс в симоновском «Новом мире» потому, что этот искомый дискурс – через Симонова – как решила перед увольнением Л. К. Чуковская, «заказывает» сам тиран, которому, по ее мнению, говорение от первого лица не нужно.

Конечно, Л. К. Чуковская ошибалась. Новую советскую лирику действительно, как это и было в случае с *Новым миром*, заказывает «тиран». И что именно «тиран» чрезвычайно нуждается в лирике как дискурсе независимого интимного говорения от лица «я», обеспеченного интонационной несхожестью с другими. Однако Чуковская не учитывала, что лирика как новоевропейский жанр говорения от первого лица перверсивна *par excellence*.

И действительно, «тиран» мечтает отнюдь не о серийности, бесконечно нуждаясь в истине, в знании: без знания истины «тирана» просто не существует. А что может дать «тирану» знание/истину, как не интимное, желательно перверсивное, приватное наслаждение? Поэтому отнюдь не случайно Сталин практиковал ежедневные вечерние эксперименты с разного рода интоксикацией членов собственного Политбюро, рассчитывая на получение истины перверсивного «Оно» в ситуации измененного сознания. Отнюдь не случайно и Симонов, как было сказано выше, подтверждал Лидии Корнеевне: «Вы, Лидия Корнеевна ... – единственный человек в редакции, который высказывает мне *свое* [курсив мой. – И. Ж.] мнение; Дроздов и Замошкин заглядывают мне в глаза, желая угадать, что думаю я, – поэтому их мнение мне неинтересно».

Проблема состоит лишь в том, что «тиран» неизбежно получает только серийное перверсивное приватное (например, на допросах) – в той же мере, в какой и перверсивное серийное коллективное (например, в форме массовых доносов). Более того, максима о перверсивной структуре как индивидуальной, так и коллективной субъективности, говорящих от первого лица, является обыденной, хотя и бесконечно трагической для «тирана». Ведь основной парадокс перверсивной истины/знания как структуры состоит, к боль-

---

мнению, – это политический режим, когда решения принимаются тираном, в то время как террор – это политический режим, когда решение должна/ен принимать сам/а субъект. (См.: *Zupančič Alenka*. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London, New York: Verso, 2000, p. 213.)



шому сожалению «тирана», в том, что перверсивное не имеет той интонации несхожести с другими, как привыкла понимать лирику Чуковская. Напротив, лирика как дискурс перверсивного неизбежно оказывается структурой серийности как аффективного повтора – «поворот» и «обратный ход»,<sup>302</sup> по выражению Ольги Михайловны Фрейденберг, кузины Пастернака, из-за гонорара которому разгорелись пассионарные привязанности между Чуковской и Симоновым.

В отличие от Лидии Корнеевны Чуковской, дискурс лирики и соответствующую ему структуру субъективности Ольга Михайловна Фрейденберг понимала иначе.

---

302 Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997, с. 207.

## ***Лирическое, слишком лирическое, или рождение лирики из духа сталинизма – II***

### **Наука как абсолютное равенство**

Ольга Михайловна Фрейденберг (1890-1955) была современной А. Ф. Лосева, основным предметом ее исследования также была античность, и на первый взгляд их взгляды на науку как *мобилизацию мажоритарных политических ассамблежей в СССР* совпадают. В то же время отношение к их текстам до сих пор остается диаметрально противоположным: если Лосев в советские 60-е становится культовой фигурой не просто советской науки, но и общественной жизни в целом, то научное наследие умершей в 1955 году Фрейденберг оказывается ненужным, в буквальном смысле сведенным к мусору, находящемуся взаперти, в железном сундуке.<sup>303</sup> При жизни Фрейденберг была издана только одна ее книга – *Поэтика сюжета и жанра*, опубликованная в условиях приближения Большого террора в СССР, т.е. в 1936 году. Сундук не погиб в блокаду, потом не был выброшен на помойку и находился под роялем в доме Русудан Рубеновны Орбели. «Когда в 1972 г., – вспоминает Н. В. Брагинская, – я впервые открыла крышку сундука, стоявшего под роялем в доме Р. Р. Орбели, там оказалось – если назвать самое важное – 12 монографий, два десятка законченных статей, огромная рукопись *Воспоминаний о самой себе* (34 тетради, примерно 2300 машинописных страниц) и несколько пачек переписки с разными людьми)».<sup>304</sup>

---

303 См. Брагинская Н. В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе. Препринт WP6/2009/05. М.: Изд. дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2009, с. 3.

304 Там же, с. 3-4.

Только на первый взгляд кажется, что Фрейденберг оказывается в той двусмысленной ситуации свидетеля, проанализированной Джорджо Агамбеном, когда ее или его основное качество – не сознательно формулируемая задача донести до потомков информацию о творимых несправедливостях, чтобы предотвратить их в будущем, но выживание любой ценой. Н. В. Брагинская, характеризуя научный дискурс Фрейденберг, наоборот, считает, что Фрейденберг всегда пишет «о том, чего нет», о том, что «еще не является, чем называется». Например, о «рабе» – до существования самого института рабства. Или о «боге» – до понятия о божестве и т. п.<sup>305</sup> В терминах Агамбена такие практики можно назвать практиками потенциальности. Агамбен определяет потенциальность как направленность на новые, экстраординарные, еще не имеющие места в «объективной реальности», хотя и являющиеся свойством говорящего существа политические артикуляции, в нашем случае – науки. Такую потенциальность Жиль Делёз называл контр-осуществлением, связывая последнее с концептом всегда революционного события.

В книге *Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе* Н. В. Брагинская непризнание Фрейденберг в качестве ученой на Западе связывает с проблемой современного неолиберального научного неравенства в перспективе Запад-Восток, под «Востоком» понимая СССР и постсоветские страны. Это выстраданное мнение: ведь именно Брагинская была первой, кто в 1972 году не просто открыла завещанный Орбели сундук с архивом Фрейденберг. Ей мы так же обязаны первой публикацией текстов Фрейденберг в советское время: в 1978 году вышла знаменитая книга *Миф и литература древности*. Вся научная работа по подготовке книги проделана Н. В. Брагинской – обработка, комментарии, текст «От составителя», сокращения (две монографии – *Введение в теорию античного фольклора (Лекции)* и *Образ и понятие* – пришлось существенно сокращать из-за стиля письма Фрейденберг, который Н. В. Брагинская называет «личным»;<sup>306</sup> например, книга *Образ и понятие* в несокращенном виде в рукописи составляет, по свидетельству Н. В. Брагинской, 27 печатных листов). Все дальнейшие усилия по русскоязычным публикациям наследства

---

305 См. Брагинская Н. В. «Комментарий» // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 533-534.

306 Брагинская Н. В. «От составителя» // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 568.

Фрейденберг и все усилия по пропаганде научных идей советской ученой на Западе также принадлежат Н. В. Брагинской.<sup>307</sup>

Однако эти многолетние усилия уже сегодня вызывают резкие суждения Н. В. Брагинской не просто об отношении западной социо-гуманитарной науки к наследию О. М. Фрейденберг, но и о самом дискурсе западной науки как империалистическом. «Русские ученые, – пишет Н. В. Брагинская, – прилагают чрезвычайные усилия, чтобы следить за достижениями мировой науки в своей области, западные ученые замечают русских, если их профессиональный интерес касается русских или регионального сырья. [...] устанавливаются даже «куначеские» связи, труд, идеи, знания [...] с готовностью присваиваются».<sup>308</sup> Другими словами, речь идет не просто о покровительстве, но о присвоении «западными учеными» «регионального сырья» представителей советской или постсоветской академии.

Не вскрывает ли здесь Н. В. Брагинская на частном примере творчества Фрейденберг основной парадокс самого дискурса современной науки? Ведь апеллируя, в частности к концепту присвоения (а значит, исходя из факта наличия интеллектуальной собственности на истину-знание), она по видимости проблематизирует идеал науки, который является тиранией знания, базированного на воображаемом истины в терминах обладания. Обладание, уточняет Брагинская, может быть или личным (поскольку в России есть ученые, индивидуально обладающие истиной-знанием; отсутствует лишь социальный институт науки: «если говорить о сегодняшнем дне в России, то смена идеологического насилия на экономическое не приблизила реальные цели социального института русской гуманитарной науки к номинальным, но существование отдельных ученых и даже кружков возможно»<sup>309</sup>), или корпоративным (входящих в корпорацию немногих советских ученых можно обнаружить в списке научных работ ученой).<sup>310</sup>

Парадокс, однако, состоит в том, что политическая онтология Ольги Михайловны Фрейденберг субверсирует то понятие науки, которое Н. В. Брагинская отчаянно и отважно интерпретирует в терминах империализма и постколониального сопротивления.

---

307 Информацию можно найти в библиографии к книге *Брагинская Н. В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе*, с. 28–32.

308 *Брагинская Н. В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе*, с. 26.

309 Там же, с. 19.

310 См.: <http://librarius.narod.ru/personae/nvbrag.htm>

Ведь Фрейденберг радикально отказывается не только от традиционной дискурсивной конструкции истины-знания, вводя в понятие истины концепт образа<sup>311</sup> (по мнению Фрейденберг, «на образе лежит понятие и изучать их нужно вместе»), не только от веры в научный прогресс с «московским Нюрнбергом» на выходе<sup>312</sup> («Вся человеческая культура [...] верит в прогресс и в новшество [...]». Наука осторожно и скромно поправляет в ее руках вожжи».<sup>313</sup>), но и от тех дисциплинарных иерархий, которые наука как тирания знания с ее «вожжами» навязывает *vita activa*. Ведь «люди противятся таким жёстам, — считает Фрейденберг. — Им нужна такая теория, которая оправдывала бы их терпение и косность».

Принять творчество Фрейденберг — признать её не как исследовательницу древней античности, а как современного политического философа. Определение «современности» позаимствовано у Олега Аронсона и означает в данном контексте факт понимания исчерпанности европейской рационалистической традиции разделения сферы восприятия и сферы мышления и признание факта возникновения философии там, где «раньше мы видели лишь создание перцептов».<sup>314</sup> Определение «политического» позаимствовано у Артемия Магуна в его интерпретации понятия публичной сферы Ханной Арендт — как такого «пространства явленности, в котором индивиды совершают свои рискованные инновативные поступки, а другие индивиды с интересом и участием за ними наблюдают»;<sup>315</sup> парадоксальные инновативные поступки отличаются при этом разной степенью нонсенса — как множества смыслов, а не его отсутствия.

И действительно, отказ от понимания науки в терминах истины-знания для Фрейденберг означает *политический* жест — а именно, политическое требование возможности подключения к дискурсу науки любого, каждого субъекта сообщества. Не случайно под крышкой открытого Н. В. Брагинской сундука лежала

311 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, с. 177

312 Фрейденберг О. М. «Будет ли московский Нюрнберг?» (Из записок 1946- 1948), с. 162-163.

313 Там же.

314 Аронсон Олег, Петровская Елена. По ту сторону воображения. Современная философия и современное искусство. Лекции. Нижний Новгород, 2009, с. 186.

315 См. Магун Артемий. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011, с. 141.

прикрепленная к монографии *Образ и понятие* записка с обращением к любому из «прохожих» – «Прохожий! Помолись над этой работой за науку». <sup>316</sup> Иначе говоря, Фрейденберг предлагает нам такой пересмотр политической онтологии, когда место власти пусто не только на уровне функционирования научного дискурса, но политической онтологии в целом: ведь как только мы подключаем к дискурсу науки любого из «прохожих» с их «косностью», «терпением», обыкновенностью, с тем их языком, который является не просто, как его осторожно определила Н. В. Брагинская, «личным», но откровенно «косным», откровенно диалектным, откровенно не-оформленным по глобальным правилам науки первого мира, в лице Фрейденберг мы обнаруживаем политического критика – критика «либеральной метафизики», в терминах Лосева. Во-первых, как только мы допускаем практики эгалитарной инскрипции, а именно то, что в науку должен входить косный диалектный язык, сама наука должна превратиться в *антинауку*, <sup>317</sup> то есть в идеологию *абсолютного равенства*, осуществив тем самым отрицание того варианта науки, который сложился в западно-европейской традиции как иерархически-представительный (истоками возникновения которого, деконструируя их, и занималась всю жизнь Фрейденберг). Во-вторых, политическое требование включения «косного» языка, направленное на формирование сообществ равных, означает политическое *действие*, а значит выход за пределы традиционной созерцательности науки *в прaxis*, названный когда-то практикой не объяснения, но *изменения* мира. «О. Ф. явно была человеком творческим, – как пишет М. Л. Гаспаров Н. В. Брагинской – но по каким-то обстоятельствам не могла создавать ни поэм, ни статуй, ни симфоний, и материалом имела только собственную жизнь и классическую филологию. С ними она и стала обращаться как скульптор с мрамором, сопротивляющимся ее идее. [...] В науке это означало: не концепция для фактов, а факты для концепции, дорого не то, что было, а то, что *могло бы быть*... [курсив мой. – И. Ж.]». <sup>318</sup>

316 Брагинская Н. В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе, с. 4.

317 Так, по мнению Бадью, новые типы концептуального вторжения в единство теории препятствуют ее превращению в самодовлеющую философскую систему – иначе говоря, превращают философию в антифилософию.

318 Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. М.: Новое издательство, 2008, с. 24.

Перформирование говорения из места будущего, которое *могло бы быть*, также характеризует Фрейденберг как политического мыслителя. С другой стороны, все дискурсы тоталитарного советского, как уже было сказано, интерпеллированы будущим – как капиталистическим антисоветским, понимаемым как абсолютное равенство для всех, как наслаждение и смысл одновременно...

В то же время политическая тактика Фрейденберг отличается от политической тактики А. Ф. Лосева. С одной стороны, в рамках дискурса движения от номенклатурного тоталитаризма в сторону капиталистической *свободы для всех*, их критерии пересмотра традиционного дискурса науки совпадают. Это признание онтологии индивидуального и множественного одновременно; ориентация на материальность науки против сведения ее к рассудочному рационализму; признание ее как политического действия – как практики безграничной решимости столкновения с непредвиденным и неизвестным, с тем, что вызывает эффект политического события («сначала ввяжемся, а потом посмотрим»), по известному лозунгу Наполеона, повторенному и Лениным); в отрицании кожевско-гегелевской диалектики неравенства; в понимании структуры познающей субъективности как мажоритарной (по формуле «я» = «я» и «я»); у Фрейденберг это формула «другая из двух» из ненапечатанной при жизни монографии *Сафо* или «формула Прокриды» как «домашнего», по словам Фрейденберг, прозвища книги *Поэтика сюжета и жанра*, о которых будет сказано несколько позже). С другой стороны, от Лосева Фрейденберг отличает следующий политический жест – способный казаться экстремистским отказ от любых научных авторитетов: как глобальных, так и локальных. Выражен он был, по словам Брагинской, в отказе «от необходимого аппарата и ссылок на научную литературу», когда «даже цитаты даются без отсылок».<sup>319</sup>

«Первую редакцию «Поэтики сюжета» О. Ф. называла «Прокридой» [...], – спрашивает в письме к Брагинской М. Л. Гаспаров, намекая на свойственную ставшему «всем» советскому субъекту инвестицию в бунтарский индивидуализм, – просто в знак художнической интимности между собой и своим (только своим!) творением?».<sup>320</sup>

Речь, конечно, идет не о творческом эгоизме Фрейденберг. Скорее, это жест мажоритарного перформирования научной субъ-

319 См. Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 575.

320 Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова, с. 26.

ективности по формуле «я» = «я» и «я», и именно он характеризует Фрейденберг как политического философа, а не историка античности: посредством его Фрейденберг и делает в дискурсе антинауки акцент не на объяснение, но на изменение мира с помощью инновативных и рискованных *поступков* отрицания самодовлеющей системности тирании знания. В таком случае Н. В. Брагинская попыталась восстановить в рукописях Фрейденберг как раз то, что сама Фрейденберг отвергла именно по политическим причинам.

Почему Фрейденберг из текста в текст (12 неопубликованных монографий) совершала этот радикальный, отвергающий традиционные научные конвенции политический жест – как практики «принудительной забывчивости», как их назвала Миглена Николчина? С одной стороны, не стоит забывать общее политическое требование экстраординарной свободы, со времен революции 1917 года мобилизующее советскую политическую субъективность в сторону радикальных нарушений режимов существующего в пользу выхода за их ограничительные пределы, как и за пределы любой каузальности. Поэтому в письме, адресованном жене Бориса Пастернака от 27 ноября 1924 года, Фрейденберг пишет: «Разве Боря не понимает, что моя жизнь уже стала биографией?». С другой стороны, Фрейденберг – не просто философ антинауки как политического действия, но философ множеств, то есть мажоритарных политических ассамбляжей, включающих любого «прохожего».

И здесь мы можем отметить главное отличие политической онтологии Фрейденберг от политической онтологии А. Ф. Лосева, который говорил Владимиру Библихину: «*Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный*» [курсив мой. – И. Ж.]. Если для Лосева, несмотря на их общее с Фрейденберг понимание науки как способа политической (в его случае – с помощью религии и мифологии) антисоветской мобилизации масс в СССР, была все-таки характерна элитистская представительная, или миноритарная, в терминах Делёза, та по сути протофашистская, за которую Бадью посмертно упрекает Делёза, практика тех, кто обладает привилегированными миноритарными способностями – например, монашеством, способностью слуха, способностью к музыке, к математике, к контролю за питанием и за рациональным образом жизни, включающим разнообразие аффективного перформативного воздействия на других с целью формирования миноритарной армии единомышленников, помощников (наемных и вольнонаемных) и соратников по антисоветскому сопротивлению в условиях советского тоталитаризма; только на базе этих мино-



ритарных ассамблежей формировались мажоритарные научные антисоветские политические (в случае Лосева – религиозные политические) ассамблежи, проникающие внутрь тоталитарных институций и уже изнутри подрывающие советские режимы чувственного и, следовательно, политические режимы, то Фрейденберг, несмотря на определение собственной жизни в по видимости эксклюзивных терминах «биографии», тем не менее ни на йоту не желает относиться к миноритарным политическим ассамблежам. В отличие от считавшего опыт жизни «страшным» и желавшего абстрагироваться от него в ежедневных научных упражнениях Лосева, Фрейденберг парадоксальным образом не отделяет себя в качестве «ученой» от стихии масс. Магистерскую «Греческий роман как деяния и страсти» она защищает в 1924 году в Петроградском университете, в который после революции без экзаменов и ограничений записались тысячи человек, в том числе малолетних и безграмотных. Научный руководитель С. А. Жебелев был против защиты в этой бессмысленной, по его мнению, ситуации народного беспредела, но Фрейденберг это не смутило: ведь ее опыт «биографии» как «жизнестроительства», как способности «переделывать жизнь» на основе «отсутствия вожжей», когда «на образе лежит понятие», когда «теория оправдывает человеческие терпение и косность», а диалектный язык способен стать легитимным, не отделяет ее от тех малолетних или безграмотных, получивших шанс вне травмирующей дисциплинарной дрессуры записаться в Петроградский университет. В предположительно высокомерном и эгоистическом письме брату-гению Борису Пастернаку (хотя и адресованном жене последнего), Фрейденберг, наоборот, отделяет свою жизнь от любых типов претензий на гениальность. Определение, что ее жизнь «уже стала фактом биографии», означает для нее простой, свойственный и жизни множеств опыт – «страдания перешли за норму реальности».<sup>321</sup> Однако это отнюдь не характеристика эксклюзивности, это характеристика жизни непривилегированных множеств, в том числе малолетних и безграмотных. Позже Фрейденберг не отделяет себя и от жителей блокадного Ленинграда, в котором была написана одна из монографий, объединенных Н. В. Брагинской в книгу *Миф и литература древности*. Можно сказать, что в отличие от А. Ф. Лосева, Фрейденберг в условиях тоталитаризма живет по критерию *vita activa* не во времени науки, а во времени масс – если по примеру Беньямина убрать негативную

---

321 См. Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова, с. 26 – 27.

коннотацию этого понятия, приписываемую ему Адорно и Хоркхаймером.

Если Лосев любил и практиковал, например, миноритарные политические стратегии отшельничества (идеалом было, как мы помним, повисшее в воздухе монашеское тело; А. Ф. Лосев считал, что только экстравагантные сингулярные жесты способствуют объединению в единство тех «всех», для которых они являются образцом для подражания, метафорой представительной демократии), то Фрейденберг, как и всякий революционный мыслитель, обладая экстраординарными по критерию парадоксальности и инновативности способностями, зачастую действительно превосходящими горизонт парадоксальности других (например, Бориса Пастернака, которого никто, даже Сталин, так и не назвал *анти-поэтом*, ограничившись, как известно, всего лишь оценкой его личности как ординарного «юридического»), стремится тем не менее к буквальным практикам мажоритарного слияния с сообществом: только так формальный трансцендентальный императив морали превращается в этот период для нее в имманентное политическое событие *становления этическим или нет*.

Событие слияния осуществилось для Фрейденберг и в блокадном Ленинграде. И не только как этическое слияние с неподвижной, лежащей в испражнениях мамой по формуле «я» = «я» и «я», о котором она свидетельствует в письмах к Пастернаку, стремящемуся как раз в ситуации войны отделиться от ее ужасов в индивидуализм гениального творчества, отделившись для этого и от ужасов военной жизни собственной семьи, но как мажоритарный праксис слияния с блокадным сообществом. Все аффекты – голода, страха и другие, настигающие блокадного человека – она разделяет с ним, подчеркнуто производя предположительно научные тексты (монографию *Введение в теорию античного фольклора. Лекции*) именно в качестве члена блокадного сообщества. Не случайно в конце монографии указание на время и место производства текста – «Весна 1941 – октябрь 1943, осажденный Ленинград» [курсив мой. – И. Ж.].

Однако именно здесь мы сталкиваемся со странным противоречием. Суть его состоит в том, что если «косные», диалектные голоса непривилегированных и т. п. институционализируются в аффект сообщества (в данном случае сообщества «осажденного Ленинграда»), они сразу же – если не оказываются буквально мертвыми – становятся апропрированы общей практикой, переставая быть косными и диалектными, становясь, напротив, «модернизи-

рованными» нормативными на уровне биополитики как «голой жизни», даже если это «голая жизнь» послереволюционного Петрограда или блокадного Ленинграда.

Инновация Фрейденберг по отношению к этой апории включения/исключения состоит, на мой взгляд, в том, что она, с одной стороны, аффирмативно перформирует потенциальность диалектного праксиса (то есть праксис антинауки как диалектного говорения «о том, чего нет», о том, что «еще не является, чем называется»). С другой стороны, не фетишизирует и не демонизирует ситуацию «голой жизни» с ее единственным правом быть безнаказанно убитой/ым, осуществляя именно в этой жизни сообщества аффирмативные акты производительности. «Голая жизнь» в таком случае теряет агамбеновскую характеристику опыта ресентиментной «голой жизни», становясь жизнью нересентиментного мажоритарного политического ассамбляжа.

Поэтому праксис потенциальности, или контр-осуществления Фрейденберг не соответствует новоевропейской структуре субъекта и – на первый взгляд – соответствующим ей/ему героическим жестам. Напротив, предположительно пафосное указание на то, что монография *Введение в теорию античного фольклора* писалась в «осажденном Ленинграде», – это указание на повседневный, обыденный, даже бытовой характер совместной коллективной чувственности, из которой и зарождается, по мнению Фрейденберг, то, что позже назовут литературой, наукой (в том числе философией), а также поэзией (в смысле лирики как базовой, то есть ритмической формы поэтического). Отсюда важное концептуальное отличие Фрейденберг от А. Ф. Лосева – в понимании по видимости общего для них концепта мифологии. Если для А. Ф. Лосева мифология – это тип абсурда, который требует множества миноритарных способностей (в том числе хотя бы общего для обоих мыслителей дореволюционного гимназического образования и т. п.) для того, чтобы обеспечивать с помощью дискурса науки практики агамбеновского выживания в среде тех непривилегированных, кто не понимает, что в ситуации «голой жизни» имеет дело с абсурдом, то для Фрейденберг мифология – это тип *бытовой повседневной жизни*, где функционирует не абсурд как нехватка смысла (и тогда эту нехватку можно в целях мажоритарной политической мобилизации достаточно рационально заполнить самим же абсурдом или его избытком, чем и пользовался А. Ф. Лосев и теоретики советского андеграунда – мифологией, религией, поэзией, пением стихир и т. п.), а нонсенс как избыток смыслов. Именно во втором случае

мифология не является ни текстом, ни логическим упражнением, ни эксклюзивной социо-политической практикой, но бытовой составляющей самой жизни, то есть эффектом жизни мажоритарных политических ассамблежей. Нонсенс для Фрейденберг не является формой нехватки, но, напротив, нересентиментной мажоритарной витальностью (и ее избытком). Поэтому ее тексты, на мой взгляд, отнюдь не замыкаются в сфере «личного» эксперимента письма как опыта, делящего ситуацию политического по критерию традиционной дихотомии приватное-публичное, но активно направлены на ее деконструкцию.

Именно в этом смысле «антинаучные» тексты Фрейденберг представляют собой этико-политическую альтернативу самим основам традиционной онтологии *мышления*, исторически производимого как раз личными, то есть индивидуализированными усилиями в парадигме социального неравенства привилегированными миноритарными политическими ассамблеями, «имеющими способности». Поэтому простой категорический силлогизм «человек смертен; я – человек; следовательно, я смертен» Фрейденберг, например, заменяет не просто аффектом истины (в том числе аффектом абсурда, как делали многие русские мыслители конца 19 – начала 20 века или позже представители советского андеграунда), но логикой уподобления как логикой сообщества («В сущности, под силлогизмом лежит уподобление», – постулирует она). В результате оказывается, во-первых, что «человек» силлогизма в интерпретации Фрейденберг – это не две формально-логические предпосылки, а два члена сообщества: «Два члена силлогизма, объединенных общим одним понятием (I – **человек** [выделение жирным шрифтом автора. – И. Ж.] смертен, II – я **человек**), имеют между собой общность (человек)», когда, во-первых, «человек» силлогизма – это «живой, реальный человек»,<sup>322</sup> «реальный член коллектива»,<sup>323</sup> объединенный, во-вторых, в общность экзистенциального уподобления с другим членом коллектива («два члена имеют одинаковые черты»...). Иначе говоря, поскольку, по мнению Фрейденберг, «силлогизм Аристотеля – не голая абстракция, рожденная только чистой логикой [...]», то два члена силлогизма составляют такой нересентиментный мажоритарный политический ассамблеаж, когда «*имеющие способности*» равны «*имеющим потребности*».

322 Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 296.

323 Там же, с. 290.

В качестве философа множеств Фрейденберг пересматривает традиционные основы политической онтологии, имплицитно направляя свой поиск против принципов миноритарной представительства.

*Во-первых*, она не только отрицает структуралистское понятие классов и классовой борьбы, но и кожевско-гегелевское деление на господ и рабов. Призывающий объединять рабов и рабовладельцев на основе теории материализма и вещной трактовки человеческой субъективности Лосев тем самым признавал субстанциональное различие между ними, которое только во втором жесте логики избытка абсурда (как политического требования мажоритарного слияния) подвергал деконструкции. Но деконструкция возможна лишь там, где существует метафизика присутствия. Что касается Фрейденберг, то считающееся в эпоху сталинизма радикальным классовое различие она понимает как минимальное различие. Именно отсюда ее направленный на слом привычных представлений о классовой структуре общества тезис: «Все рабы – это тоже аристократы или даже цари».<sup>324</sup>

*Во-вторых*, Фрейденберг утверждает, что «если считать, что в Греции два класса, рабовладельцев и рабов, то мы не найдем именно среди них классовой борьбы. Социальная борьба происходит не между этими двумя классами, а исключительно между богатыми и бедными *одного и того же свободного* [курсив мой. – И. Ж.] класса рабовладельцев».<sup>325</sup> Данный тезис, с одной стороны, направлен против примитивно понимаемой идеологии сталинского тоталитаризма, делящего общество на два натурализованных класса, с другой, – ставит вопрос о непривилегированных, то есть о тех, кто не включены в структуры миноритарной представительства.

*В-третьих*, в контексте вопроса о мажоритарных политических ассамблеях непривилегированных Фрейденберг пересматривает аксиоматичное понятие греческой демократии, а значит, – демократии как политического института. «Совершенно неверен и взгляд на античную демократию, – как всегда категорично утверждает она. – Греческая демократия обращена лицом не вперед, к конституционным правам и свободе личности, а назад, к коллективизму рода...».<sup>326</sup> Иначе говоря, если А. Ф. Лосев не только теоретически отстаивал, но и изощренно перформиро-

---

324 Там же, с. 175.

325 Там же, с. 175- 176.

326 Там же, с. 176.

вал тезис о свободе как высшей ценности человеческой жизни, то для О. М. Фрейденберг доиндивидуализированная совместность – «коллективизм рода» – радикально противопоставлена индивидуализированной свободе, когда свобода соответствует несвободе кожевско-гегелевской логики признания. Только совместность сообщества как мажоритарных политических ассамблежей выступает у Фрейденберг условием эмансипаторных практик.

*В-четвертых*, она пересматривает такое существенное для демократических режимов чувственного понятие как «право голоса», сегодня тесно связанное с понятием договора. Вопреки традиции общественного договора Руссо, стремящегося седиментировать принцип насилия, Фрейденберг считает договор возмездием, связанным с насилием;<sup>327</sup> иначе говоря, оставаясь на стороне идеологии радикальной демократии, она призывает не забывать о насилии как конститутивном принципе политического. Итак, договор между политическими субъективностями заключается, по мнению Фрейденберг, после первого совместно убитого врага и означает временное совместное сидение на шкуре убитого зверя, когда договаривающиеся вместе ранят себя до крови и пьют кровь друг у друга, или вместе пьют кровь убитого. Кроме того, Фрейденберг фиксирует и второе значение договора – передачу железного прута, или жезла судье или глашатаю, выносящему приговор (договора). Отсюда, по ее мнению, практики, которое сегодня мы называем практиками «права голоса».

Кроме того, Фрейденберг доказывает, что договор всегда означал торговлю, которая первоначально являлась грабежом, в дальнейшем базируясь на обмане. Именно поэтому торговля/грабеж/обман с самого начала имела, по ее мнению, форму *внешней* торговли – в целях безопасности и избегания возмездия со стороны «своих». В то же время Фрейденберг, как всегда радикально, связывает предположительно неэтическое понятие торговли с предположительно этическим понятием божественного. Связь торговли и божественного заходила, по ее мнению, так далеко, что первоначально и сама торговля происходила в храме: в то самое время, как на хорах совершалось богослужение, внизу, в корабле церкви, производился обмен. Слово *messa*, по мнению Фрейденберг, обозначает и обедню и ярмарку;<sup>328</sup> слово *credo* – одновременно «верю»

---

327 Там же, с. 548.

328 См. Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 554.

и «даю займы»; слово *fides* – «доверие, «веру» (причем религиозную) и «кредит» одновременно.<sup>329</sup>

В результате можно сказать, что Фрейденберг ставит под сомнение либеральную теорию рынка, обусловленную принципами экономического детерминизма, разделения труда и протестантской этики.

*В-пятых*, Фрейденберг пересматривает не только понятие «право собственности», но и сам институт собственности. Здесь мы вновь сталкиваемся с тем понятием, которое возмущает Н. В. Брагинскую в перспективе научного обмена Запад-Восток – грубо говоря, понятием воровства. У Фрейденберг понятие «вор» означает, с одной стороны, похитителя огня и света. С другой стороны, это понятие в интерпретации Фрейденберг, в отличие от его привычных новоевропейских коннотаций, выходит за пределы миноритарной логики обладания: вор – это не отнимающий (чью-то частную собственность), но наоборот – отдающий ее: в качестве дара, то есть бескорыстного «светоуношения» и «светоношения» для всех – то есть для каждого, любого члена сообщества.<sup>330</sup>

*В-шестых*, Фрейденберг отвергает классический принцип жанровости, связанный с логикой различия как логикой привилегированности, через дизъюнктивный синтез уравнивания различные жанры: «Именно в различном (лирика, философия, комедия, трагедия) существуют внутренние связи».<sup>331</sup> Другими словами, различие у Фрейденберг является радикальным различием, функционирующим в свою очередь как минимальное различие – например, трагедии и комедии, философии и лирики и т. п. Кроме того, Фрейденберг признает одновременность существования различных культурных периодов и отрицает любой тип синтеза, кроме дизъюнктивного. Как пишет Н. В. Брагинская, «для Фрейденберг существенны параллельное возникновение культурных явлений, множественность причин, отрицание первобытного синкретизма, сходства есть результат различного происхождения, различия – результат его общности».<sup>332</sup> Такой методологический подход Олег Аронсон и назвал «современностью» как указанием на настоящую необходимость приостановки действия привычных режимов чувственного в современной политической онтологии.

329 См. там же, с. 546.

330 См. там же, с. 536.

331 Там же, с. 179.

332 См. Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 533.

*В-седьмых*, политическим вызовом Фрейденберг по отношению к «либеральной метафизике» оказывается тезис о том, что в основе европейской дисциплинарности и структуры субъективности находится балаган: «В анализе трагедии я пользуюсь всяким случаем, чтобы показать ее происхождение не из культа, а из *балагана* [курсив мой. – И.Ж.]». <sup>333</sup> Почему этот тезис политически актуален сегодня? Потому что функционирование балагана, по мнению Фрейденберг, обеспечено, во-первых, онтологией множеств и, во-вторых, приоритетом практического разума над теоретическим. <sup>334</sup> Она подчеркивает в этом контексте, что субъективность в балагане – всегда *мажоритарная субъективность*, когда «два тождественных и одинаково конкретных начала» «еще не подверглись понятийной обработке деления на «я» и «не-я» <sup>335</sup> и, наконец, балаган существует только в форме мажоритарного действия, причем *действия уличного*.

## **Неперверсивная лирика как революционное политическое событие: «люстрационное очищение»**

Определить балаган как основу не комедии, но трагедии в эпоху сталинизма было по-настоящему политическим вызовом.

Основной логической структурой балагана, которая и обеспечивает ему те характеристики, которые были названы в конце предыдущего параграфа (мажоритарность структуры субъективности и форму действия вместо мышления), Фрейденберг считает следующую структуру – «в балагане ощутительно раздвоение на «похожие» друг на друга вещи и существа, вызывающие своим «наружным сходством» два ряда схожих событий». <sup>336</sup> В данном тезисе, вводя *раздвоение любой сущности* («похожие» друг на друга вещи и существа, два ряда схожих событий при наличии «наружного сходства») как *онтологическую характеристику*, Фрейденберг фактически отрицает онтологию сущности, понимая

---

<sup>333</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 178.

<sup>334</sup> Там же, с. 183.

<sup>335</sup> Там же.

<sup>336</sup> Там же.



онтологию бытия как перформативную (театральную, в ее терминах) онтологию становления.

Основной характеристикой онтологии театрального Ольги Фрейденберг является первичность «изображенного действием» по отношению к «изображенному словом».<sup>337</sup> Театр по определению является структурой действия. Однако философская инновация Фрейденберг состоит в том, что саму онтологию она понимает как театральное действие, из чего вытекает множество теоретических последствий, к которым мы будем постоянно возвращаться. Отметим пока лишь те особенности онтологии театрального Фрейденберг, которые касаются понимания *субъекта лирики* (ставшего основной политической субъективностью сталинизма в послевоенный период).

Итак, производимого сталинскими и послесталинскими режимами политической интерпелляции пустым означающим свободы субъекта лирики Фрейденберг, в отличие от Лидии Чуковской, понимает не как *приватного*, но как *публичного* – а именно, *субъекта театрального действия*. Во-первых, субъектом лирики у нее является не просто поэт как единственный субъект ритмического действия, но так называемое «действующее лицо», *persona* в политическом пространстве публичного – фактически, актер, каковым и является перформирующий самого себя (в том числе собственную классовость) мажоритарный советский политический субъект.<sup>338</sup> Во-вторых, *persona* лирики в акте «звучания» у Фрейденберг неизбежно уподобляет звучанию значению: глагол *per-sonare*, уточняет она, означает «звучать через что-либо»<sup>339</sup> – независимо от критерия истины. В-третьих, структуру лирического Фрейденберг понимает как такую словесную компоненту («первичную речь»), которая организована в виде «периода», понимаемого ею в качестве буквального кругового хождения как коллективного действия множеств;<sup>340</sup> советская перформативная политическая субъективность также была мобилизована в виде мажоритарного ритмического действия, когда ритм (как характеристика поэтического в общем и лирического – в частности) сводится к буквализму прямого политического действия в онтологии советского театрального бытия как

---

337 Фрейденберг О. М. Система литературного сюжета // Монтаж. Искусство. Театр. Кино. М.: Наука, 1988, с.228.

338 См. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 537.

339 См. там же, с. 540.

340 См. там же, с. 539.

становления: советского политического режима антисоветским капиталистическим. Вспомним не только ритмические экстраординарные действия подвигов, деяний и свершений поэтических, поэтично-диссидентских, андеграундных или феминистских сообществ, радикально и бескомпромиссно нарушающих советскую каузальность, но и тот факт, что академические фигуры в СССР являются ведущими фигурами политического действия, а академические тексты – прямым руководством к действию свержения существующего режима власти.

В результате если Чуковская понимает лирику в терминах онтологии индивидуального, то Фрейденберг – в терминах онтологии множеств. Если структура субъекта лирики, или лирической субъективности у Чуковской понимается по формуле индивидуального «я» и базируется на онтологии сущности (и, соответственно, определяется в рамках дискурса подлинной и неподлинной лирики: «подлинная» в интерпретации Чуковской – это, как мы помним, лирика Бориса Пастернака, которую она так отчаянно хотела включить в симоновский лирический выпуск «Нового мира»), то Фрейденберг отрицает в структуре субъекта лирики не только характеристику индивидуального «я» (предположительно перверсивного – как несхожего с другими), но и характеристику индивидуального действия – в частности, лирику как индивидуальное ритмическое действие, считая ее действием советских антисоветских множеств.

Таким образом, лирика в рамках онтологии театрального Фрейденберг понимается исключительно как «хоровая лирика», то есть действие мажоритарной субъективности. И действительно, *persona* лирики, то есть субъект лирического ритмического действия или так называемое «действующее лицо» – это актер, способный (особенно в условиях перформативной советской классности) сыграть как субъект множеств множество ролей. Более того, поскольку перформативная онлогия театрального функционирует как «изображенное действием», Фрейденберг обращает специальное внимание на такую ее характеристику как способность к субверсивным политическим действиям – не просто обеспечивающим существующие режимы чувственного как политические режимы, но и способным их трансформировать.

И вот здесь мы можем зафиксировать такой отмеченный Фрейденберг парадокс онтологии театрального, что перформативные лирические практики являются практиками насилия в практике преобразования действительности. Насилие необходимо для того,

чтобы не допустить той демобилизации масс, которая свойственна мажоритарным политическим ассамблеям во время любой смены политического режима: ведь революционный народ как мажоритарное сообщество неизбежно уходит с улиц. Только гегемонная борьба против политических противников способна продлевать мобилизацию масс в сторону того, что «могло бы быть».

Насилие Фрейденберг прямо связывает с жанром лирики, но не лирикой в трагедии, а лирикой в комедии.<sup>341</sup> Театр в самом общем категориальном смысле Фрейденберг называет «агонистикой» — тем, что сегодня мы называем политическим антагонизмом вместо сословного или классового.<sup>342</sup> Именно комедия, базируемая на «комической силе диссонанса», демонстрирует, что политический диссонанс, понимаемый в комедии как «агон»,<sup>343</sup> является движущей силой развития любого общества. Без агона невозможна революционная трансформация «старого полиса, который становится новым».<sup>344</sup>

Агон комедии обеспечивает то, что сегодня мы называем гегемонной борьбой вместо классовой — например, такую «силу глумления, которая заставляла [...] противников вешаться».<sup>345</sup> «За всеми ямбиками, — пишет Фрейденберг, — тянется легенда о повесившихся [...] врагах, затравленных глумлением».<sup>346</sup>

Таким образом, самая важная характеристика агона комического — не лирическое переживание, а *лирический праксис как праксис насилия*. Например, «люстрационные мотивы в лирике».<sup>347</sup> Фрейденберг фиксирует, что «целый ряд фрагментов говорит тут о фармаках, об очищении города», уточняя при этом, что «очищение» понималось конкретно, то есть как физический акт», в терминах прямого физического насилия. Люстрационную направленность лирики в комедии Фрейденберг, с одной стороны, связывает с Таргелиями как «праздником люстрационного Аполлона», с другой — делает это потому, что «в центре Таргелий находилась смерть». Да, это комическая, серийно воспроизводящаяся в комедии смерть мешающего единству полиса козла отпущения, фармака. Но таким фармаком в то же время оказывается реальный человек — напри-

341 См.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 286.

342 Там же.

343 Там же, с. 299.

344 Там же, с. 287

345 Там же.

346 Там же, с. 288.

347 См. там же, с. 287.

мер, Сафо: «Сафо, выбрасываясь с крутизны Левкада, дает образ типично гистрической смерти козла отпущения».<sup>348</sup>

Развивая на примере античной онтологии театрального теория насилия как политического события, Фрейденберг не боится постановки вопроса о терроре – коль «очищение» полиса понималось «конкретно, как физический акт», а результатом были реальные «повесившиеся враги». И действительно, ведущее к смерти врагов политическое событие, обеспеченное комедийной лирикой, начинается тогда, когда происходит инвектизация «политических» лиц.<sup>349</sup> Торжество гистрической «миасмы» хоровой автор комедии («автор хоричен, подобно Ивику, Алкману, Стесихору! [...] главное действующее лицо древней комедии – это автор, природа которого еще единично-множественна, субъектно-объектна», уточняет Фрейденберг)<sup>350</sup> обращает в понятийную «несправедливость», в «предательство», которое он претерпевает уже не как «очистительная жертва», а как понятийный «очиститель страны».<sup>351</sup>

То есть именно лирика как форма комического ритмического действия, с точки зрения Фрейденберг, имеет катарктику, которая *оказывается праксисом* «люстрационного очищения» в пользу формирования мажоритарных политических ассамблеж против миноритарных.<sup>352</sup> Хоровой автор комедии – выдающийся ритор, «имеющий способности» к формированию мажоритарных политических ассамблеж, «имеющих потребности». Отсюда внимание Фрейденберг к использованию таких типов красноречия, когда язык означает наконец действие. Язык воздействует на множества «имеющих потребности» не на уровне текста (такой ограниченный по степени воздействия язык Барт называл когда-то языком-фашистом), но на уровне праксиса.

Тип красноречия, способный привести к «повешению врагов» и мажоритарной политической мобилизации, всегда используется во времена революций. Так было и во времена Французской революции (красноречие якобинцев – М. Робеспьера, А. де Сент-Жюста), и во времена Октябрьской революции (Ленин-стиль) – то есть тех двух решающих, которые повлияли на современные поли-

---

348 Там же.

349 Там же, с. 298.

350 Там же, с. 292

351 Там же, с. 298.

352 См. там же, с. 287.

тические идеологии, обеспечив насильственное свержение института абсолютизма и поставив тем самым вопросы о возможностях радикальной демократии как эгалитарной инскрипции.

Знаток риторики, Фрейденберг хорошо понимает, что закон политического красноречия имеет такую логическую закономерность, что в рамках миноритарных привилегированных ассамблежей «имеющих способности» всегда находятся те, кто обладают этой способностью эффективнее. В известный день 9 термидора Робеспьера, Сен-Жюста и Кутона также объявили врагами революционной свободы и казнили, лишив миноритарного политического представительства в пользу новых мажоритарных политических ассамблежей.

И здесь мы можем зафиксировать тот парадокс комедии, что именно комедия, традиционно понимаемая как низкий жанр, обращается в героическое политическое, свойственное обычно трагедии: ведь именно комедия призывает к мажоритарной героической готовности революционного изменения политического режима. Например, лишенные права голоса женщины аристофановской комедии «Женщины в народном собрании», захватившие власть и установившие новый гендерный порядок, более героичны, чем героический Сократ, выпивший чашу с цикутой: их низовая политическая мобилизация более эффективна для мажоритарной мобилизации масс, чем стоическое действие одинокого Сократа, отвергшего всякую солидарность с греческим народом как мажоритарным политическим ассамблежем.

В то же время наиболее эффективной формой мажоритарных политических ассамблежей «имеющих потребности» по трансформации миноритарных представительных политических режимов «имеющих способности» является, по мнению Фрейденберг, балаган. Известная нелюбовь Сталина к жанру трагедии и означала, возможно, опасение формирования неподконтрольных мажоритарных ассамблежей сопротивления, имплицитно предполагаемых балаганом как основой трагедии.

Балаган – это форма такого публичного поступка, который Артемий Магун расценивает как бросок в неизвестное, «способность начинать».<sup>353</sup> В политическом смысле принципиально, что, с одной стороны, балаган как форма экстраординарной публичной активности, учреждающий собственное революционное представ-

---

353 См.: *Магун Артемий*. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени, с. 135- 136.

ление о мире (например, невозможную в традиционной политической каузальности одновременность *раздвоения* на «похожие» друг на друга вещи и существа, вызывающие своим «наружным сходством» два ряда схожих событий и т. п.), является перформативным экстраординарным представительством, не ограниченным никакой правовой формой. Одновременность раздвоенности и схожести, предлагаемой балаганом как *публичным уличным* политическим действием, не может быть закреплена ни в одном законе, не имеющем для этого логических средств. Однако, с другой стороны, недопустимый с точки зрения формальной политики перформатив балагана, по мнению Фрейденберг, не ограничен функцией представительства, поскольку внедрен в самое сердце политического – повседневную жизнь народа, поскольку находится вне пределов правового номенклатурного гетто (греческого театра, агоры или римского стадиона, функционирующих по ограничительному правилу единства места, времени и действия). Поэтому именно балаган способен политизировать массу в любой момент и в любом месте социальной седиментированной жизни, то есть не только в ограничительных условиях агоры, стадиона или Конвента, но в уличном пространстве – собственно пространстве балагана, где политический антагонизм является наиболее явленным, но одновременно предельно доступным любому «прохожему». Поэтому по политической функции влияния на множества балаган как способ формирования нересентиментных по сравнению с «люстрационной» комедией мажоритарных политических ассамбляжей более потенциален, чем театр, агора или стадион.

Кроме того, актером балагана, призывающим к революционной смене политического режима, во-первых, может стать любой «прохожий» и, во-вторых, это действие мажоритарной включенности не предполагает никакого кулькулированного результата в виде представительной функции миноритарной политической привилегированности. В предисловии к книге *Органы без тела* Славой Жижек описывает неожиданный результат политической включенности жителей пригороде Мадрида в 1964 году во время съемок фильма Дэвида Лина по роману Бориса Пастернака *Доктор Живаго*: когда толпа испанских статистов пела «Интернационал» в сцене, изображающей массовую демонстрацию, жители пригорода стали откупоривать бутылки и танцевать там же на улицах, решив, что Франко умер и к власти пришли социалисты...

## Балаган, или нет разницы между трагедией и комедией

Почему для Фрейденберг важным политически фактом является тот, что трагический, выпивший чашу с цикутой Сократ оказался героем многих уличных балаганов?<sup>354</sup>

При ответе на этот вопрос необходимо учитывать, что Фрейденберг является критиком представительной демократии как миноритарных политических ассамбляжей, которую она анализирует с помощью онтологии театрального. Политическое представительство, по ее мнению, логически сходно с «парадоксом актера» Дидро. Как актер, лишаясь сущности, репрезентирует множества героев (более опытный актер делает это более привлекательно для публики), так и в представительной демократии народ как мажоритарные политические ассамбляжи представлен сообществом миноритарных привилегированных политических акторов, выражающих желания народа. Топология представительной демократии есть, фактически, топология «парадокса комедианта», как ее называет Делёз в *Логике смысла*.<sup>355</sup> И хотя принадлежащая такому имманентно-трансцендентному измерению реальности как измерение события сингулярность комедианта, по мнению Делёза, полностью «свободна от ограничений индивидуального и личного», а то, что представляет комедиант, «всегда либо еще в будущем, либо уже в прошлом»,<sup>356</sup> основной функцией возбужденной массы, наблюдающей за актером в театре или политическим актером, Фрейденберг считает ограничение ее «способностей» единственной – так называемым «правом голоса», отдаваемым за другого.

Поэтому феминистский теоретик Гайатри Чакраворти Спивак само понятие репрезентации понимает как репрезентацию вместо другого.

Однако кроме миноритарного политического представительства, соответствующего неписанному или писанному закону, в том числе в виде конституции, существует экстраординарное учредительное, которое возникает во время революции с целью изменить

---

354 См. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности, с. 297.

355 *Делёз Жиль.* Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998, с. 200.

356 Там же.

ситуацию лицемерного и неравного представительства и которое поэтому не ограничено никакой правовой формой. Это революционное нересентиментное действие мажоритарных политических ассамблежей, которые совершают его инновационно и экстраординарно. Особенность онтологии театрального Фрейденберга состоит в том, что событие революции (в том числе как метафоры смены политического режима) по силе воздействия она приравнивает к событию балагана – и то, и другое направлены на формирование мажоритарных политических ассамблежей и не ограничены никакой правовой формой. Актером/актером и там, и там, оказываются мажоритарные политические ассамблежи. Политическая субъективность в результате никогда не локализована, поскольку сама сущность человека превращается в перформативное политическое становление, в отсутствие позитивной сущности.<sup>357</sup> Только на ограничительном представительном уровне «права голоса» политической субъективности оставлено право на ритмический закон ямбики, в то время как на уровне мажоритарного политического действия политическая субъективность в практиках радикальной политической мобилизации функционирует в форме дислоцированной «аппозиции», на речевом уровне выражаемой в форме «мелической тавтологии».<sup>358</sup>

Поэтому политическая роль балагана, по мнению Фрейденберга, и состоит в том, что он разрушает структуру представительной демократии. Сократ, оказавшийся героем уличных балаганов, перестает быть одиноким героическим Сократом, имеющим миноритарные «способности». В любом из балаганов Сократ серийно выпивает свою цикуту. В таком случае Сократ во-первых, не смертен и, во-вторых, отнюдь не является одиноким привилегированным героем, а одним из множества – потому, что Сократами балагана могут быть все «имеющие потребности».

Кроме того, политический вызов балагана состоит также и в противоположном логическом эффекте – в том, что любой «прохожий» может стать не просто выживающим любой ценой обывателем (например, плутом или обманщиком, то есть главным действующим лицом жанра, позже названного комедией), но и высоким трагическим героем, выпивающим чашу цикуты: героическая сцена с цикутой сериализируется, вновь и вновь превращая обывателя

---

357 См. *Магун Артемий*. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени, с. 350.

358 *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности, с. 379.



в героя, предоставляя мажоритарной политической субъективности возможность «стать всем».

Не случайно мажоритарные ассамблеи Сократов возникают не только в греческих балаганах, но и, как известно, в советских как стационарных, так и самодеятельных театрах 60-х и далее, ставящих пьесу Эдварда Радзинского *Беседы с Сократом*.

В то же время для Фрейденберг, не отделяющей себя от множества послереволюционного Петрограда или блокадного Ленинграда, измерением публичности является поступок в состоянии «голой жизни» (например, блокадного Ленинграда и т. п.), а не в представительном пространстве театра, стадиона, двора, церкви или парламента — не говоря о формальной структуре представительной демократии, когда миноритарные политические группы действуют вместо мажоритарных. Как ни парадоксально, но именно блокадный Ленинград вызвал в Ольге Фрейденберг интерес к греческому балагану как политическому действию: ведь балаган, в отличие от театра с его циничным парадоксом актера, является действием реальных людей, способных быть не жертвами «голой жизни», но нересентиментными политическими субъектами *vita activa*. «Жонглеры, фокусники, шуты, акробаты не выдают себя ни за кого»,<sup>359</sup> — пишет Фрейденберг. Все они, по ее мнению «являются в собственном лице своим собственным персонажем», говорящим и действующим одновременно.<sup>360</sup> Это — «реальные люди», то есть «нечто долитературное, «живое», не «персонажное».<sup>361</sup> «В работе о Сафо, — уточняет Фрейденберг, — я показывала, как лирические «поэтессы» и героини комедий оказывались тождественными».<sup>362</sup> В основе балагана лежит действие реального Сократа, выпившего свою чашу с цикутой, реальной Сафо, бросившейся с Левкадской скалы. «Автор еще не стал прологистом, то есть сценическим актером; он выступает непосредственно, доперсонажно, долитературно, как Клеоны и Сократы в балаганах».<sup>363</sup> В этом смысле автор балагана, по мнению Фрейденберг, «являет единственную аналогию лирическому автору, тоже еще живому, реальному и совершенно конкретному человеку, не ставшему литературным пер-

---

359 Там же, с. 290.

360 Там же, с. 288

361 Там же, с. 290

362 Там же, с. 291.

363 Там же, с. 297.

сонажем (таким, как, скажем, Сафо у Катулла или, смею думать, Сульпиция)».

Другими словами, герои балагана – так же, как и описанные Жижekom жители мадридского пригорода – не находятся в безопасной и циничной ситуации, в которой находятся профессиональные актеры или политические актеры представительной демократии. Поэтому Фрейденберг является критиком той терапевтической логики, которую позже Делёз назвал логикой мима как логикой становления, а сегодня иногда называют логикой перформинга. Политическая функция представительной миноритарной способности актера или политического актора состоит в пародии на мажоритарные политические ассамблеи, в том, чтобы «как будто бы», пишет Фрейденберг, совпадать с лицом, которое он изображает. На самом деле, продолжает она, актер в перформансе политического миноритарного представительства уже не был мажоритарным непривилегированным другим и ничего общего с ним не имел, просто «уподоблялся» ему. «Тот, кого актер *сознательно* [курсив мой. – И. Ж.] воссоздавал, уже не воскресал в нем физически, доподлинно, а получал чисто иллюзорное бытие. Так живое лицо превращается в предмет изображения, в персонаж», – характеризует механику театра представительной демократии Фрейденберг.<sup>364</sup>

Конечно, «чтобы живой, реальный человек обратился в литературный персонаж, для этого должно было произойти большое изменение в творческом мышлении», – замечает Фрейденберг,<sup>365</sup> но именно так из балагана и возникает, по ее мнению, представительная демократия, или парадокс актера.

Фрейденберг пишет о «цинизме и победоносности» актера представительной демократии потому, что вместо содержания представительная пародия на мажоритарность «дает гибристическое «наоборот», то есть пустоту и бессодержательность, прикрытые формальным сходством с тем, кого она репрезентирует («передразнивает», по язвительному замечанию Фрейденберг).<sup>366</sup> В таком пространстве политической пародии на мажоритарное политическое действие вполне ординарной становится ситуация, когда несмотря на антагонистическую политическую риторику, «Аристофан любил театр Еврипида и уважал Сократа, посещал с

---

364 Там же, с. 296.

365 Там же.

366 Там же, с. 293.

удовольствием суд и народное собрание, бывал и на стороне воюющих, желал богатства и не хотел бы жить вне Афин».<sup>367</sup>

Для актуализации политической функции балагана как действия мажоритарных политических ассамблеяжей против миноритарных Фрейденберг проводит специальное исследование, доказывающее, что, как было сказано выше, трагедия как жанр высокого базируется на балагане и в этом смысле способна превращаться в комедию всегда меркантильно заканчивающуюся достижением хеппи-энда. Героизм трагического, оборачивающийся в комический хеппи-энд, способен, по мнению Фрейденберг, разрушить наши привычные представления о миноритарной представительности в пользу мажоритарных политических ассамблеяжей, «имеющих потребности» в смене существующих репрессивных политических режимов.

И действительно, как замечает Фрейденберг, трагедия героической смерти Сократа, как и революционных якобинцев, гордо не позвавших на помощь народ ради собственного спасения (в отличие, например, от беспринципного маркиза де Сада, призывающего народ к взятию Бастилии), неизбежно оборачивается хеппи-эндом — имена этих политических актеров навсегда вписаны в историю поколений. Иначе говоря, герой трагедии, как и герой комедии, всегда получает то, что она/он хочет, а трагедия, по мнению Фрейденберг, так же, как и комедия, заканчивается хеппи-эндом привилегированного обладания.

Только на первый взгляд топология «героя» трагедии понимается как «динамическая экс-позиция», или «аппозиция»; аксиоматичным примером для Фрейденберг является фигура Геракла,<sup>368</sup> делающая героя расколотым и по видимости не способная принести ему удовлетворения хеппи-энда. Вспомним, что в состоянии безумия Геракл убивает детей и жену у алтаря Зевса, совершая действия, которые он сам никогда вспомнить не может: ему о них, как уже упоминалось, рассказывает Тезей. В результате одно «я» ничего не может знать и помнить о действиях своего второго «я»,<sup>369</sup> делая Геракла по видимости расщепленной лакановской субъективностью. Однако для Фрейденберг ситуация оказывается более простой и сложной — в терминах современных нестабиль-

---

367 Там же, с. 295.

368 Фрейденберг О. М. «Система литературного сюжета», с. 234.

369 Там же.

ных онтологий избытка и нехватки одновременно Фрейденоберг формулирует, что отличия трагедии от комедии не существует.

Жанры трагедии и комедии Фрейденоберг определяет следующим образом: трагедия – жанр, где герой имеет дело с роком, то есть нехваткой («завязкой» трагедии является фигура героя как фигура нехватки – любви, денег, власти, жизни, смерти и т.п.; Виктор Шкловский для иллюстрации жанра трагедии приводит пример деда из известной сказки про репку, у которого нет сил вытащить репку); комедия – жанр, где герой имеет дело с избытком (например, дважды два Созия или дважды два Амфитриона и т. п.). Комический герой неизбежно получает избыток, который ему не нужен, – как герой культового советского киноактера Юрия Никулина получает ненужные ему бриллианты в знаменитом фильме советского режиссера Леонида Гайдая *Бриллиантовая рука*, как один из любимых персонажей советской комедии Шурик – «тунеядцев и алкоголиков» Федю, Вицина, Никулина и Моргунова или ненужную «хорошую девушку Лиду» в фильме Гайдая *Операция «Ы» и другие приключения Шурика*, или Созий себя самого в качестве двух Созиев в комедии *Амфитрион*. И т. д. и т. п.

Однако главной характеристикой трагического действия также, по мнению Фрейденоберга, оказывается то, что оно заканчивается не нехваткой, а, наоборот, избытком. Кроме того, что убийство в состоянии безумия является, подчеркивает Фрейденоберг, всего лишь «призрачным детоубийством»,<sup>370</sup> главной характеристикой этого предположительно трагического действия (Геракла) оказывается то, что оно заканчивается не нехваткой (детей и жены), а избытком: вместо одного Геракла появляются два Геракла по формуле «я» = «я» и «я» – точно так же, как два Созия или два Амфитриона в комедии *Амфитрион*. Именно в виде «формулы двух» Геракл – единственный из всех греческих героев – после многочисленных подвигов и мучительной смерти и попадает на Олимп в качестве еще одного «олимпийского поселенца» (в терминах Лосева). Смерть в этом контексте оказывается избытком, а именно – получением бессмертия.

Кроме того, парадоксом фрейденоберговского понимания трагедии – по аналогии с комедией – является тот факт, что «герой» в трагедии всегда спасен: поскольку всегда говорит «я погиб». Ведь возможность сказать «я погиб» означает, по мнению Фрей-

---

370 Фрейденоберг О. М. Миф и литература древности, с. 316.

денберг, только одно – спасение: ведь если «я» умер/ла, то уже не говорит.<sup>371</sup>

Наиболее важным доказательством отсутствия разницы между трагедией и комедией в плане достижения хеппи-энда, когда каждый получает то, что хочет (любое разъединение оканчивается соединением, разлука – встречей, и так – до бесконечности), у Фрейденберг является апелляция к структуре желания. Одержимость влечением героев трагедии столь интенсивна, что – как и в комедии – не может быть редуцирована ни в одну представительную стратегию, всегда функционируя по формуле избытка: именно поэтому даже трагическая любовь вновь и вновь неизбежно *достигается* – через смерть. По этому, например, трагический сюжет об Оресте у Еврипида строится по закону хеппи-энда: «Вначале Орест и Электра приговорены к смерти и намерены погубить Елену и Гермину. Но Елена чудесным образом исчезает, Гермину спасена, и трагедия заканчивается, подобно комедии, получением царства и жен: Орест становится царем Аргоса и получает в жены Гермину, Пилад женится на Электре».<sup>372</sup>

Таким образом, в отличие от традиционной теории трагедии, анализирующей различные варианты персонифицированной эдипальной драмы субъективности, Фрейденберг доказывает противоположное – неиссякаемую витальность любого типа трагедии: по аналогии с комедией. В результате если Лосев отрицает неравенство людей и богов через «место, где судьбу взвешивают», то у Фрейденберг в онтологии театрального (балаганного серийного повтора) герой возникает только тогда, когда «божество изображается простым смертным».<sup>373</sup> Другими словами, трагедия как балаган у Фрейденберг направлена против диалектики как ситуации неравенства «я» («героя» или «поэта») и Другого («Бога» или «тирана»). Измерение «смерти» и «жизни» Фрейденберг определяет не решением Другого в рамках диалектики признания, но путем простого взвешивания двух чаш со жребием.<sup>374</sup> Более того, навязчивое повторение «хватки» субъекта наслаждением в отсутствии Другого может осуществляться против ее или его воли...

Если смертность входит в структуру «тирана», она, с одной стороны, «оборачиваясь» и против нее/него, с другой стороны, маркирует трагическую, жаждущую знания/власти структуру ти-

371 Фрейденберг О. М. «Система литературного сюжета», с. 234.

372 См. Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 563-564.

373 Фрейденберг О. М. «Система литературного сюжета», с. 234.

374 См. Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 546.

рана как исключительно комическую. Ведь предположительно трагический «тиран» также всегда получает то, что она/он хочет: любовь как смерть, смерть как бессмертие, трагедию как комедию и т. п. Кроме того, как и комедия, трагедия также репрезентирует тирана-Бога исключительно в виде «формулы двух»: Зевс всегда одновременно находится на Олимпе и на земле – впрочем, как и другие греческие боги.

Как относиться к этой двойственной субъективности Зевса греческой трагедии? Ответ на вопрос о расколотой и предположительно трагической субъективности также дает... комедия. Вспомним, за что Ночь и Меркурий в комедии *Амфитрион* ругают Зевса-тирана.

«Ночь:

Пускай бы он еще с высот верховной власти  
Спускался в низший мир людей  
И в сердце принимал людские страсти,  
Сходя до их забав и их затей!  
Но только б в превращениях смелых  
Держался он в людских пределах!  
А то ведь мы то зрим его быком,  
То лебедем, то змеем, то еще чем!».

В ответ на негодование Ночи: «В усталости богам прилично ль сознаваться?», бог Меркурий жалобно оправдывается: «Не из железа мы!». И дальше добавляет о себе вполне в рамках формулы Созия «иду – туда, оттуда»: «А я, как в деревнях гонец/Пешком таскаюсь из конца в конец!». <sup>375</sup> Не можем ли мы в таком случае радикально предположить, что на (любой) грозный *окрик* «тиран» в трагедии ответит так же жалобно, опасно и трусливо, как и любой слуга любой комедии: иду «туда – сюда»...

---

375 См.: Мольер Жан-Батист. «Амфитрион».

## О перформативности тождества: «формула Прокриды», или «другая из двух»

Почему Фрейденберг так интересовал концепт субъективности, который можно обозначить «формулой Прокриды», с помощью которой она «хотела поставить во главу угла мысль о *различиях, которые оказываются тождеством* [курсив мой. – И. Ж.] (новый возлюбленный Прокриды предстоит перед нею как ее старый муж)»?<sup>376</sup> Почему в противовес общепринятым философским попыткам децентрировать, деконструировать и т. п. именно категорию тождества Фрейденберг, наоборот, интересуется именно она – вплоть до того, что столь популярную в современной философии категорию различия, с которой связан эмансипаторный пафос философии, она хочет свести к категории тождества как к по видимости консервативной категории?

Наряду с именем собственным Прокриды, которая, подкупленная драгоценностями, изменяет своему мужу Кефалу, однако после измены узнает, что любовник – это ее старый муж, вернувшийся из долголетнего странствия, Фрейденберг называет и Пенелопу: «Прокрида и Пенелопа всегда в день своей вторичной свадьбы оказываются невестами своих старых мужей».<sup>377</sup> Иначе говоря, Фрейденберг интересуется такая логическая закономерность в отношении категорий тождества и различия, когда «две сущности» («я» и «я») оказываются «только одной» («я»): «Я изображала в царевнике две сущности, но на самом деле она только одна».<sup>378</sup>

Аленка Зупанчич *именно современную структуру субъективности* обозначает, как уже было сказано в первой главе, в виде формулы «я» = «я» и «я» (дважды два Созия и т. п.). «Формула двух», когда «я» = «я» и «я» развита и в концепции субъективности как бифуркации Единицы у Бадью. Однако эти философские стратегии представляют собой попытки понимания тождества как различия, в то время как у Фрейденберг имеет место противоположная тенденция.

С этой целью она исследует роль хора, а именно самостоятельные ритмические действия хора, никак не связанные с фабулой и сценическими действиями героев.

---

376 См. ссылку Н. В. Брагинской на воспоминания О. М. Фрейденберг в: Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова, с. 27.

377 См. там же.

378 См. там же.

Итак, хор (состоящий из женщин)<sup>379</sup> служит, по мнению Фрейденберг, аффективным повтором того, что делает герой — по принципу балагана, где существуют два ряда *одновременно раздвоенных и похожих* друг на друга вещей, существ и событий. Однако хор в трагедии, по словам Фрейденберг, — это «пустое место». Действующие лица видят его, говорят с ним, но на самом деле говорят с собой. Особенно странным является присутствие хора на сцене, когда актеры перформируют трагические события: ведь даже если хор поддерживает героя и является его другом, герою, как уточняет Фрейденберг, это ничего не дает. Отсутствие собственного мнения откровенно демонстрирует хор в *Филокете*, когда говорит главному герою: «Что бы ты ни сказал, Неоптолем, и мы скажем то же самое».<sup>380</sup> Данный пример еще раз подтверждает, что структура субъективности Фрейденберг понимает по формуле тождества вместо различия, когда две сущности («я» героя и «я» хора) оказываются «только одной» («я»), то есть перформативным тождеством.

В результате Фрейденберг, с одной стороны, делает вывод о том, что структура трагической субъективности является по сути аутической, которую Жижек сегодня называет структурой мастурбационного наслаждения. Например, ни Прокрида, ни Пенелопа не замечают своих мужей, хотя и имеют с ними дело, именно за них собираясь по второму разу замуж. С другой стороны, предположительно аутичную структуру тождества субъективности Фрейденберг понимает как структуру двойственного: оказывается, любая героиня или герой в онтологии театрального хотя и имеет дело исключительно с собой, находится тем не менее в эффективном диалоге «я» с «я», то есть «себя» с «собой». Не случайно Гаспаров шутил по поводу Фрейденберг, что в своей «Прокриде» она хотела показать значимость интимности двойственного — отношение между собой («я») и собой (своим и только своим эксклюзивным творением)...

В результате онтологический поворот Фрейденберг в интерпретации субъективности состоит в том, что *тождество она понимает как перформативную структуру, когда «я» перформирует «я»*. И действительно, интенсивность интерпелляции советского субъекта требованием свободы была столь велика, что,

---

379 «Самыми древними хорами трагедии являются женские» — (См. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 400).

380 Там же, с. 396.



как было отмечено выше, «выбивала» советскую субъективность в ситуацию во вне, в такой интенсивный эк-стазис, когда *советская субъективность функционирует исключительно в актах перформирования собственной субъективности. Из этой общей перформативной функции «я» в качестве «я» возникает и такая логическая возможность, как перформирование «себя» в качестве экстраординарного «себя»*. Например, рабочий перформирует рабочего, то есть себя, но в общей перформативной формуле существует возможность перформирования рабочим себя и как экстраординарного рабочего; крестьянин перформирует себя, имея логическую возможность перформирования экстраординарного крестьянина; ученый – имея возможность перформирования себя как экстраординарного ученого и т. д. и т. п. Самыми известными книгами М. Л. Гаспарова, про которого Н. В. Брагинская пишет, что «он был постоянно настороже в охране границ «науки» от вторжений «творчества»,<sup>381</sup> также в результате оказались его самые экстраординарные книги – *Занимательная Греция* и *Записи и выписки*, а не стиховедческие работы.

Таким образом, категория тождества в условиях СССР существует только как перформативная категория: сущность или истину любого советского «я» не установишь даже под пыткой.

Перформативность тождества как структуры советской субъективности Фрейденберг иллюстрирует и на основе введенного ею в философский оборот концепта «другая из двух»<sup>382</sup> в рукописной монографии о Сафо, публикации фрагмента которой мы также обязаны Н. В. Брагинской.

Безусловно, это парадоксальный концепт. Вводится он вместо традиционной структуры «двойственного я» в философиях двойственного и в этом смысле отчетливо противопоставляется Фрейденберг еще допустимой у повлиявшего на нее Ницше структуре расколотого «я» в виде «я» и «не-я», предполагающей структуру выбора (между «я» и «не-я», Дионисом и Распятием и т. п.; только после Туринской эйфории Ницше<sup>383</sup> преодолел ситуацию выбора, освободительно воплотив свое «я» в виде двойственного. Смысл мажоритарной структуры субъективности «другая из двух» – не

---

381 Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова, с. 28.

382 Фрейденберг О. М. «Сафо» //Новый круг, № 2, Киев, 1992, с. 147.

383 См. Подорога В.А. Метафизика ландшафта: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. М.: Наука, 1993, с. 206, 314.

просто в указании на женский род, хотя и этот момент представлялся для Фрейденберг важным. Не случайно именно в этом контексте она обращает внимание на тот факт, что имена древних богов значат «господин» в женском роде. Например, имена Ваал и Бел – у вавилонян, Адонай – у евреев, Адонис, Анакс, Креонт – у финикийян и греков и т. п.<sup>384</sup> Женский род, по ее мнению, препятствует функционированию традиционной господско-рабской диалектики, потому что отрицает основную, отличающую господина от раба дихотомию жизнь-смерть.

Структура «другая из двух» в интерпретации Фрейденберг – это не идентитарная субъективность, а ее *аффект*, который, всегда являясь частью вместо целого, всегда временен, мгновенен, но, главное, трансверсален, как и любой мажоритарный ассамбляж, всегда существуя исключительно в форме перформативного тождества субъективности.

В результате можно сделать вывод о том, что онтологический поворот в трактовке категории тождества как перформативной категории радикального различия Ольги Фрейденберг, на уровне структуры субъективности проявляющийся в практиках перформирования «себя» в качестве «себя» (по «формуле Прокриды», когда новый муж оказывается старым мужем) или перформирования себя по формуле «другая из двух», позволяет говорить о том, что атомарного капиталистического одиночества, базированного на индивидуализме атомарной западноевропейской субъективности, не существует. Категория индивидуализма не лежит, как показывает Фрейденберг, в основании концепта западноевропейской субъективности. Не являясь роком на уровне формирования западноевропейской субъективности, индивидуализм не является и роком для современности, то есть современной структуры субъективности. А значит, политическая онтология Фрейденберг, не сводящая категорию тождества к категории индивидуализма, дает политический шанс для трансформации современных глобальных капитализмов, которые маскируют возможные альтернативы ему за счет апелляции к предположительно неизменным истокам генеалогии человеческого.

---

384 См.: Брагинская Н. В. «Комментарий», с. 552 и Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 112.

## Лирика как мажоритарная политическая мобилизация в эпоху сталинизма

И все-таки, несмотря на трудную жизнь богов, они сохраняют уникальную способность к восстановлению. Отличие Фрейденоберг от традиционных трактовок комедии и трагедии состоит в том, что если обычно только в комическом субъекте отмечают такую ее/его особенность, что она/он способна/ен восстанавливаться после любой неудачи так, как будто с ней/ним ничего не произошло (поскользнувшись, например, на шкурке банана, она/он идет дальше так, как будто падения не было),<sup>385</sup> то Фрейденоберг доказывает, что и в трагедии после любого трагедийного события герой демонстрирует еще более фундаментальную способность к реабилитации. В этом смысле субъект трагедии Фрейденоберг подобен современному капиталистическому субъекту, который вынужден быть бесконечно оптимистичным, молодым, здоровым и красивым и мгновенно восстанавливаться в любую минуту жизни: например, чтобы не потерять работу и т. п. И действительно, трагический субъект в онтологии театрального Фрейденоберг способен к реабилитации, в отличие от комического, восстанавливающегося, как уже было сказано, всего лишь после падения из-за шкурки банана и в более драматических ситуациях – когда любовь или жизнь превращаются в смерть, когда желаемая смерть превращается в вынужденное бессмертие и т. д. и т. п.

Для объяснения особенностей функционирования структуры трагической субъективности, способной к мгновенному восстановлению после любой неудачи, Фрейденоберг вновь обращается к онтологии театрального как «изображенного действием». Назовем здесь тот вид театра, на который Фрейденоберг обращает специальное внимание – театр Марион в отличие от театра Диониса.

«Театральное» в театре Марион связано с перформативным понятием «представления», однако концепт представления отличается от привычных трактовок «театрального представления», тесно связанного со структурой субъективности. Фрейденоберг понимает представление как первичную, лишенную всякой субъективации форму существования мира как «чистого сюжета».<sup>386</sup> «Представление» в этом контексте – это театр самой природы, производящая

---

385 См. *Зупанчич Аленка*. «Эрос и комедия, или субъект и прибавочное удовольствие» // *Гендерные исследования*, №11, 2004, с.8.

386 *Фрейденоберг О. М.* «Система литературного сюжета», с. 230.

машина, который в терминах Делёза и Гваттари осуществляется не через эдипальную структуру папа/мама или структуру полиса, которого еще не было, а через расы, племена и континенты, историю, ландшафты и географию<sup>387</sup> как «ход солнечных передвижений и блужданий, [...] путешествий в далекие и неведомые страны, хождений, странствий...» и т. п.<sup>388</sup> Событие смерти в театре Марион, в отличие от театра Диониса, который всегда сопровождается смертью, хотя и предполагающей серийное воскресение, не является «событием», оказываясь событием, то есть симбиозом человека и мира,<sup>389</sup> когда «визуальное» понимается не в терминах зрения, а как то, что не покрывается вербальным; люди понимаются как «одновременно осы, облака, птицы...»,<sup>390</sup> пол – как коллективный, поскольку, по словам Фрейденаберг, содержит одновременно два и более полов.<sup>391</sup> Другими словами, в отличие от театра Диониса, в театре Марион смерть не является антропоцентричной, представляя всего лишь одну из конститутивных частей номоса земли.

В результате, с одной стороны, понятие истории в театре Марион заменяется на понятие «бутафории»: «Так, в трагедии, у Эсхила в «Персах», история вводится только как этиология; в романе, у Харитона, обстановочный историзм; даже в обрядах, в Дионисиях, история носит чисто театральный характер. По существу, это та же метафора, что воспроизводила царства и войны Гомера и индусов. Историзм, когда нужен был, *измышлялся*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>392</sup> С другой стороны, историей в нем всегда является бессубъектное действие – ход солнечных светил, дубляж «царств и войн» и т. д. и т. п. Две чаши со жребием «смерти» и «жизни» существуют по формуле дизъюнктивного синтеза; судьба-мойры является «смертью, ставшей жизнью» и наоборот.<sup>393</sup>

В таком случае театр Марион в интерпретации Фрейденаберг является перформированием актуальной сталинской онтологии театрального с ее особым типом лирики и лирического субъекта, который по примеру античного (в виде структуры «другая из двух» или политической субъективности Прокриды) является настолько

---

387 Lorraine Tamsin. Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999, p. 117.

388 Фрейденаберг О. М. «Система литературного сюжета», с. 230.

389 Там же, с. 228.

390 Фрейденаберг О. М. Миф и театр. М.: ГИТИС 1988, с. 112-113.

391 Фрейденаберг О. М. «Сафо», с. 146.

392 Фрейденаберг О. М. Система литературного сюжета, с. 233.

393 См. с. 537.

же субъектом множеств, насколько таковым является современный ей сталинский субъект. Герой античной трагедии восстанавливается после любой неудачи не менее, а более интенсивно, чем герой комедии потому, что театр Марион не грозит, как и театр сталинизма, субъекту смертью, ибо смерть, как было сказано выше, и так включена в онтологию этих двух типов театрального как естественное состояние.

И здесь мы можем вновь вернуться к вопросу об отличии понимания лирики Л. К. Чуковской и О. М. Фрейденберг. Обе понимали лирику как дискурс ритмического. Разница состоит в том, что для Чуковской ритмическое действие свойственно структуре «я», то есть онтологии индивидуального, направленной против онтологии множеств; именно поэтому дискурс лирики как ритмического говорения понимался ею как дискурс интимного и независимого приватного говорения индивидуального «я» с присущей именно ей/ему личностной интонацией, несхожей с другими.

Конечно, это онтология индивидуализма, в которой гениальный лирик Пастернак, столь значимый для миноритарных советских ассамблеж, никогда не равен главному для советских мажоритарных ассамблеж лирику Симонову.

Фрейденберг структуру субъективности на примере античности, напротив, понимает как мажоритарную, которая при этом не знает измерения смертности из-за конститутивного вхождения смертности в ее структуру. Базируясь на выводе Ольги Фрейденберг о лирике как практике мажоритарной политической мобилизации в структуре античного балагана, не знающего разницы между трагедией и комедией, нельзя ли сделать провокативный вывод о том, что в сталинской лирике также преобладает характеристика безжанровости и что любой жанр советского – партсобраний, лагеря, расстрелы и т. д. и т. п. – является, в терминах Фрейденберг, внежанровым лирическим как ритмическим?

И действительно, подчиняясь онтологии имманентного серийного балаганного *повтора*, античный субъект является вечно живым. Однако и сталинский субъект множеств, подобно античному, также не знает измерения смертности, в рамках онтологии лирического перформативного повтора также оказываясь, как известно, *вечно живым*, умирающим со стихами на устах. Вспомним, в частности, *вечно живых погибших* с лирическим стихотворением «Жди меня» К. М. Симонова в кармашках гимнастерок на фронтах Великой отечественной войны и т. п. В этом контексте, в противоположность Чуковской, можно утверждать, что советская

лирика как ритмическое говорение от первого лица и родилась как раз в эпоху сталинизма как *коллективная, не знающая измерения смертности витальность*, другими словами – как интенсивная мажоритарная ритмическая политическая мобилизация.<sup>394</sup>

Как следствие онтологии мажоритарных политических ассамбляжей против миноритарных привилегированных один из самых популярных ученых уже советских 1960-х и далее Сергей Аверинцев страстно осуждает европейского субъекта за то, что он не хочет быть безличной, равнодушной к измерению смертности «соломенной собакой» Лао-цзы: «Мы считаем неправильным, – формулирует Аверинцев в пересказе Бибикина, – когда к нам относятся как к соломенным собакам. Небо и земля относятся к нам так, но нам хочется другого. [...] Европейский субъект, каким мы его знаем, склонен к воплям о себе, «души отчаянный протест» его привычное состояние. Мы сразу, по тембру, чувствуем перемену в эту сторону в Риме. По этой причине Катулл легче поддается переводу; Гораций и Вергилий пожалуй нет».<sup>395</sup> В религиозной метафизике Аверинцева, как и в метафизике сталинизма, быть вечно живым означает принятие формы смерти и отказ от формулы «я», возникновение которой как основе каузального мышления Аверинцев приписывает Буридану, то есть эпохе уже поздней схоластики. «В нашем настроении, – формулирует Аверинцев, – непоправимое, как болезнь, перед которой мы беспомощны и все беспомощны, ощущается как чуждое: не к этому мы шли, не к этому готовились; нас предали. Люди однако умирают; умирают, когда мы это говорим. Но в европейской традиции, особенно в последнее время, направлено столько сил на жизненные удобства, на обезболивание и обеззараживание, что мы отвыкаем думать о смерти. Сын мне между третьим и четвертым годом жизни сказал: не хочу быть взрослым, они умирают, а мне себя жалко. Дочь ему возразила, что нельзя себя жалеть».<sup>396</sup>

Однако если в структуре субъективности отсутствует измерение смертности, то лирика оказывается витальным и нересентиментным ритмическим функционированием ассамбляжных мажоритарных политических практик. В перспективе нестабильных

---

394 Михаил Рыклин для анализа механизмов ее функционирования использует понятие «ликования».

395 Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 319.

396 Там же, с. 319.

онтологий как онтологий множественного и индивидуального одновременно невозможна структура представительной демократии: если лирика Пастернака репрезентирует привилегированные миноритарные политические субъективности, озвучивая их влечения посредством и в терминах представительной практики элитистского поэтического политического, то лирика Симонова как мажоритарное политическое действие принадлежит не ему, но множествам – существуя вне специально отведенных для этого мест (газеты «Красная звезда» или «Правда», радио, ТВ и т. п.). Пространством его функционирования оказываются скорее устные истории, домашнее пение и т. п. Ее серийное функционирование является предельно трансформативным, то есть действительно политическим против седиментированного социального – так как находится в самой гуще народной жизни, стимулируя политическую мобилизацию масс с их готовностью к смерти, любви, свободе и эгалитарному, в пределе капиталистическому будущему...

Таким образом, с одной стороны, лирика в эпоху сталинизма, как и в эпоху античности, является формой мобилизации мажоритарных политических ассамблеж, с другой, – советская политическая субъективность является дислоцированной из-за интерпелляции пустым означающим экстраординарной свободы, всегда полагаемой как свобода антисоветского. Именно поэтому главный советский лирик страны Константин Симонов в качестве представителя мажоритарных советских политических ассамблеж лирического ритмического действия на всех уровнях собственной жизни перформировал онтологию советского бытия как антисоветского становления. («Мне нравятся его аппетиты. Остальные хотят только ЗИС, а этот – и Америку, и Японию – ненасытно», – восхищался, как мы помним, Симоновым Пастернак). Однако если советская лирическая ритмизованная политическая субъективность является дислоцированной по формуле радикального различия как минимального различия (советского и антисоветского одновременно), мы должны признать состояние перманентной политической мобилизации нормой существования советской субъективности, которая в любой момент существования сталинского политического режима была способна к его радикальной субверсии.

Другими словами, «голая жизнь» сталинизма, как показывает пример творчества и жизни Ольги Фрейденберг, была политической контингентностью, в любой момент готовой к политическому «взрыву» или «скачку» в сторону радикально иного политического режима чувственного.

Хотя на долю Фрейденберг выпали невероятные испытания выживания в условиях советского тоталитаризма, однако она, формально принадлежа к так называемой традиции литературы «соревнования в страдании»,<sup>397</sup> не продолжила ее в своем научном творчестве, напротив, вместо репрессивного режима «голой жизни» перформируя с помощью онтологии театрального, во-первых, философию витальности как отрицания разницы между трагедией и комедией, и, во-вторых, витальную структуру *перформативного избытка мажоритарной сталинской лирики как серийного балана, не признающего разницу между привилегированными и нет.*

В этом смысле без Фрейденберг был бы невозможен новый лирический виток развития советского поэтического, а именно так называемая «стадионная лирика» 60-х и далее, *действующая* на основе концепта мажоритарного слияния по формуле множеств «другая из двух» или «формуле Прокриды», изобретенных русской метафизиком Ольгой Фрейденберг. Поэтому к лосевскому лозунгу «*Будем же объединять!*», направленному против принципа диалектики как принципа неравенства, можно добавить и фрейденберговское онтологическое отрицание неравенства на уровне субъективности как мажоритарной лирической структуры перформативного тождества.

Насколько эти испытания лирическим выдержали послесталинские последователи Фрейденберг в качестве культиваторов избытка<sup>398</sup> поэтического в целом и лирического в частности, рассмотрим в следующих главах.

---

397 *Партэ Кэтлин.* Опасные тексты России. Политика между строк. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2007, с. 222.

398 Термин Уильяма Конноли (См.: *Connolly William E.* “Immanence, abundance, democracy”, p. 244.)



## ***Протестное, слишком протестное, или рождение советской мажоритарной солидарности из воплощения привязанности***

### **Гендер сегодня vs новые практики политического протеста**

Если продолжать связывать происхождение советской феминистской теории с выделением концепта женской субъективности в том смысле, в каком это сделала когда-то Симона де Бовуар (онтология индивидуального, понятого как перверсивное), то в таком контексте можно утверждать, что феминизм в бывшем СССР возникает в среде сталинского истеблишмента (Надежда и Светлана Аллилуевы, Полина Жемчужина и др.) как практики индивидуализации/экзистенциализации женских советских сингулярностей по западному образцу.<sup>399</sup> Классический советский феминизм, прямо назвавший себя феминизмом, который на основе данного самоименования и нужно, 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>400</sup> советских 60-х и далее. Другими словами, на мой взгляд, отличие феминизма первой волны в СССР от советского номенклатурно-

---

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

400 Название книги Ильи Кабакова – *60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве*. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

го феминизма эпохи сталинизма состоит в том, что высланные из СССР легендарные советские феминистки, следуя «воздуху культуры» 60-х, совершили онтологическую революцию в трактовке субъективности в целом и женской в частности. В чем состоял этот «воздух культуры» и связанный с ним онтологический поворот? Хотя все советские феминистки имели представление о западной философии феминизма (в первую очередь философ Татьяна Горичева), тем не менее в собственном *жизнестроительстве*<sup>401</sup> как принципиально *артистическом*<sup>402</sup> нематериальном производстве «воздуха культуры» опирались на новое понятие онтологии – онтологию (женских) субъективностей как множеств вместо онтологии (женского) индивидуального. «Эта никому не принадлежащая речь, похожая на бред, речь, не столько разделяющая, сколько объединяющая говорящих, и есть неделимое «сверх-тело», частью которого постепенно становится каждый, окончательно утрачивая «нормальный», а значит индивидуализированный, способ выражения», как несколько по другому поводу, но в отношении того же времени пишет Елена Петровская.<sup>403</sup> «Дорогой мой!/ Не скучно ли Вам одному на вершине...?», – в стихах к Виктору Ширали отвергает онтологию индивидуализма одна из самых знаменитых феминисток первой волны в СССР Юлия Вознесенская.<sup>404</sup> Тем самым легендарные советские феминистки *на практике* реализовали пресловутую смерть субъекта, с которой западный постструктурализм и начал свою теоретическую борьбу с классической онтологией присутствия как онтологией индивидуального. Советские феминистки первой волны, как я могу только осмелиться предположить, не знали тогда, что Фредрик Джеймисон назовет постмодернизм поздней стадией развития капитализма; они думали о

---

401 «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.: Ad Marginem, 1999, с. 46.

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

403 См. *Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги* (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 20.

404 См. *Вознесенская Юлия. «Письмо поэту Ширали» // Сумерки «Сайгона»*, сост. и общая редакция Ю. М. Валиева. СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009, с. 536.

советском патриархате, а не о неизвестном тогда жителям СССР капитализме. Более того, даже критика советского патриархата определялась ими, на мой взгляд, отнюдь не ненавистью (к настоящему), предполагающей традиционные непреодолимые буржуазные оппозиции «мы-они», а любовью – к светлому будущему. Любовь по определению не знает традиционной для онтологии буржуазного индивидуализма непреодолимой оппозиции «мы-они». По словам Владислава Софронова-Антониони, «влюбившись, мы хотя бы на время оказываемся в каком-то совсем другом мире. Мире без вражды, без диктата. Мире, основанном на трепетной и искренней заботе о другом, на равноправном сотрудничестве, на уважении к личности другого, мире основанном на добре, свободе, красоте. Конечно, все эти слова звучат дико наивно и сентиментально. Но, повторюсь, разве любой, кто был влюблен хотя бы полчаса в жизни, не согласится, что эти слова описывают состояние любви?». <sup>405</sup>

Не поэтому ли в борьбе с советским патриархатом легендарные советские феминистки первой волны активно экспериментировали с постмодернизмом, базированном на дискурсе отрицания бинарных оппозиций в целом и оппозиции «мы-они» в частности? Отсюда и принцип артистизма, или, как его определяет Михаил Рыклин, «поэтизации» – «как еще одна попытка мыслить за пределами мышления... [...]. Поэтизации в результате подвергаются наиболее прозаические означающие, создается новая поэтика присутствия». <sup>406</sup>

Однако феминистский эксперимент первой волны осуществлялся в несколько необычной для западного постмодернизма форме – *революционной религиозности* (в основном православия); и именно этот эксперимент до сих пор остался, как мне кажется, «темным континентом» в своем онтологическом вызове для следующего поколения постсоветских феминисток – феминисток второй волны и далее: ведь сегодня, очевидно, мы можем говорить уже о феминизме третьей, четвертой и даже, возможно, пятой волны в бывшем СССР. <sup>407</sup> Фактически можно сказать, что следующая, то

405 См. Софронов-Антониони 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)

406 Рыклин Михаил. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора, с. 216.

407 Я не рискну пока определять их особенности и могу высказать лишь предположительное мнение – что третья волна самомаркируется как

есть *вторая волна* феминизма в СССР, возникшая по заказу либерализующейся советской власти («госзаказа Совмина СССР»),<sup>408</sup> отвергла данный женский жизнетворческий эксперимент, негласно, но последовательно лишив его, в частности, из-за маркировки религиозности самого имени – феминизм. В лучшем случае оставляя прилагательное «диссидентский».<sup>409</sup> Тем самым негласно, но последовательно в рамках проанализированной когда-то Джоан Скотт генеалогии развития женских движений вновь и вновь по принципу «я первая женщина, которая...» проводилась аналогия с советским вариантом марксизма и его отношением к «женскому вопросу»: и советский «настоящий» антисталинский марксизм (Ильенков, Зиновьев и др.), и советское диссидентское движение, как абсолютно логично утверждали феминистки второй волны в СССР, всегда делали «женский вопрос» вспомогательным для решения собственных политических задач.

Несмотря на эту безукоризненную логику сегодня стоит, на мой взгляд, обратить специальное внимание на тот факт, что практики оперирования перцептами религиозности или диссидентства в равной степени являются практиками протеста против онтологии индивидуального – в то время как феминизм второй волны сначала в СССР, а затем и в бывшем СССР в рамках дискурса либеральной демократии изначально сделал ставку на индивидуальное: против навязанного коллективизма. Не учитывая, что онтология индивидуального имеет, например, коннотацию индивидуализма. Не отсюда

---

постколониализм, в то время как четвертая и пятая связаны с незавершенными, становящимися и радикально меняющимися текущими политическими процессами, являясь множественными, дисперсными, хотя в то же время резонансными.

408 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.

409 Наиболее апропрированной оказалась лишь Татьяна Мамонова, сумевшая уже ретроактивно написать в США следующие книги – *Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union*, edited by Tatyana Mamonova. 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.

ли тот фиксируемый сегодня и самими феминистками второй волны в бывшем СССР *парадокс*, когда, с одной стороны, феминизм, по определению являясь либерально-демократическим социальным движением, поэтому и в случае позднего СССР и далее изначально требуя онтологии коллективного и страсти к действию (социального движения) по преобразованию (патриархатного) советского коллективного общества, с другой стороны, будучи изначально детерминирован онтологией либерального индивидуализма, сегодня вновь и вновь вынужден отчаянно фиксировать отсутствие этого самого социального движения как практик коллективной женской солидарности даже внутри новых национальных государств – не говоря о транснациональных женских движениях в бывшем СССР в частности и странах Восточной Европы в целом?

Индивидуальное как концепт, если доверять одному из кумиров русского авангардного православного мышления и – поэтому – интеллектуальному кумиру 1960-х Алексею Федоровичу Лосеву, было произведено лишь в эпоху Возрождения («на первое место выходит субъект»).<sup>410</sup> Задав вопрос о значении данного аффективного поворота в европейской культуре («но ведь что получилось?»), Лосев вынужден отвечать на него (Владимиру Бибихину) в этически-онтологических терминах: «Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики».<sup>411</sup> Поэтому если даже принять во внимание определения феминистками второй волны в СССР легендарного советского феминизма первой волны в качестве не-феминизма (из-за маркировок религиозного или диссидентского), не должны ли мы сегодня тем более попытаться понять тот радикальный акт отрицания онтологии индивидуального в пользу онтологии множеств, выраженный в их житнетворчестве в 60-е и далее как поистине революционный, то есть радикально-демократический<sup>412</sup> ответ на более поздние определения капитализма не в качестве политического режима либеральной демократии (позже понятой как абстрактные свобода и равенство), но в качестве этико-политического режима индивидуализма как режима социальной атомизации, способной превращаться в бук-

---

410 Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 249-250.

411 Там же, с. 250.

412 Понятие Эрнесто Лаклау, противопоставляющего радикальную демократию либеральной.

вальную жестокость? «Возлюби ближнего» – «Нет, спасибо!», по известному выражению Жижека, если перевести категориальный индивидуализм на уровень практик повседневного телесного функционирования, в том числе «неведомых законов психики», как выразился когда-то кумир советских 60-х Лосев.<sup>413</sup> Данная необходимость переосмысления тем более актуальна сегодня, поскольку позднесоветский и советский феминизм второй волны оказывается, по свидетельствам его основных теоретиков, с одной стороны, в состоянии политической и теоретической фрустрации,<sup>414</sup> выходом из которой, с другой, концептуально допускается и все чаще буквально реализуется политический оксюморон – практики сотрудничества (имеющие вполне определенные коннотации, известные всем без исключения жителям всем без исключения тоталитарным режимам)<sup>415</sup> вместо практик субверсии буквально угрожающих жизням каждой/каждого из нас авторитарных политических режимов. Никто сегодня, очевидно, вслед за Михаилом Рыклиным не будет возражать, что за практики выживания в авторитарных постсоветских политических режимах каждому (для меня принципиально, что *и суверенам дискурса*), по-прежнему приходится платить огромную цену.

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

---

413 Пародию Жижека на современный неолиберализм – “*Love thy neighbor? No, thanks!*”- можно найти, например, в *Žižek Slavoj. The Plague of Fantasies*. L. – N.Y.: Verso, 1997, p. 45 – 85.

414 См., например, «Политическое воображаемое гендерных исследований в бывшем СССР: взгляды изнутри, снаружи и со стороны. Круглый стол (17 июня 2005, Москва, Фонд Макатуров)» // 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.

415 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.

Не забывая о широко распространенном сегодня тезисе о том, что привычно маркируемые в рамках дискурса модернизации практики постсоветского авторитаризма ничем не отличаются от традиционных практик делиберативной демократии, я хотела бы обратить внимание на тот факт, что, к сожалению, на мой взгляд, уникальный советский феминизм первой волны не был (сознательно) замечен не только второй и последующими волнами развития феминизма в СССР, но и (бессознательно) на Западе. Я позволяю себе этот тезис, несмотря на известный факт, что именно западные феминистки поддержали на первых порах высланных из СССР легендарных советских феминисток первой волны.<sup>416</sup> Причины являются разными. Если в первом случае особую роль – если не говорить о банальности зла либеральной соревновательной аффективной логики «я первая женщина, которая...» и т.п.; в случае крушения СССР сюда добавляется и другая, комическая разновидность этого аффективного типа аргументации: «я первый мужчина, который...»<sup>417</sup> – сыграла, на мой взгляд, онтология индивиду-

---

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

417 Первые феминистские выставки начала 90-х годов неизбежно обращались к помощи кураторов-мужчин (например, Виктору Мазину, Олегу Кулику и др.), помощь которых в результате оказывается предельно двусмысленной. Например, по свидетельству Людмилы Бредихиной, в одном из первых феминистских проектов 1990 года «Ъ, или Женственность и власть» Наталии Каменецкой и Ирины Сандомирской куратор Олег Кулик подвешивает женские картины, призванные репрезентировать в условиях постсоветской культуры новую женскую субъективность и женские формы восприятия, на плечики и украшает их бантами, превратив пространство женской выставки почти что в будуар. 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» // ŽEN d'ART: Гендерная история искусства на постсоветском пространстве 1989-2009. М.: Издательская программа Московского музея современного искусства, 2010, с. 30.*

ального с ее вышеназванными парадоксами, то во втором случае причиной, возможно, является логика особенного, понимаемого как уникальное по сравнению с (либерально-демократическим) универсальным. Ведь тот феминистский эксперимент, который был осуществлен легендарными советскими феминистками первой волны, был настолько радикален (из-за уникальной онтологии множеств), что просто не вписывался в дискурсивный архив западного феминизма. Радикализм уникальности, по выражению Рыклина по несколько другому поводу, а именно в отношении советского искусства того же периода, всегда имеет обратную, изнаночную сторону – а именно, может 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>418</sup>

Тем не менее, что еще, как не *акт* веры столь направлен к множественным сингулярностям, к равному другому в советской государственной машине неравенства с ее культом любого большого Другого? Какое иное политическое действие, кроме *действия* веры, является более мажоритарным по созданию новых мажоритарных политических сообществ – типа рансьеровских «сообществ равных»? По словам Лосева Владимиру Бибихину, «в первый период коммунистического движения оно обладает признаками религии, иначе оно не может утвердиться».<sup>419</sup> И не должны ли мы по критерию онтологического аффективного феминистского поворота в сторону множеств вместо онтологии либерально-демократического индивидуального сегодня вновь вернуться к осмыслению тех смещенных онтологических оснований, которые радикально предложил когда-то революционный советский, маркированный религиозным или диссидентским, феминизм – без традиционного сведения этого опыта к негативному? 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 либеральной демократии, которые отбрасывают современный феминизм в пассивную, хотя и

---

418 Рыклин Михаил. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора, с. 235.

419 См. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 294.



спонсируемую государственной благотворительностью политическую практику?<sup>420</sup>

Итак, именно во время перестройки в СССР возникает новый феминизм, который привычно называют постсоветским, несмотря на факт реального официального рождения в СССР в 1989 году, и который связан с рождением капитализма и в бывшей советской части света. Хотя он базируется на разных биографических основаниях, но, как я осмелюсь предположить, разделяется на две основные, сознательно заимствованные из западной феминистской теории политические/онтологические стратегии. Первая – гендерный мейнстрим, базирующийся на онтологии индивидуализма, методологии социального конструктивизма и идеологии жертвы с присущим любой жертве желанием занять доступное место власти. Вторая – ставка на онтологию становления, методологию деконструкции, отказ от идеологии жертвы и ставка на политическое действие, понимаемое как онтологическое трансформативное: как способность перекодировать традиционную этико-политическую перспективу с приоритета индивидуального в пользу множеств вне правил любых типов классической, то есть рациональной/рыночной каузальности (от советской до современной капиталистической седиментированных). Первая политическая стратегия до последних пор одинаково успешно опекалась сначала государственной перестроечной незападной,<sup>421</sup> а затем и западной благотворительностью. Сегодня речь идет о новых видах благотворительности – вновь достаточно интенсивных государственной<sup>422</sup> плюс локальной олигархической,<sup>423</sup> способных из-за развитости

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

421 «Заказ» Совмина СССР.

422 Например, нынешний президент Виктор Янукович в Украине в этом смысле отнюдь не уступает в артикуляциях гендерного равенства предыдущему президенту Виктору Ющенко.

423 В Украине вопросы гендерного равенства спонсируют, например, не только зять и дочка президента Кучмы Елена и Виктор Пинчуки (фонд «АНТИСПИД» в первом случае и гендерные проекты и стипендии PinchukArtCentre во втором случае), но и харьковский олигарх Александр Фельдман (в частности, галерея «АВЭЖ»), а также Фонд кандидата в президенты Арсения Яценюка «Open Ukraine» и т. п.

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, то есть делиберативной демократии государственной власти.<sup>424</sup>

Не можем ли мы поэтому отметить здесь *первый эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны? А именно тот, что сегодня многие выдающиеся ученые-родоначальницы второй волны феминизма в бывшем СССР отказываются участвовать в современном гендерном мейнстриме. Вспомним острую критику Ольгой Ворониной современных государственных гендерных политик в России (в частности, инициативу проведения «Женского съезда» под руководством Натальи Дмитриевой, председателя-координатора совета Комитета по консолидации женского движения в России в 2008 году<sup>425</sup>); вспомним не менее острую критику Натальей Пушкаревой «гендерной элиты» разных уровней в постсоветской академии и постсоветском женском движении;<sup>426</sup> вспомним похожую критику представительницы марксистского феминизма Елены Гаповой советской и постсоветской гендерной элиты по классовому признаку<sup>427</sup> и сопровождающий эту радикальную критику отъезд исследовательницы из Беларуси на постоянное место жительства в США; вспомним, например, неожиданный отказ идентифицироваться в качестве феминистки знаменитой украинской писательницы и литературоведа

---

424 Дискурс либерализма вообще не существует без лежащей в его основе критической питательной составляющей – см. *Norval Aletta*. “‘Writing a Name in the Sky’: Reading Rancière on Democratic Politics” <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>

425 См. *Вороница Ольга*. «Съезд всех съест (особенности российского женского самосознания на этапе суверенной демократии)», с. 349-356.

426 См. *Пушкарева Наталья*. «Гендерные исследования в истории и этнологии: пока только воображаемое?» // *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 165-173.

427 См. *Гапова Елена*. «Классовый вопрос постсоветского феминизма, или об отвлечении угнетенных от революционной борьбы» // *Гендерные исследования*, № 15, 2007, с. 144-164.

Нилы Зборовской, ученицы и подруги основательницы украинского постсоветского феминизма Соломии Павлычко; вспомним уход из гендерной темы талантливого российского гендериста Сергея Ушакина, именно в качестве гендериста начавшего свою академическую карьеру в США (знаменитым диссертационным исследованием на основе методологии фрейдовского психоанализа с помощью метода качественных интервью, анализирующих травму и на этой основе политический потенциал матерей погибших сыновей-участников убийственной, как и любая другая, Афганской войны; безусловным успехом диссертации является публикация книги Serguei Oushakine, *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism)* (Ithaca: Cornell University Press, 2009), 312 p.). Вспомним в этом ряду уход выдающегося, на мой взгляд, постсоветского феминистского теоретика Татьяны Клименковой из теории в практику и, напротив, уход из публичной феминистской практики в сингулярную самого харизматичного постсоветского феминистского лидера Ольги Липовской. Или уход из так называемых «больших» ТВ-каналов Маши Арбатовой. И т. д. и т. п.

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

- 1) возникают новые политические практики массового сопротивления существующим в бывшем СССР делиберативным политическим режимам (Майдан-2 в Украине и 19 декабря 2010 года в Беларуси; Марши Несогласных, Стратегия-31, митинги на Болотной площади и проспекте Сахарова в декабре 2011 года в России и др.);
- 2) постсоветские интеллектуалы в целом сегодня вновь вернулись к протестной революционной практике конца 80-х-начала 90-х. А именно, к ситуации протеста против государственных аппаратов насилия, а значит, вновь к ситуации политического выбора – свободы или несвободы, подчинения или неподчинения, быть или не быть и т. п. Делавший этот выбор две декады назад постсоветский феминизм второй волны сегодня отказывается его повторять. И даже называть себя феминизмом!

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

## Тоталитарные предпосылки и либеральная демократия

Практика протеста в поздний советский период оформлялась, на мой взгляд, через две основные стратегии. Во-первых, в форме протеста против собственного государства – СССР (тюрьмы народов, бездушного бюрократического государства, предавшего идеалы подлинной революции, тоталитарного коммунизма, в котором, по словам Ильи Кабакова, «существование было соткано из безумного, напряженного ощущения «их» («они» – это начальники, работодатели и управдом), которые воспринимались как иная, враждебная и опасная порода людей, живущих «наверху», в официальном, «том» мире; а под этим миром, тесно общаясь друг с другом, любя и уважая, живет, как «под полом жизни», другое сообщество, совсем особое племя людей»<sup>428</sup>); другими словами, протестная дихотомия «мы-они» еще не владела более поздними стратегиями терапевтического переноса концепта «они» на этнических других, как в следующие двадцать лет. Во-вторых, протест не только не исключал, но, напротив, объединял множества: перестроечные телеэкраны объединяли в актах протестной солидарности все социальные слои бывшего СССР – от рабочих и колхозников до интеллигенции, от мелкой советской номенклатуры до средней и даже высшей.<sup>429</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...

Если не говорить о содержании (вряд ли мы, постсоветские люди новых наций-государств сможем говорить, по мнению Жижекa, что не верим уже в собственную этническую *agalma*, чувствуя ее, может, еще более чутко, чем двадцать лет назад: тогда ведь мы не были еще так разочарованы глобализующей поли-

---

428 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 26.

429 См., например, свидетельство Игоря Кона – «Брежневскую разрядку с нашей стороны инициировал Арбатов» в *Кон Игорь. 80 лет одиночества*. М.: Время, 2008, с. 80.

тической и культурной унификацией), протест сегодня также осуществляется как протест против собственных (а не соседних) государств и также объединяет множества.<sup>430</sup> Более того, артикуляции политических требований сегодня оформлены наконец без вечного деления на бездейственных, но артикулирующих протест интеллектуалов (типа Гамлета или Маркса) и действующих практиков (типа Ленина или Сталина). Новые постсоветские интеллектуалы сегодня решительно соединяют теорию и практику и борются с правящими режимами путем прямой низовой политической мобилизации. Многие интеллектуалы, принадлежащие к академической среде, стали активистами-блогерами, и, напротив, активисты на основе 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 феминистские группы, производящие одновременно интеллектуально-практическое действие по переделке существующих политических режимов (например, украинская группа «FEMEN», российская группа «PUSSY RIOT» или «Московская феминистская группа» и многие-многие другие). 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, отказаться, наконец, от советского модуса ожидания грядущей демократии, когда политическое требование было способно возникнуть лишь после действия просьбы (к государству)? Ведь только после просьбы (например, Евтушенко, по свидетельству Роя Медведева, получил возможность и право звонить Председателю КГБ Андропову в любое время по прямому телефону<sup>431</sup>) мог состояться переход на уровень требования – например, коллективных писем, передаваемых желательно перво-

---

430 Вспомним эффект «цепей эквивалентностей» во время цветных революций в бывшем СССР, Марши несогласных или Стратегию-31 в России, достигшую апогея в по определению праздничный день вступления в новый, 2011 год – 31 декабря 2010 года, когда были арестованы, кроме многих других, лидеры российской оппозиции Борис Немцов и Эдуард Лимонов; 19 декабря 2010 года в Минске и др.

431 *Медведев Рой*. Юрий Андропов: Неизвестное об известном. М.: Время, 2004, с. 112.

му лицу в государстве обычно через какую-либо (протестную) фигуру высшей номенклатуры. Как свидетельствует Игорь Кон, «для того, чтобы появился Горбачев, нужны были целые поколения аппаратных работников, которые что-то делали, меняли слова и т.п. Огромную роль в подготовке перестройки сыграли Георгий Арбатов и Н. Н. Иноземцев. Имея дело не с маленькими помощниками, а с членами Политбюро и генсеком, они приучили их к тому, чтобы получать записки с неприятными цифрами».<sup>432</sup> Низовой политический жест протеста вне предварительной просьбы возникал относительно редко – диссиденты, вышедшие на Лобное место в Москве в 1968 году, «бульдозерная» выставка в Беляево, о которой потрясенно писал Илья Кабаков («сделал невероятный, немислимый до этого «шаг» Оскар Рабин, шаг, который воспринимается как вежа, – мне трудно разобраться в таинственной и во многом героической психологии Оскара, но я думаю, что его выход на «Сенатскую площадь» (так хочется это назвать), на пыльный и бесплотный пустырь в Беляево – конечно же был вызовом ...»)<sup>433</sup> Политика просьб и требований была, в свою очередь, чревата компромиссными взаимовыгодными договорами государства с его предположительно другим – интеллигенцией. Сегодня в новой логике политической каузальности действие протеста является первичным – из-за предельной невозможности политического бездействия в условиях предельной политической несправедливости. Таковыми оказались и ситуация 19 декабря 2010 года в Минске, и митинги на Болотной площади и проспекте Сахарова в декабре 2011 года в Москве – события очередной Площади в бывшем СССР. Ситуация имманентного вне всякого трансцендентного (поскольку современный капитализм не знает ничего внешнего) насилия сегодня такова, что уже не мы как политические сингулярности действуем через эмансипаторный протест, но протест действует через нас – наши артикуляции, практики и тела. Не исключая при этом неизбежность экзистенциального выбора – как это, впрочем, свойственно логике любого протеста, всегда являющегося, по меньшей мере, выбором между быть или не быть.

И действительно, следуя Батлер, с одной стороны, мы с неизбежностью сталкиваемся здесь с эпистемологической операцией фреймирования механизмов власти, с другой – с ее онтологиче-

---

432 Кон Игорь. 80 лет одиночества, с. 79.

433 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 291.

ской составляющей как вопросом о «бытии» жизни, которая не только располагается внутри операций власти, но и производится как жизнь.<sup>434</sup> В терминах теоретика современного постсоветского сопротивления Карин Клеман, не быть, например, — это быть «обывателем»; быть — это быть «активистом». И т. д. и т. п. Основным качеством политической субъективности оказывается то, что он/она с неизбежностью обнаруживает себя в агамбеновском чрезвычайном положении (состоянии исключения), а значит, в ситуации необходимости эмансипаторного выхода из глубины социальной несправедливости на поверхность политического как движимой страстью, пассионарной привязанностью к утопическому<sup>435</sup> — в частности, к социальной справедливости и к радикальному равенству (гендерному в случае феминистских, гендерных или ЛГБТК практик). Другими словами, *апории современного имманентного насилия, действующие по схеме быть или не быть*, являются предпосылкой для новой политической онтологии: 1) имманентного действия вместо традиционной онтологии мышление-бытие и 2) онтологии множеств вместо традиционной онтологии индивидуального. Не можем ли мы в таком случае предположить, что современный постсоветский политический отказ от «ловушек рефлексии» направлен против так называемой тирании знания, а имманентность политического действия, направленного против имманентного насилия,<sup>436</sup> является основной формой постсоветской политической жизни?

Если мы допускаем данное предположение, откуда соответствующий вопрос — почему в таком случае постсоветские феминистки второй волны как профессионалы прямого низового мобилизационного политического протестного действия отказываются сегодня, тем не менее, от политик публичной репрезентации как

---

434 См. *Butler Judith*. Frames of War: When Is Life Grievable?, p. 1.

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

436 Как известно, Путин не смог выйти за пределы привычной практики имманентного насилия даже в связи с вполне гуманитарным поводом — помощи больным детям в беседе с приглашенной в Кремль интеллигентней (в частности, с «музыкантом Юрой»). Хотя к концу 2010 года его политическая стратегия стала предельно гибкой — см. информацию Юлии Латыниной из рассылки ХЦГИ, присланную Ириной Соломатиной от 4.01.2011 <http://archive.kegs.org.ua/3938.html> (*Латынина Юлия*. «Итоги года. Успехи российской внешней политики» // Ежедневный журнал <http://www.ej.ru/?a=note&id=10720>)

«выхода из чулана», активно отказываясь не только включаться в политики современного гендерного мейнстрима, но даже называть себя феминистками? Уходя, например, в те социальные дисциплины, из которых они определяли себя две декады назад именно как феминистки (однако сейчас уже без феминизма и иногда, желательно, и без гендера: просто социологи, просто филологи, демографы, философы и т.п.). Или в те виды социальных практик, которые сегодня в их по-прежнему традиционном виде давно уже не имеют маркировки феминистских – «гендерной экспертизы», «защиты равных прав и возможностей» и т.п.

Только на первый взгляд ответ кажется очевидным. А именно, что потерянная с возникновением второй волны советского феминизма онтология множеств первой волны, замененная на либерально-демократические ценности социального индивидуализма второй волны, и вызывает сегодня данный феминистский исход. Однако, на мой взгляд, онтологическая ситуация данного аффективного поворота является более сложной. Иначе говоря, я считаю, что данная парадоксальная логическая форма – отнюдь не форма онтологического, а значит политического бессилия, но, напротив, протест против традиционной гендерной рационально-рыночной инструментализации идентичностей, против тех политик производства, когда борьба за свободу, 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 институциями. В то же время я уверена, что новые гендерные политические стратегии отказа от гендерного мейнстрима не являются предложенными Делёзом и развитыми в делёзианском феминизме любых типов стратегиями ускользания от по определению исключающей структуры идентичности и соответствующих политик исключения (жизни в качестве жизни, субъектов в качестве субъектов и т.п.). Я уверена, что в этих отказных жестах речь идет не о политическом эскапизме, но о поиске новых способов применения собственных политических способностей по-новому.

В следующих параграфах я попытаюсь дать приблизительные ответы.



## Против диссидентского мимесиса

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

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

Является ли оно простым рефлекторным? Вспомним в этом контексте тезис одного из лидеров поколения 60-х и далее поэта Виктора Кривулина: «наше поколение оказалось не просто аполитичным – мы возникли как какая-то реакция на правозащитное движение». <sup>437</sup> И действительно, если диссидентская протестная субъективность имела один модус политического функционирования – модус против (советской антизападной культуры и антирыночной экономики), всего лишь инверсируя официальную интерпелляцию советским политическим воображаемым, то, например, Жижек структуру «простого советского человека» назвал когда-то более сложной по сравнению с западной, по крайней мере, – двойственной: никто не верил, по мнению Жижекa, в советский символический порядок, на уровне изнанки символического

---

437 См. Сумерки «Сайгона», с. 164.

реализуя ценности капиталистического общества потребления, предметно доступного отнюдь не только партийной номенклатуре. Вспомним подтверждающие данный тезис слова известной песни, исполняемой Борисом Гребенщиковым на слова Николая Вильямса: «*Коммунисты мальчишку поймали / Потянули его в КГБ [...] / «И да здравствует частная собственность!» / Им, зардевшись, он скромно сказал... [...]»*». <sup>438</sup> То, что «частная собственность» доступна «простому советскому мальчишке», ярко демонстрирует, например, фильм «Стиляги» (2008). Однако в постмарксистском дискурсе анализе лишенная идентичности субъективность обозначается как отсутствующая, а значит, не ограниченная и жижековскими параметрами двойственного; но именно такая субъективность и определяется как собственно политическая, так как именно она реализует аффективное действие как политическое (трансформативное) в противовес социальному (седиментированному).

Станислав Савицкий в полемике с западными славистами, традиционно связывающими деятельность позднесоветской андеграундной субъективности с диссидентским принципом мимесиса политизации как борьбы за захват прав и соответствующих им привилегированных социо-политических территорий советской номенклатуры, в книге *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)* (2002) диссидентскому этосу противопоставляет андеграундный эстетизм. Перформативный эстетический жест 60-х и далее, базированный на культе авангарда и ОБЭРИУ как практиках нарушающего нормативы культуры/власти жизнетворчества, по мнению Савицкого, был направлен против диссидентского мимесиса власти. <sup>439</sup> Коллективный опыт суверенного художественного нонсенса как «пустого действия» повседневности в неофициальной культуре 60-х по своим ресурсам полагался богаче нонсенса государственной суверенности и поэтому наделялся радикальной возможностью выхода за рамки мимесиса нонсенса советской культуры/власти и политической системы в целом. В теории перформативного действия как экстенсивного мимесиса (например, сверх-прагматического, трансверсального эффекта юмора, направленного против романтической иронии или тыняновской пародии как теорий зависимости) наличие трансформативного трансверсального вводилось в любое

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

439 См. Савицкий Станислав. *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы)*, с.20.

политическое действие, направленное на пользу онтологии множеств. Неофициальная культура советских 60-х рассматривала абсурдное контр-осуществление как избыточный, то есть эмансипаторный проект молекулярных множеств, не объединенных формально, но способных к радикальной солидарности, базированной на радикально-парадоксальном, нарушающем общепринятые стереотипы повседневности миноритарном политическом действии/высказывании. Юмор, абсурд и избыточная перформативная – в противовес тыняновской – пародия полагались основными формами отказа от онтологии субъекта и такими феминистскими теоретиками-делёзианками, как Джудит Батлер и Элизабет Гросс, а пассионарная привязанность любого типа полагалась отнюдь не жертвенной интерпелляцией, а контр-активной формой сериализации как повторения, направленных против вверх-вниз движения гегелевской диалектики, бескомпромиссно критикуемой Ольгой Фрейденберг и А. Ф. Лосевым.

Абсурдной, то есть не кастрационной тыняновской, а избыточной перформативной пародией на диссидентский мимесис в форме миноритарного парадоксального действия, повлиявшего на формирование мажоритарных политических ассамблеяжей советского андеграунда, Савицкий считает два известных судебных процесса над представителями неофициальной культуры Ленинграда по обвинению в антисоветской деятельности: один – политический (над писателем и философом-йогом Александром Уманским и художником и писателем Олегом Шахматовым в 1961 году; отсидели по шесть лет), второй – уголовный (над писателем Владимиром Швейгольцем в 1965-1966 годах; отсидел восемь лет). В первом случае основным обвинением была попытка незаконного перехода границы: предполагалось захватить самолет с тем, чтобы добраться (с целью духовной консультации) до тибетских гуров. В качестве наиболее абсурдной среди не менее абсурдных Савицкий выделяет версию «скандалиста» Виктора Топорова: «План «заговорщиков» заключался вот в чем: они должны были в Армении подняться на гору (если не ошибаюсь, на Арагац), после чего обладающий якобы парапсихологическим могуществом Шахматов должен был телепортировать всю троицу (третьим Топоров называет Иосифа Бродского. – И. Ж.) на турецкий склон Арарата».<sup>440</sup> Во втором случае предположительно бытовое убийство называется Анатолием Найманом буквальной реализацией опыта запад-

ных теорий экзистенциального абсурда: «Двадцать лет назад он (Швейгольд. – И. Ж.) заколол ножом жену, скорее ради полноты экзистенциального опыта (мы все тогда читали Камю, в переводе с польского), чем из ревности...». <sup>441</sup> Таким образом, «процессы над литераторами и представителями неофициального сообщества [...] свидетельствуют, – делает вывод Савицкий, – не о политизации словесности [...], а об опыте эстетизации повседневности». <sup>442</sup> В этом контексте Савицкий вспоминает, в частности, рассказ Вадима Нечаева «Последний путь куда-нибудь», герой которого сидит в сумасшедшем доме в наказание за антисоветское желание бежать в Японию с целью увидеть сад камней. <sup>443</sup> Другими словами, политической альтернативой диссидентскому мимесису в 60-е и далее оказывается опыт повседневного включающего эгалитарного бытового артистизма против исключаящего художественного, ограниченного зоной искусства с ее традиционными тренингами индивидуального. Эгалитарная политика множеств в этот период состоит в том, что опыт артистизма доступен каждому, любому – так же, как опыт любви и опыт революции в концепции Бадью. Основным политическим тезисом в таком случае оказывается тезис о том, что повседневный, массовый, бытовой артистизм является политическим опытом неутилитарного и эгалитарного отношения с другими как множествами – вместо прагматической диссидентской политической стратегии как опыта конспирологического, а значит привилегированного отношения. И действительно, по воспоминаниям Кирилла Козырева, вышедший после отсидки за экзистенциально обусловленное убийство без двух отмороженных ног писатель Владимир Швейгольд «буквально жил на подоконнике, играл с прохожими в шахматы, загорал... Помню, я зашел к нему, а там – пятеро или шестеро детей. Катаются на его коляске, гоняют на «инвалидной платформе», такой совсем низенькой на крохотных колесиках. Одного спрашиваю: «Сколько тебе лет?». А он еще и говорить не может, на пальцах показывает. Оказалось, соседки оставляют у него своих детей, закидывая прямо через окно. И воспринималось это как само собой разумеющееся...». <sup>444</sup>

Поэтому позднесоветская анти-диссидентская сингулярность, по мнению Савицкого, действовала по той формуле политического,

---

441 Там же, с. 28.

442 Там же, с. 29.

443 Там же, с. 25.

444 Сумерки «Сайгона», с. 216

которую, как было сказано выше, использовал и А. Ф. Лосев – *Stop making sense!*<sup>445</sup> Формой проявления такого типа политического могло быть, например, буквальное политическое бездействие как политический способ деконструкции логики рационализма. Юлия Валиева, составительница книги *Сумерки «Сайгона»* (2009), в предисловии чрезвычайно ярко описывает радикальное политическое бездействие во время парада в честь Великой Октябрьской социалистической революции, не вписывающееся, по ее мнению, в ловушки диссидентского миметического сопротивления. «Седьмого ноября 1971 года меня взяли на демонстрацию. ... Перед площадью Восстания долго топтались на одном месте. ... Меня посадили на шею одному из маминых сослуживцев и вынесли на площадь. В этот самый момент белую завесу на небе на некоторый момент прорвало и солнечный луч, неправдоподобно одинокий и прямой, осветил противоположную сторону площади – там, с усмешкой созерцая толпу, стоял человек. Он был без пальто. Грудь оголена. На шее на толстой золотой цепи висел крест. ... Иконописная внешность, но не страдальческая, а вызывающая в своей прелести. Он был наг – и в одежде (кожаные в обтяжку штаны), и в позе (по-наполеоновски скрещенные руки). Проходящие с транспарантами волей-неволей поворачивали головы к нему».<sup>446</sup> Однако парадокс данного политического жеста состоял отнюдь не в стратегии лишения множеств ни в чем неповинных счастливых демонстрантов их политического экстаза, не в желании помешать другим, украв у них наслаждение и смысл одновременно (в пользу собственного нарциссизма), а в том, чтобы вообще аннигилировать бинарную оппозицию между смыслом и бессмыслицей. Основной формой действия в 60-е становится, по вышецитированному определению Петровской, «пораженный бессмыслицей язык».<sup>447</sup> Именно поэтому Валиева определяет «инициацию неофициальной культурой» 60-х и далее «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики, гипноз и т.д.».<sup>448</sup> Писатель Александр Вяльцев, впервые посетивший, например, питерский «Сайгон» как один из множества других пространств

445 См. *Савицкий Станислав*. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы), с. 125 – 140.

446 *Сумерки «Сайгона»*, с. 3.

447 См. *Кабаков Илья, Гройс Борис*. Диалоги (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 20.

448 *Сумерки «Сайгона»*, с. 5.

неофициальной культуры, неожиданно понимает, что главным принципом в этом предположительно немиметическом политическом бытии множеств является не только известный делёзианский, согласно которому следствие оказывается больше причины (выпиваемая в течение нескольких часов единственная — из-за отсутствия денег — чашка кофе может без всяких дополнительных стимуляторов вызвать прилив неожиданного творчества как жизнотворчества и жизнестроительства), но и принцип контингентности как в отношении причин, так и в отношении следствий: «Есть история про хиппаря, который вышел выбросить мусор — и исчез на два года. Недавно его видели в Одессе. Есть история про хиппаря, который разносил почту раз в неделю, уверенный, что в газетах и журналах нет ничего, что не могло бы подождать».<sup>449</sup> Художник Кирилл Миллер, подтверждает: «Я все пытался найти в «Сайгоне» какую-то деятельность, но, кроме тусовки, деятельности-то никакой не видел».<sup>450</sup>

Только на первый взгляд культура андеграунда 60-х и далее кажется культурой индивидуализма, на котором до сих пор продолжают настаивать ее актуальные персонажи. В частности, поэт Евгений Вензель утверждает, что «существовали отдельные компании, но никаких контактов между компаниями не было. Не было людей, которые «прошивали» весь «Сайгон»,<sup>451</sup> а «скандалист» Топоров, ежедневно ходивший в «Сайгон» в течение 12 лет, до сих пор не способный однозначно ответить на вопрос, почему, безусловно отрицает всякое желание коллективности. Не случайно даже сегодня по вечерам, он, по собственному свидетельству, хотя и имея в холодильнике алкоголь, отключает телефон — против любого возможного пакта солидарности.<sup>452</sup>

Однако хотя политические стратегии андеграунда 60-х и далее были направлены против коммуникативной эффективности как утилитарной оптимизации, смешивающей по видимости рынок знаний с рынком вещей, тем не менее они выражали природу неутилитарного динамизма множеств. Илья Кабаков свидетельствует: «множество домов, и не обязательно только у художников, были местом этих веселейших встреч вечерами»; «во всех

---

449 Там же, с. 499.

450 Там же, с. 358.

451 Там же, с. 161

452 Топоров Виктор. Двойное дно. Признания скандалиста. М.: Захаров, АСТ, 1999, с. 448.

мастерских и квартирах гудели кутежи и буйные сходки с танцами, вином, песнями и чтением стихов».<sup>453</sup> Вслед за Батлер и Делёзом мы вновь можем повторить, что юмор и избыточная пародия в советские 60-е полагались основными формами отказа от онтологии субъекта, пассионарная привязанность любого типа полагалась не нехваткой, а избыточным контр-осуществлением, а неофициальная культура в целом базировалась на эмансипаторном проекте радикальной солидарности как парадоксальным, в том числе бессмысленном политическом действии/высказывании: ведь только парадоксальное трансверсальное высказывания имеет шанс стать услышанным множествами других – как на микро-, так и на макроуровнях политической жизни.

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

## **Против онтологии выбора, или «как легко ослу съесть обе охапки сена»**

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

Социолог Елена Здравомыслова в статье «Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы»<sup>454</sup> так же, как и Валиева, определяет опыты «сайгоновской» радикальной артистизации повседневности как политические. Однако определяет иначе – а именно, как практики легитимации онтологии индивидуального (в форме либерально-демократического индивидуализма, когда индивид «выбирал отказ от интеграции в советские коллективы»<sup>455</sup>),

---

453 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 26.

454 Здравомыслова Елена. «Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы» // Новое литературное обозрение, 2009, №100 <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el47.html>

455 Здравомыслова уточняет, что негативная свобода, по словам либе-

открыто противостоящими онтологии множеств. Мы найдем оптимистический и для сегодняшних дней вывод об успешных результатах зародившихся в «Сайгоне» практиках либерального индивидуализма (рынка знаний): «Фрилансерство, освоенное в советский период, получило значительное распространение в ситуации развития рынка труда, в том числе и международного его сегмента. Часть “сайгонной” публики, воспользовавшись значительным ростом степени негативной свободы в новой России, успешно социально интегрировалась. Научные сотрудники, успешные журналисты, литературные редакторы, авторы, кураторы выставок, владельцы галерей — многие из них имеют “сайгонное” прошлое. Среди частых завсегдатаев тогдашнего “Сайгона” есть и политики муниципального масштаба, и активисты общественных объединений». Данный вывод позволяет Здравомысловой более оптимистично относиться и к сегодняшней политической ситуации: «Эти стратегии стали гораздо более успешными и менее затратными в условиях рынка и политического плюрализма». В результате автор делает еще один оптимистический вывод: «сегодня, несмотря на авторитаризм суверенной демократии, степень давления на личность несравненно ниже, чем в позднесоветское время».<sup>456</sup> Другими словами, по мнению Здравомысловой, артистическое сообщество «Сайгона» являлось не непроизводительным неработающим, но зарождающимся капиталистическим работающим. Именно поэтому в нем обязателен был теневой рынок вещей — как условие практики «быть»/работать по капиталистической модели в советской нищей эмпирической обыденности «не быть». «Многие из обитателей “Сайгона” рано познакомились с правилами рыночной экономики, — свидетельствует Здравомыслова, — в двух ее ипостасях. Многие были фрилансерами, работали по трудовым договорам, переводили, писали встречалки для народных праздников городского и районного масштаба, организовывали репетиторские артели и индивидуальные занятия с недорослями. [...] Другая сторона теневой экономики связана с фарцовкой, книжным рынком и антиквариатом — эти дельцы также пересекались под крышей “Сайгона”. Одежда, книги, недоступные большинству советских

---

рального философа и литературоведа Исая Берлина, — это личная индивидуальная свобода *от* вмешательства других людей, групп или структур. Чем меньше вмешательства в жизнь индивидов и принуждения к действиям, тем свободнее индивид и общество, в котором он живет. См. там же.



людей, выступали предметами спроса и одновременно маркерами принадлежности к “сайгонной” культуре». <sup>457</sup> В то же время сегодня актуально говорить об отличиях структуры советской субъективности как коллективной и солидарной от структуры западного атомарного индивидуализма. Из интервью с современным поэтом Кириллом Медведевым, одним из лидеров социалистического движения «Вперед», создателем «Свободного марксистского издательства»: «В результате победы левых сил в 17-м году в России родилось или оформилось то искусство, та архитектура, кинематограф, и литература, которые потрясли мир и оплодотворили идеями и формами западную культуру на сто лет вперед. Так что нам есть на что опираться». <sup>458</sup> Если согласиться с Медведевым, можем ли мы разделить тезис Здравомысловой о том, что практики «фарцы» определяются через либеральный концепт рынка? Конечно, нет. «Ты в Системе?», – был первый кодовый вопрос между столкнувшимися андеграундными субъективностями уже к концу 70-х, когда произошла социальная рекодификация *jouissance* – «это уже было новое поколение, с которым “старики” не контактировали. Они назывались “системой”. У них был свой габитус, выраженный в сленге и феничках. Рок-культура стала для них музыкой среды. Наркотики вытесняли алкоголь. Слово “тусовка” ввели в обиход именно они». <sup>459</sup> А столкнуться принадлежавшие душой и телом «Системе» андеграундные субъективности могли не только в политических ландшафтах двух основных советских мегаполисов СССР (Москвы и Ленинграда), но и в любой точке большой советско-антисоветской ассамбляжной империи: «Положение было узнаваемое: визиты участковых, арест за чтение «прав человека», переписанных из «Курьера ЮНЕСКО», четыре месяца без работы, креза. Еще самые первые, но страстные шаги в рок-музыке с отставанием на десять лет, но все тем же обязательным путем: “Led Zeppelin”, “Pink Floyd”, “Deep Purple”. Тот же сленг, тот же хайк, [...]. Я еще раз понял главную вещь: волосатые везде одинаковы – в Москве, в Питере, в Ангарске, в Астрахани». <sup>460</sup> Таким образом, на фоне общей скудости бытия мы должны говорить о солидарном, а отнюдь не рыночном обмене. Более того, солидарный неутилитарный обмен функционировал как «урок обществу в

---

457 Там же.

458 Там же.

459 Там же.

460 Сумерки «Сайгона», с. 500.

красоте и достоинстве». В культуре андеграунда, перформативным артистическим житнетворческим абсурдом, предположительно превышающим нормативный абсурд советского, позже появилось даже должностное понятие – «должность волосатого». Однако и эта должность определялась также в терминах имматериальной непронизводительности: как нефункциональное «украшение общества».<sup>461</sup> Атрибутика нефункционального «украшательства» могла быть разной. Александр Вяльцев, например, определяет ее так: «тонкий, изящный, с иконописным лицом и выходящим на ветру волосами, трезвый, невозмутимый, спокойно хилющий среди безумства с блаженной улыбкой освободившегося: он был уроком обществу в красоте и достоинстве, он был актером, играющим благородные роли...».<sup>462</sup> «В этом смысле, – по словам Ильи Кабакова, – время напоминает 20-е годы, когда также художников никто не заставлял производить картины, никто им ничего не заказывал, не покупал».<sup>463</sup> Поэтому в противовес атомарной советской политической субъективности Льва Гудкова в его концепции «негативной идентичности»<sup>464</sup> попавшему в провинцию (или наоборот) представителю неофициальной культуры неизбежно предлагали «флэт», фиктивный брак и т. д. и т. п. Как поразительно вхождение в фильме «Стиляги» паренька из советской коммуналки в элитные, в том числе дипломатические советские квартиры, элитные советские рестораны! Мы должны говорить здесь, конечно, не о рынке (знаний или вещей), но о даре, столь бескорыстном, что его почти невозможно выдержать, если не передать следующему любому другому в терминах экономики равенства множеств. Или об имманентных практиках пассионарной привязанности, если вновь вспомнить понятие, введенное в философский жаргон американским философом Батлер – как практики такого экзистенциального чувства, которое не имеет объекта привязанности в том смысле, что *объектом может стать любой объект*. С одной стороны, кофейные аппараты наслаждения, иконописное лицо, любой предмет обихода (как мучился, например, Андрей Вознесенский, также претендующий на принадлежность к неофициальной культуре, чтобы найти для своей знаменитой видеомы с Хрущевым старую

461 Там же, с. 506.

462 Там же.

463 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 190.

464 См. Гудков Лев. Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов. М.: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А», 2004, 816 с.

ручку для сливного бочка!), однако, с другой, объект в позднесоветский период не является объектом. И отнюдь не в том смысле, что любой объект в опыте радикального советского артистического жизнетворчества является, в терминах Савицкого, «мифологическим объектом» («зачастую гости приносили к столу дешевую копченую рыбу и хлеб, следуя символике раннего христианства. Впрочем, для несведущего это была обыкновенная закуска»<sup>465</sup>), или, в терминах психоанализа, фантазматическим. Потому что миф или фантазм неизбежно, по словам Зупанчич, формируют генезис субъекта, причем в рамках линейной каузальности. Поэтому в данном случае речь должна идти, скорее, о метонимическом объекте, который не является собственно объектом – не позволяет выстроить линейную структуру мифа или фантазма, он не позволяет выстроить и структуру субъекта. Именно поэтому практики «фарцы» нельзя понимать в рамках зарождающегося рыночного обмена в терминах предметного меркантилизма («одежда, книги, недоступные большинству советских людей»); скорее, их надо понимать как практики радикального революционного разделения множествами любых типов собственности, направленных против индивидуализма потребления.

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

---

465 Савицкий Станислав. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы), с. 26.

чем» как логика дара нарушает эквивалентную рыночную логику обмена (мужчинами). Поэтому и в отношении мужчин мы не можем говорить об экономическом обмене или структуре гегелевской диалектики – только об этике дара и обращении к другому как к конкретному, а не большому Другому.

Особенности структуры функционирования метонимического объекта выразительно описывает Илья Кабаков. После нескольких лет целевой попытки написать объект как (рыночный) «шедевр» Кабаков внезапно, по его словам, сделал «серию с душем» – «листиков 15-20 (на паршивой бумаге, 20/13, карандашом)». Так Кабаков открывает способ писать не «картину с большой буквы, а что-то жалкое, убогое, какие-то остатки, ошметки жизни, быта, которые сверху как-то устраиваются в такой бедный, смешной порядок...сквозь весь этот «марафет» видна убогость, неприкаянность, никчемность».<sup>466</sup> Вместо объекта как «шедевра» мы обнаруживаем его неприсваиваемую метонимичность. Репрезентация в результате не может быть определена в терминах репрезентации, репрезентирующей некоторый объект, по известному выражению Аленки Зупанчич; на примере работ Михаила Шварцмана Кабаков формулирует особенности такой репрезентации: «то, что было развешено на стене, не было ни одной из вещей, известных тебе по опыту».<sup>467</sup>

Конечно, в условиях социальной необеспеченности представителям андеграунда – так же, как и «простому советскому человеку» – на уровне повседневной жизни предстоял ежедневный житейский выбор. Отсюда особенности трактовки хайдеггеровского концепты заботы в этих исторических условиях – «забота сводилась к тому, как бы прожить, занять, съесть котлету у соседа и т.д.».<sup>468</sup> Только в ситуации постсоветского капитализма мы привыкли жить так, как будто бы ни одно действие субъекта не лишено смысла: его только надо решиться политически осуществить (в форме имманентного витального выбора действия быть). В советские 60-е и далее, как показывает пример парадоксального советского феминизма, основной политической стратегией был отказ от выбора, предполагающего выбор между смыслом и бессмыслицей. Отсутствие выбора между смыслом и бессмыслицей, включающее

---

466 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 22.

467 Там же, с. 77.

468 Там же, с. 288.

в себя *все*, то есть традиционно несовместимое, оборачивался выбором, данным также *всем*. В соответствии с теориями Люс Иригарей дизъюнкции оказываются включающими, смысл – бессмыслицей, а каждая сингулярность имеет то, что хочет. Означающий у Лакана желание Фаллоса, нехватку и влечение к смерти принцип «хотеть все» для Иригарей означает другое – жизнь, а не смерть. Это Гегель и Лакан трактуют желающую *все* Антигону или как жертвенно восставшую против закона полиса, или как движимую кровосмесительной любовью к брату (но incest и есть любовь, а не запрет, замечает по этому поводу Юлия Кристева). Иригарей, напротив, считает, что Антигона не восстает и не выбирает в традиционном, экзистенциальном смысле: совмещая несовместимое, она одновременно перформирует радость (любит Полиника и сына Креонта Гемона) и отчаянье (игнорирует приказ Креонта, запрещающего хоронить Полиника как врага Фив); героическое (бросает вызов авторитету царя) и трагическое (забирая с собой в смерть Гемона и Эвридику); юмор (разрушая власть, которая опекает насмешки и смех женщин, перед лицом которых государство не может выстоять: и действительно, что произойдет, если женщины будут предоставлены самим себе, предаваясь своему смеху и полноценности веселья? Что произойдет, если их насмешки над государством будут признаны?) и драматизм (понятый в смысле перформируемого действия вне жанровой определенности) без всякого напряжения даже в ситуации внешней несвободы – замурованности в пещере. Замурованная, Антигона просто дышит, по мнению Иригарей, поэтому последовавшее имманентное действие (самоубийства) мы не можем маркировать как самоубийство. По словам Иригарей, только мужской субъект «хочет все или умереть. Не *и* умереть. Или: умереть. По-женски «все сразу» не равнозначно смерти. Скорее – это искания бесконечности жизни».<sup>469</sup> Буквально, одновременно радостно и драматически даруя себя Полинику, Антигона тем самым дарует себя каждому жителю полиса – как и жителям за его пределами, по мнению Тины Чантер. Насмешка над искренней верой Креонта в стальную силу рационального госзакона, считает Чантер,<sup>470</sup> является этическим в том смысле, что этика более не рассматривает Антигону как незаконную

---

469 *Иригарей Люс*. Этика полового различия. М.: Художественный журнал, 2004, с. 58.

470 *Chanter Tina*. Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers. New York & London: Routledge, 1995, p. 114-126.

анархистку, чье действие является только актом неподчинения или нарушения закона государства. Напротив, ее действие должно быть скорее признано как учредительно-правомочное, исходящее из *свода законов*, относящихся к иной сфере, по сравнению с законами Креонта: уважением порождения, а не уничтожения жизни. Легендарные советские религиозные феминистки в политическом пространстве быть или не быть также не знали его традиционно-го, то есть гегелевско-кожевского экзистенциального измерения как онтологии неравенства. Наталия Малаховская познакомилась с Юлией Вознесенской случайно, заочно слушая, среди множества других, чтение ее стихов из тюрьмы на квартире Валентины Лупановой. Стихи ей понравились. Ей нравились художественные работы Татьяны Мамоновой и «бывшая сразу везде и нигде» Татьяна Горичева. Женщин она представляла «светлыми, светящимися, с ореолами вокруг головы, светящимися точками во тьме – светящимися издали мириадами». Их по видимости трагический отъезд из страны подобен избыточному перформансу: Малаховская обустроивала новую, недавно полученную комнату, ежедневное творчество, несмотря на начавшиеся преследования, за две недели до высылки ежеминутно разделялась с другими: «я день и ночь работала с Таней Беляевой и другими женщинами, которым передавала свой опыт работы над журналом». Ранним утром 20 июля 1980 года Наталия Малаховская, Татьяна Горичева и Татьяна Мамонова (поэтесса Юлия Вознесенская уехала раньше) вошли в полупустой самолет – чтобы отоспаться во время полета... Не случайно описывая от 9. 12. 1976 «рискованные, дерзкие и наивные выступления» в честь празднования очередного юбилея А. Ф. Лосева в Голубой гостиной Дома ученых, Владимир Биbihин делает вывод про тех, кто признавая, что находятся в положении известного объекта Бурдана – сметь славить Лосева, позволяя тем самым и себе равняться с ним, или просто молчать – тем не менее на опыте собственных действий в этой знаменитой ситуации с легкостью убеждались в том, что и ослу чрезвычайно легко с удовольствием съесть обе охапки сена.<sup>471</sup>

---

471 См. Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Авсринцев, с. 256-254.

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

Позднесоветский авангард сознательно ориентировался на «Белое на белом», или «Белый квадрат» (1917) Малевича как эксперименты с «пустотой» («белым на белом»). Технически эксперимент оформлялся по-разному – например, белые картины без единого мазка белой краски Шварцмана и т.п.. По словам Зупанчич, метафизический эксперимент Малевича позволяет понимать *Единицу как конститутивно Двоицу* (в частности, видеть «белое» как «белое» и «белое».<sup>472</sup> Освобождающий эффект такой позиции состоит не в том, что мы можем выбрать одну из разных возможностей, но в том, что мы видим любую необходимость в свете (артистической) случайности, делает заключение Зупанчич.<sup>473</sup>

Однако генеалогия позднесоветской артистической субъективности имела по видимости противоположную теоретическую цель – легитимации практик, когда репрезентация репрезентирует только то, что создается в свободном автономном акте репрезентации вне ограничивающего свободу автономии содержания. Содержание действительно могло быть различно (например, в ситуации социальной необеспеченности «существовать как приятно и как хочется»<sup>474</sup>), однако формальной структурой являлась автономная пассионарная привязанность к свободе. По собственному выражению «привязанных», она «захватывает человека, словно малярия, и уже не отпускает годами».<sup>475</sup> «- Ты откуда? – спросила девушка.

– Из Москвы. А вы?

– Тоже.

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

Его девушку звали Оля. Она училась в том же колледже, что и я, но на курс младше. Поэт тоже был на год младше меня, но хасер имел длиннее. Нигде не учился и в основном играл на гитаре. [...]. Взяв у меня гитару, Поэт стал петь [...]. Он был «Поэт», он был му-

---

472 Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 158-159.

473 Ibid.

474 Сумерки «Сайгона», с. 500

475 Там же, с. 500

зыкант, мне же пришлось признаться, что, кроме крутого имиджа, никаких регалий у меня еще не было».<sup>476</sup>

Другими словами, в советском андеграунде любое повседневное артистическое действие (например, иметь крутой имидж и т.п.) воспринималось по видимости как автономное. «Все художники, — свидетельствует Кабаков, — были персонами. И если бы кому-то из них сказали бы, что он разрабатывает какую-то уже известную идею, он бы оскорбился [...]. То есть каким-то странным, волшебным образом Целков стал Целковым, Рабин — Рабиным. Это и был главный пафос времени: никто не похож на другого, каждый уникален, никто не подражает другому».<sup>477</sup>

На примере творчества Олега Целкова в мире пассионарной привязанности к свободе через артистическую автономию сингулярностей Кабаков подмечает ее аутически-либидинозную характеристику: «За всеми его (Олега Целкова — И. Ж.) персонажами, сюжетами слышен странный голос: «Люби меня, люби, это Я иду!». Это есть голос индивидуальности...».<sup>478</sup> Своим собственным первым достижением в искусстве Кабаков также называет чувство частной собственности — «уверенное, ликующее чувство, что «мое!», не чье-то, а мое, [...], какая-то неразрывная нить [курсив мой. — И. Ж.] идет к этим рисуночкам из глубины меня, и такое чувство, что связь эта не прервется, а будет дальше и дальше разматываться, надо только без усталости вытягивать и вытягивать».<sup>479</sup> Более того, в диалогах с Гройсом Кабаков прямо формулирует: «Моя жизненная парадигма — это родиться под забором, а потом познакомиться с прекрасной принцессой, которая гуляет в саду и которая за то, что этот мальчик, скажем, перевернется три раза через голову, скажет: «Пустите этого мальчика в дом»».<sup>480</sup> Однако данная цитата не должна позволить нам забыть, что артистические советские сингулярности отнюдь не сведены к онтологии индивидуального и онтологии выбора: ведь если не быть поэтом, музыкантом или художником, возможно осуществить любой тип немиметической автономии как опыта становления другим и с другими. В частности, автостопа без цели («самый надежный путь — безоглядно броситься в омут

476 Там же, с. 494.

477 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 174-175.

478 Там же, с. 24

479 Там же, с. 20.

480 См. Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 39-40.



автостопа»)<sup>481</sup> — вопреки целевым, познавательным-оздоровительным ежегодным путешествиям на автомобиле с родителями.

Именно здесь мы можем вспомнить лакановскую реинтерпретацию фрейдовского примера *fort-da* Аленкой Зупанчич.<sup>482</sup> Лакан отказывается от простой трактовки, в которой катушка репрезентирует мать ребенка, а ребенок в жесте повторения осуществляет тип господства над материнским присутствием и ее (травматическим) отсутствием. Повторение у Лакана, в отличие от Фрейда, по мнению Зупанчич, не символизирует нужду, которая может требовать возвращения матери: ведь в бесконечном повторении трудно установить господство. Другими словами, по мнению Зупанчич, в игре-повторении оба термина (и *fort*, и *da*) одинаково значимы (а не только термин *da*), потому что они оба образуют отнюдь не травматический несвободный разрыв, трагическое расщепление и нехватку (например, матери). Этот пример расщепления Зупанчич называет разрывом, с которым ребенок играет, бесконечно перепрыгивая его по формуле туда-сюда, находясь то там, то тут. Механизм такого «перепрыгивания» состоит, по мнению Зупанчич, в том, что ребенок всего лишь повторно, вновь и вновь отсылает от себя нечто, что функционирует не как Другой/мать, но как отделяемая часть *его самого*. Точное название для этой ценной части в себе — *объект а*.<sup>483</sup> В результате, по мнению Зупанчич, в игре *fort-da* мы имеем дело со структурой повторения, а не структурой фантазма. Повторение отличается от структуры фантазма тем, что, как было сказано выше, не является генезисом субъекта. Более того, продолжает Зупанчич, именно потому, что здесь имеется субъект, возникает эффект дисфункции. В этом смысле повторение за счет формулы «я» = «я» и «я», или, другими словами, «я» = «я» + «объект а» (как метонимическая часть собственного «я») противостоит фантазму гегелевской диалектики, которая заполняет разрыв отношением «я» и Другого. Однако тогда и первоначально предположенное Кабаковым чувство частной собственности по формуле онтологии индивидуального «я» = «я» в позднесоветский период также не может состояться.

Не можем ли мы в таком случае назвать ежевечерние повторения дружеских посиделок советской интеллигенции на кухнях, производство нефункциональных, непродаваемых произведений

481 Сумерки «Сайгона», с. 492.

482 *Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy*, p. 168.

483 *Ibid.*, p. 169.

неофициального искусства, практики многолетнего и ежедневного повторения походов, например, в питерский «Сайгон» и т.д. актами свободы автономии по формуле «я = «я» и «я» в качестве революционного артистического повторения, доступного каждой творческой сингулярности? Философскую формулу субъективности Зупанчич «я» = «я» и «я» Иосиф Бродский сформулировал в поэме *Горбунов и Горчаков* в поэтической форме: «Нас было двое. То есть к алтарю... Она ушла. Задетый за живое, Теперь я вечно с кем-то говорю. Да, было двое. И осталось двое».

Акты свободы автономии, по замечанию Зупанчич, переворачивают и привычную гамлетовскую дихотомию быть или не быть.<sup>484</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, утверждает Зупанчич. В результате ставшую столь близкой «простому советскому человеку» предположительно экзистенциальную дихотомию быть или не быть (на примере трагических советских Гамлетов – Высоцкого, Смоктуновского и множества других) мы должны понимать не просто как, например, рефлексию о возможности какого-либо типа самодеструкции в условиях невыносимого советского террора (самодеструкция в любых ее вариантах по формуле быть или не быть, напомним, была обязательной формой свободы субъективности советского андеграунда, «актеров, играющих благородные роли», поскольку отсутствующая идентичность была высшим проявлением свободы автономии, предположительно неподчиненной государственному террору). По мнению Зупанчич, это безусловно свободное автономное действие, поскольку оно может не иметь результата, то есть не может быть удовлетворено, потеряв тем самым измерение свободной автономии как измерение невозможного. Колесание быть или не быть действительно означает свободное автономное повторение как повторение формы без всякого содержания – то есть процедуру *fort-da* без всякого отношения к Другому (например, к Гертруде). Гамлетовское быть или не быть в радикальной формулировке Зупанчич означает всего лишь формальное, повторяющееся и нецелое, то есть абсурдное движение: здесь я есть, а там – нет, туда – сюда. И т. д. и т. п.<sup>485</sup>

484 Ibid., p. 170.

485 Поэтому, по мнению Зупанчич, и «пьеса в пьесе» («Убийство Гонза-

Свободную автономию советской политической субъективности по формуле «здесь я есть, а там – нет» Кабаков описывает через особые техники коммуникации. Субъекты автономии из-за своей творческой «страсти», пассионарной привязанности к немиметическому избыточно-перформативному творчеству, превосходящему советский политический абсурд, всегда экстарктированы из мира интересубъективной коммуникации: они коммуницируют, если использовать и в данном случае определение Зупанчич, исключительно со своей избыточной пассионарной привязанностью, пребывающей в статусе быть или не быть в том смысле, в каком пребывает игрок *fort-da*: быть или не быть в состоянии туда-сюда, там-тут и т. п. Поэтому, по словам Зупанчич, они вброшены в специфический жанр «диалогического монолога», в котором автономные субъективности, находясь технически в «диалоге» с другими, фактически находятся в диалоге с собой – вернее, со своей пассионарной привязанностью. И действительно, по свидетельству Кабакова, «наши беседы, помню, носили характер кратких, или некратких, монологов, который каждый по очереди произносил. [...] то с трудом, но терпеливо, не вникая, выслушать монолог каждого, чтобы затем, желательно без помех, выступить самому».<sup>486</sup> Советская автономная субъективность никогда не презентирована в диалоге, в который она ангажирована. Более точно – она репрезентирована в нем только своей пассионарной привязанностью (то есть творчеством как избыточно-перформативным артистизмом повседневности), а не в качестве рутинного советского субъекта. В результате Кабаков описывает структуру двойного монолога в форме диалога, в котором автономные субъективности поддерживают свои собственные монологи друг через друга, когда каждого из них интересует своя собственная, если использовать лакановский язык, Вещь (пассионарная привязанность к творчеству). В то же время структура двойного монолога в форме диалога всегда есть комбинация двух несовместимых, различных и несравнимых реальностей, которая – тем не менее – функционирует как поддерживаемое и советскими официальными органами и даже ЦРУ (по утверждению Миглены Николчиной<sup>487</sup>), «невозможное»: а именно,

---

го», или «Мышеловка») в «Гамлете» представляет собой повторение в его чистейшем виде, т.е. сериализацию, когда одна пьеса повторяет другую.

486 Кабаков И. 60-70-е... Записки о неофициальной жизни в Москве, с. 324.

487 Николчина Миглена, «Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие

как артистическая сингулярность в качестве пересечения несовместимого, как «я» и «я», как динамизм множеств вне всяких жанровых определений.

Поэтому только на первый взгляд может показаться, что, признав понимание свободы (в том числе свободы абсурда) в культуре позднесоветского андеграунда, мы наконец-то обнаружим в позднесоветской субъективности, функционирующей по формуле «я» и «я», привычное трагическое расщепление субъекта – типа фрейдовского между «я» и «оно» или сталинского между «формой» и «содержанием» (последнее, как известно, могло стоить жизни). Тезоретический парадокс заключается в том, что в случае автономной позднесоветской политической субъективности мы обнаружим иную субъективную конструкцию: именно сущность определяется в ней как форма, но форма при этом способна *преобразовать материальный мир*. Другими словами, вместо привычного онтологического различия, делящего «сущность» и «форму» (или «я» и «оно» и т.п.), в структуре советской политической субъективности на месте предполагаемого различия мы обнаружим знак равенства. В случае «Сайгона», как и других пространств советской неофициальной культуры, данное равенство определяется, в частности, через уже упоминавшийся перцепт *кликухи*. Все выжившие «сайгонавты», например, чаще всего вспоминают Витю Колесо (Колесникова) – инвалида, маленького заикающегося «хромеца»,<sup>488</sup> профессионального нищего, ежедневно взимающего дань с каждого посетителя в размере от пяти до двадцати копеек («люди охотно подавали ему»). Сущность инвалида в коляске определяется исключительно как форма – кликухой Колесо. Что такое кликуха? Если оставаться в рамках традиционного лакановского психоанализа, то кликуху можно было бы определить как сингулярное взаимодействие между означающим и телом или в виде чистой нехватки, циркулирующей в символическом (содержания кликухи: в частности, умения/неумения «быть поэтом», «инвалидом», иметь «крутой прикид» и т. п. и т. д.) или в виде специфического вида наслаждения/избытка (артистическое творчество, артистический автостоп, артистическая «фарца» и т. п. и т.д.), когда и то, и другое репрезентированы на уровне символического порядка, как и предполагали представители позднесоветского андеграунда. «Кто-то пашет землю./ Косит впрок траву./ Я сему не внемлю./ Я другим

---

и случай *Aufhebung*», с. 205.

488 Сумерки «Сайгона», с. 510.

живу. /Кто-то на заводе /Делает жратву. /Или что-то вроде. /Я другим живу»;<sup>489</sup> под «другим» имеется в виду символический порядок. Более того, в таком случае легко было бы предположить, что другим символическим порядком, «недоступным большинству советских людей», по выражению Здравомысловой, может оказаться как раз материальное – одежда, книги, антиквариат, рынок знаний как рынок вещей и т.п. Однако мой тезис состоит в том, что пассивная привязанность к сингулярному объекту или сингулярной активности определялась в виде того, что Зупанчич, в дополнение к батлеровской интерпретации пассивной, нематериализованной привязанности, называет воплощением привязанности, фактически – материализацией привязанности.<sup>490</sup> Другими словами, парадокс автономной субъективности, «освободившейся» от миметической интерпелляции советским, состоит в том, что поиски свободы автономии на уровне символического неизбежно чреваты тем, что Зупанчич называет прибавочным воплощенным удовлетворением. Однако подчиняется ли механизм действия воплощения привязанности через получение прибавочного воплощенного удовлетворения механизму неравенства (как механизму «недоступности большинству советских людей»)?

С одной стороны, благодаря использованию понятия удовлетворения вместо понятий желания или даже влечения Зупанчич возвращает нас от Лакана к Фрейду, переводя знаменитый лакановский вопрос субъекта желания «я ли это?» во фрейдовский парадокс удовлетворения, не имеющий ничего общего с функционированием либидо по ту сторону принципа удовольствия, что Лакан позже обозначил как желание. Кабаков, например, подчеркивает, что его самой большой мукой с детства была мука рефлексии как мучительное колебание незнания (про «себя», свое «я»): «На протяжении всей своей жизни, – свидетельствует Кабаков, – я спрашивал себя: кто я?».<sup>491</sup> В этом символическом «незнании», в неспособности ответить на вопрос «кто я?» Кабаков, например, с одной стороны, работает со старыми досками, из которых сбивает ящики; с другой, по видимости экспериментируя с белым по формуле Ма-

---

489 См. *Савицкий Станислав*. Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы), с. 125.

490 См. *Zupančič Alenka*. The Odd One In: on Comedy, p. 132-134.

491 См. *Кабаков Илья, Гройс Борис*. Диалоги (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 51.

левича/Зупанчич «белое = белое и белое», покрывает прогнившие доски дорогой белой краской. В результате дорогая краска отрицает структуру артистической сингулярности по формуле «я» и «я» и воплощения привязанности в виде материального прибавочного удовлетворения как отказа от наслаждения собой и разделенности его с другими как потенциальной открытостью. Отказа от онтологии индивидуального не происходит, а *кликуха* как формула отсутствия принципа субъекта в этих художественных практиках Кабакова состояться не может. Дорогая краска функционирует здесь скорее как «одежда, книги, недоступные большинству советских людей», выражая поиски Кабаковым белого отнюдь не как анонимной кликухи, а как структуры «сияния» («Я другим живу»), то есть структуры «больше чем я» на лишенных сияния старых, «никчемных» досках («я»). Возможно, именно потому Кабакову всю жизнь приходится писать тексты дополнительно к изображению: чтобы «дописать» к неизвестному «я» структуру «больше, чем я». Дорогая белая краска на прогнивших досках, избыток вербального производства по отношению к «никчемному» визуальному, позже – инсталляции, запрещающие ситуацию не только интерпретации, но и разглядывания,<sup>492</sup> репрезентируют онтологию индивидуального как онтологию неравенства (материального или нет). «Когда они [другие, вернее, «другие голоса». – И. Ж.] говорят, – формулирует Гройсу Кабаков, – что у них молоко закипело, я точно знаю, что они не сохранятся, погибнут. Но когда я напишу на моих досках, что у них молоко закипело, то они сохранятся».<sup>493</sup> (Гройс при этом замечает: «Твое отношение к другим голосам [...] амбивалентно: в жизни ты их заставляешь замолчать, а в своем искусстве – сохраняешь».)<sup>494</sup>

С другой стороны, в творчестве как акте свободной автономии, по мнению Зупанчич, все-таки может происходить метафизический эксперимент Малевича, позволяющий понимать Единицу как конститутивно Двоицу, то есть как освобождающий артистический эффект, доступный каждому. Ведь в акте артистического повседневного творчества как получения материального прибавочного удовлетворения происходит, по мнению Зупанчич, бесконечное *становление отнюдь не субъектом, но объектом (артистической творческой автономии)*: «я» как субъект, производящий

492 См., в частности Рыклин Михаил. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора, с. 236.

493 См. Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 50.

494 См. там же.

объект, превращается из «субъекта» в произведенный «объект» по формуле «я», то есть «субъект» и есть этот произведенный мной «объект».<sup>495</sup> И этот механизм отнюдь не драматичен, а напротив, чреват неожиданным воплощением привязанности и дополнительным прибавочным удовлетворением. Как прозорливо заметил и сам Кабаков, обнаруживший на практике этот механизм прибавочного удовлетворения в серии «рисуночков» с душем, эту *нить* воплощения привязанности всего лишь «надо только без устали вытягивать и вытягивать». И Принцесса позовет мальчика из небытия в дом (бытия; то есть культуры/власти?..).

В результате структуру автономной идентичности Зупанчич определяет как структуру *парадоксальной автономии*, которую субъект подтверждает благодаря своему (рабскому) служению или определенному объекту<sup>496</sup> по формуле слепой веры субъекта в метонимический объект, который он производит (в процессе творчества становясь сам/сама этим артистическим объектом), или субъекту не по формуле «я больше чем я», а по формуле «я» = «я» и «я» (когда метонимическим объектом выступает не Другой, но часть собственного «я»). Более того, парадокс удовлетворения в структуре парадоксальной автономии субъективности, в отличие от структуры лакановского желания, состоит, по мнению Зупанчич, в том, что для достижения автономии субъекту не надо преодолевать запрет. Наоборот, мы без всякого преодоления запрета (а значит, без всякого действия, кроме действия повторения: общаться посредством использования друг друга по формуле «там-тут», ходить в «Сайгон» по формуле «туда – сюда» и т. д. и т. п.) получаем – на фоне предположительно трагической экзистенциальной лишенности позднесоветской субъективности (как лишенности идентичности, так и социальной лишенности) – постоянное дополнительное удовлетворение от воплощения, материализации привязанности, в терминах Зупанчич: артистическое жизнестроительство на уровне повседневности, разделяемое с множествами, когда совместимо несовместимое – речи, звуки, стеб, героизм, песни, танцы, перформирование по типу «тюрьма и сума» и т. д. и т. п., а разделение с другими происходит, как цитировалось выше, «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь,

---

495 Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 136.

496 Ibid., p. 84.

окультурные практики, гипноз и т.д.». Политичная позднесоветская субъективность, таким образом, и есть, можно сказать, квинтэссенция того факта, что мы неизбежно и навязчиво получаем воплощение привязанности – без всякого желания получить *это* и несмотря на антимеркантильный лозунг эпохи «Я другим живу»! Данный тезис Зупанчич формулирует еще более парадоксально: мы получаем то, *что не можем не получить* – даже если при этом *воображаем себя лишенными*.<sup>497</sup>

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

Открытый Зупанчич механизм неизбежного получения привязанности в виде «воплощенной» способен играть предупредительную роль для современных логик радикального протеста, которые в новых условиях имманентного политического ставят задачи «прогрессивной динамики общества», «тенденции к самоуправлению», «политическому действию снизу» в той «истории рабов, как истории тех, кто не обрел своего голоса либо брутально высказался в форме сопротивления, бунта, часто саморазрушительного», по

---

497 Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy, p. 132



словам Кирилла Медведева.<sup>498</sup> «Память об угнетении, лишениях, унижениях призывает идти вперед, к равенству и братству, к преодолению разделений и иерархий», – продолжает поэт, переводчик и лидер социалистического движения «Вперед». Ведь если даже лишенные по видимости элементарной социальной обеспеченности представители позднесоветского андеграунда, оказывается, не могли не получить воплощенную привязанность, то какой тип прибавочного «воплощения» может настигнуть тех, кто не боится сегодня получать лишь пассивную привязанность и борется за ее воплощение как удовлетворение и смысл одновременно?

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

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

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

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

---

498 «История господ и рабов». Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме // НГ-EX LIBRIS, 17 июня 2010, с. 2.

А баба,  
Базаря,  
Сочилась вперед  
И наваливалась  
Брюхом.  
Мне жарко. И жадно хотелось бежать,  
Я чувствовал стыд и усталость,  
а баба  
животным желаньем рожать  
по мне  
животом своим  
стлалась.  
Живот был похож и на чан, и на чайник, я слышал: там что-то  
спекалось, варилось...  
А мне наплевать,  
Что бы там ни зачато —  
зачем  
на меня навалилась?!»<sup>499</sup>

Пазухин намеренно использует гендерно окрашенный политический вызов, по видимости направленный против множеств (в частности, «беременной бабы» в троллейбусе — по аналогии со знаменитым Маяковского «мне нравится смотреть, как умирают дети» и множеством других поэтических вызывающих). В то же время молодежь советского андеграунда, признающая онтологию множеств даже в автономных актах артистического получения материально воплощенного удовлетворения и смысла одновременно, коллективно разделяет данное стихотворение вне традиционной дихотомии «мы-они». И действительно, обратим внимание на тот простой факт, что Пазухин, в отличие от позднесоветской номенклатурной молодежи, когда книжный рынок, антиквариат, одежда, книги, недоступные большинству, действительно являются маркерами принадлежности к элитистской культуре, находится *в одном троллейбусе* с беременной женщиной. Рынок вещей не равен рынку знаний, и троллейбус на самом деле является и для подростка-поэта, и для беременной женщины *общим* видом транспорта. Вряд ли апологеты онтологии индивидуализма, ставшие, по свидетельству Елены Здравомысловой, в новой России «социально успешно интегрированными» «научными сотрудниками, успешными журналистами, литературными редакторами, авто-

---

499 Сумерки «Сайгона», с. 167.

рами, кураторами выставок, владельцами галерей», «политиками муниципального масштаба и активистами общественных объединений» и т. п., сегодня захотели бы оказаться в одном окуждавском троллейбусе с нищим поэтом или «беременной бабой», разделив с ней свою воплощенную, материализованную в постсоветский период прекрасного капиталистического настоящего привязанность/ти. Тот факт, что Евгений Пазухин замечает не только собственное индивидуальное наслаждение сочиняющего стихи поэта, но другого, — вернее, именно «бабу», беременную женщину в троллейбусе, указывает как раз на политическую стратегию эгалитарной инскрипции — ведь именно игнорирование другого Батлер назвала когда-то самым жестоким типом насилия.

Данную главу я начала предположением об отказе от традиционного гендерного мейнстрима родоначальниц второй волны советского/постсоветского феминизма. Действительно, очередная фиксация фактов дискриминации сегодня политически ничего не дает, поскольку отнюдь не нарушает логику государственной модернизации в сторону легитимного социального неравенства. Трансформативным политическим может быть только парадоксальное политическое действие/высказывание. Поэтому парадоксальный стих Пазухина — как и парадоксальный советский радикальный религиозный феминизм — дают больше для политической трансформации обществ в сторону радикальной демократии, чем тот гендерный мейнстрим, от которого сегодня отказываются не только постсоветские теоретики.

Однако здесь я хотела бы повторить вопрос, который посмертно задал когда-то, как уже было сказано, Делёзу Бадью: почему перцепт солидарности неизбежно делится на привилегированное политическое действие (творчество, артистизм, поэзия, избыточный перформатив, умение *становиться другим*, выходить из одной-единственной социальной роли, осваивая множество других и т.п.) и непривилегированное (например, действие быть «бабой», которая потенциально умеет прежде всего одно — рожать: если вынесет испытание роддомом и т.п.)? И если сегодня Кирилл Медведев может говорить о себе, например, следующее: «Уже нет сверхимператива, заставляющего сводить всего себя к поэтической функции. Это важно, потому что сведение человека даже к такой захватывающей роли, как роль поэта, — это ограничение, человек замыкается внутри определенной профессиональной мифологии и системы координат. Я рад, если мне нечаянно удалось когда-то слегка изменить чье-то отношение к поэзии. Се-

годня хотелось бы изменить отношение людей к политике – этот вызов гораздо мощнее и интереснее...»,<sup>500</sup> то где сегодня в новых политиках *трансформативного протеста от поэзии к политике*, например, находится та прежняя «баба из троллейбуса»? Там, где находятся новые, неограниченные профессиональной мифологией артистические свободные субъективности, получающие смысл и наслаждение одновременно?

Или сегодня мы должны констатировать, что за прежнюю и сегодняшнюю бабу и действуют, и говорят другие: в миноритарных творческих практиках *становления другим* – в том числе и «бабами» (Верка Сердючка из провинциального вагона, «малярша из Назрани» философ, поэтесса, теоретик искусства и перформансистка Кети Чухров,<sup>501</sup> постсоветские университетские женщины как дискриминированные идентичности и т. д. и т. п.)?

Поэтому сегодня, как формулирует Дмитрий Виленский в отношении современных политик сопротивления, вновь надо сказать политическое «мы», но сказать по-другому,<sup>502</sup> как это сделали когда-то высланные из СССР легендарные советские феминистки – через политическое высказывание, не только не делящее смысл и бессмыслицу, жизнь и политику, но и не разделяющее привилегированное креативное артистическое действие от непривилегированного неартистического некреативного. Более того, нынешний феминистский исход второй волны советского/постсоветского феминизма также является, возможно, протестом против тех политик производства, когда борьба за свободу, равенство, жизнь, любовь и т. п. включены в отлаженный механизм производства глобализующих специфицированных и профессионализированных (гендерных, феминистских, ЛГБТК и т.п.) индивидуальностей и поиском новых – непривилегированных, неартистических, обыденных и даже бытовых – способов применения политических способностей по-новому.

---

500 «История господ и рабов». Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме, с. 2.

501 См. Чухров Кети. «Комьюнион» // Чухров Кети. Просто люди. М.: Альманах «Транслит» и Свободное марксистское издательство, 2010, с. 52 – 67.

502 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)

## ***Поэтическое, слишком поэтическое: о значении поэзии для политики, или разрушение бинарной оппозиции Запад-Восток в советские 60-е***

### **Поэтическое, слишком поэтическое: о значении поэзии для политики**

После *Призраков Маркса* Жак Деррида предполагал больше не обращаться к теме марксизма. Однако поздний Деррида вынужден был вновь думать о марксизме. Но думать иначе. Деррида сформулировал, что марксизм неизживаем. Неизживаем потому, что неизживаема *вера* в «справедливость» как «справедливость для всех»,<sup>503</sup> Отсюда его поздний профетизм и обращение к проблематике демократии. Хотя и здесь Деррида, как всегда, остается верен собственной избыточности как критике самоочевидностей, в том числе самоочевидности смысла, превосходящей порядок истины, распространяя избыточность деконструкции и на сферу политического – призывая деконструировать существующие политические порядки. Но как? И тут Деррида вводит понятие грядущего будущего (как демократии). Сущность данного концепта в трактовке Деррида состоит в том, что, с одной стороны, он оставляет в нем заимствованный из марксизма элемент утопии как избыточный для структуры политической субъективности и – более широко – для структуры демократического сообщества. С другой стороны, по-прежнему маркируя утопией и давнюю для него проблематику «го-

---

503 Концепт «справедливость для всех» добавляет в своей интерпретации теории грядущей демократии Джейсон Глинос – см. *Glynos Jason. 'The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology' // Journal of Political Ideologies* 6, no. 2 (2001), p. 198.

лоса», однако в концепте грядущей демократии трансформировав ее в «голоса исключенных из политики» (что достаточно модно сегодня для феминистских, постколониальных или ЛГБТК исследований), Деррида с помощью данного приема нарушает диалектику как форму мышления. Хотя бы потому, что понятие грядущей демократии у Деррида является апорией, а политика, следовательно, формой апоретической деятельности. Не для этого ли ему понадобилась фигура призрака как дополнительной подрывной фигуры к любому миру феноменального, обеспечивающей тем не менее его реальность?

Только на первый взгляд может показаться, что Деррида еще больше обостряет известный логический парадокс диалектического противоречия между декларированным в современном мире «демократическим политическим сообществом» (и действительно, а кто на уровне легитимной риторики современных наций-государств не оперирует сегодня понятием демократического сообщества, даже если это сообщество и имеет «отдельные недостатки»?) и сообществом, которое определяет себя как исключенное из этого общего «демократического сообщества» (женщины, сексуальные и национальные меньшинства и т.п.). Именно это исключенное сообщество как вторая противоположность общей структуры диалектического противоречия предлагает «новые» политические практики, новые «голоса» и «новые именования». Однако дерридаистский вектор направленности демократии как неизживаемой веры в «справедливость для всех» как в грядущую демократию, придающий ей конститутивно потенциальное, то есть воображаемое (со всеми ее «голосами») существование, дает нам возможность понимания демократического сообщества не как формы метафизики, но как аффекта сообщества. Аффект как логическая форма, если доверять Делёзу (использующему для формулировки данного тезиса и философию Ницше),<sup>504</sup> отнюдь не является формой метафизики и диалектического противоречия, но, напротив, эффективно направлен против диалектики как логической формы – формы отношения раба и господина и, в конечном итоге, отрицания отрицания политической субъективности. Вместо отрицания отрицания, или двойного отрицания Делёз настаивал на необходимости двойного утверждения, или утверждения утверждения и замену политической субъективности политиче-

---

504 См. Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Что такое философия. СПб.: Алетейя, 1998, глава «7. перцепт, аффект и концепт», с. 207-255.

ской сингулярностью.<sup>505</sup> Пожалуй, мы можем сказать, что Делёз и Деррида совпадают в критике кожевско-сартровской диалектики как формы метафизики. Только апория как аффект, считает Деррида, может сформировать демократическое сообщество. Принимая данный тезис, теоретик современных демократий Алетта Норвал уточняет, что аффект сообщества всегда оформлен в этом случае в структуру «обещания»<sup>506</sup> в двусмысленном, как всегда у Деррида, и одновременно жестком смысле: когда некое исключительно вообразимое будущее может интервироваться в настоящее и жестко вплоть до жестокости определять его.

Если в этом контексте рискнуть повторить тезис о том, что «светлое будущее коммунизма» полностью определяло аффект сообщества «простого советского человека», то сегодня, в эпоху нашей светлой капиталистической независимости, он может показаться не просто двусмысленной, но недопустимой и даже кощунственной иронией. Те из нас, кто застал «темные» советские времена, очевидно, будут свидетельствовать о верности уточнения Норвал – о невыносимых страданиях, вызванных насильственно навязываемыми обещанием/верой в «светлое будущее коммунизма» и о ежедневной, полной драматизма, а иногда и мелодраматизма борьбе против интервенций этого обещанного коммунистического насилия даже в поры и раны нашей интимности (парткомы занимались проблемами аборт, семейной сексуальности, неверности – чаще мужей и т. д. и т. п.). Тем не менее я рискну повторить данный тезис в отношении советских 60-х в противоположном смысле, дополнив его аллюзией на позднюю дерридаистскую тематизацию «голоса» – а именно, что аффект сообщества «простого советского человека» определялся апорией голоса, а голос функционировал в качестве поэтического голоса, принявшего на себя в советские 60-е функцию политического (официальная «стадионная поэзия», но и поэзия неофициальной культуры андеграунда как вид жизнетворчества в целом) и в качестве голоса советской оппозиционной диссидентской интеллигенции, репрезентирующего «молчаливое большинство».

Голос советской диссидентской интеллигенции, задачей которого было придать так называемому реальному социализму цело-

505 См. главы 10 – 12 в: *Делёз Жиль*. Нише и философия. М.: «Ad Marginem», 2003, с. 345 – 368.

506 *Norval Aletta J. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 282.

веческое лицо, поставив политический вопрос о голосе как вопрос о правах человека, не был, как известно, услышан множествами, а вопрос о правах «молчаливого большинства» не был, как известно, решен. Тем не менее в эти годы мы можем и должны говорить об аффекте демократического сообщества. Но этот аффект в советские 60-е политически эффективно был сформирован совсем иначе — с помощью языка поэзии. «Ах, площадь, как холодит, обжигает губы твой морозный микрофон, как сладко томит колени твой тревожный простор, твоя черная свобода, как шатко ногам на твоём помосте, слова окутаны облачком пара, микрофон запотеваает, и внизу ты, площадь, — тысячеголовая, ждущая, окутанная туманным дыханием, оно плывет над ночными головами сизой пленкой, чувствуется, что не все слова слышны, динамики резонируют, да и не нужны они, слова, — площади нужно Слово».<sup>507</sup>

## «Что остается от Освенцима»: мобилизация поэтического

Трансформационную, политическую роль поэзии в советском обществе пропагандировали русские формалисты, начиная с инициатив Осипа Брика, ОПОЯЗовских сборников и далее. Геббельсовское определение политики как искусства делать возможным то, что кажется невозможным, очень близко к политическому определению поэзии в трактовке русских формалистов. Однако здесь мне кажется наиболее уместным вспомнить прежде всего агамбеновское определение поэзии из его книги *Грядущее сообщество*.<sup>508</sup> Агамбен достаточно подробно рассматривает в этой работе концепт бездеятельности, который с аллюзией на концепт «неработающего сообщества» Жана-Люка Нанси понимает как деятельность. «Речь скорее идет о деятельности, которая состоит в том, чтобы привести к состоянию бездеятельности, покоя, в том, чтобы приостановить акт всех человеческих или божественных деяний...», — пишет Агамбен. И продолжает дальше уже конкретно в отношении поэзии, что именно поэзия и есть такая лингвистическая деятельность (ее делает «поэтический субъект», а не «инди-

---

507 Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский. М.: Вагриус, 2006, с. 241.

508 Агамбен Джорджо. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008, с. 117.



видуум», строго различает Агамбен), которая состоит в том, чтобы «сделать язык не-деятельным, приостановить его коммуникативные и информационные функции для того, чтобы открыть его для нового возможного использования».<sup>509</sup>

По степени референции к политическому агамбеновское определение поэзии фактически не отличается от формалистского (вдохновенного, как мы помним, практиками поэзии авангарда в его прежде всего русском варианте). Но в подходе Агамбена к феномену поэтического содержатся два представляющихся важными дополнения к теории поэтического русских формалистов. Первое связано с известным концептом «концентрационного лагеря», второе – с различием между концептами «поэтического субъекта» и «индивидуума» из вышеприведенного высказывания.

Итак, лагерь – это такой опыт, который является воплощенной катастрофой субъективности, «невозможности занять позицию субъекта».<sup>510</sup> Но именно тогда, когда, считает Агамбен, уже невозможно ни видеть, ни мыслить, человеку приходится «воображать». «Воображать» у Агамбена вполне соотносится с понятием Воображаемого у Лакана, позже – с воображаемым в политической теории Лаклау.<sup>511</sup> В обоих случаях воображаемое есть реальное, и именно в этом смысле реальное у Агамбена и есть синоним поэтического действия. Другими словами, по мнению Агамбена, слово и письмо возникают не как воплощение или следствие мысли, а в ее разрыве, приостановке – в горизонте возможности быть безнаказанно убитым, то есть возможности не быть (традиционно понимаемым субъектом). Но только поэтому речь вообще и поэзия в частности могут возникнуть. И действительно, в интерпретации советского лагерного опыта Александром Солженицыным в *Одном дне Ивана Денисовича* (1962) или *В круге первом* (1976) и Андреем Синявским (*Голос из хора*, 1976) ГУЛАГ был единственным местом в СССР, где советский субъект мог свободно осуществлять речевые акты, поскольку ему «нечего было терять». Здесь стоит, наверное, вспомнить о категории имманентного, применив ее к феномену поэтического. Имманентность поэзии определяется тем, что поэзия не исключена из события и не противопоставлена

---

509 Там же, с. 118.

510 *Agamben Giorgio*. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, p. 166 – 180.

511 См. Laclau: A Critical Reader, Ed. By Simon Critchley & Oliver Marchart. London&New York: Routledge, 2004, pp. 261, 337.

ему (в отличие от поп-тезиса Пушкина о соотношении события и письма на примере любви по формуле «Прошла любовь, явилась Муза,/ И прояснился темный ум...[...]. Тогда-то я начну писать/ Поэму песен в двадцать пять»). Мне кажется, что если понимать поэзию как такое воображаемое, которое является имманентным, то мы сможем понять тот аффект демократического сообщества в 60-е, который так эффективно был сформирован именно с помощью поэзии как политического – а именно, как надежды на политическую трансформацию советского тоталитарного режима.

Агамбеновское принципиальное различие между концептами «поэтического субъекта» и «индивидуума» ставит этих двух (по меньшей мере) субъектов лингвистической деятельности в ситуацию отношения, а не вне нее – как отношения с другим: независимо от содержания этого отношения, которое может быть различным. Например, попавший в агамбеновский лагерь «индивидуум» имеет шанс стать «поэтическим субъектом» и напротив, вышедший из лагеря «поэтический субъект» не всегда может сохранить накал поэтической страсти, превратившись в простого обывателя, то есть «индивидуума». Более того, в пределах лагеря эти два разных субъекта могут встретиться (например, на допросе и т. п.). Или совместиться в одном лице – например, при переводе «поэтического субъекта» на «блатную» должность. Главное, что так или иначе это структура отношения. Это может быть простое арифметическое отношение по формуле  $1 + 1$ . Это может быть отношение соревнования: кто больше преуспее в том, чтобы сделать язык не-деятельным, приостановить его коммуникативную и информационную функции – для того, чтобы открыть его для нового возможного использования: поэтического. Однако в любом случае наличие как минимум двух субъектов (двух арифметических или «двух в одном») лингвистической деятельности также, как мне кажется, указывает на столь важный эффект демократического сообщества как функционирование его в качестве сообщества, которое в свою очередь всегда функционирует в качестве аффекта сообщества – независимо от его количественных составляющих.

Напомним, что именно аффект как логическая форма функционирования сообщества способен преодолеть отрицание отрицания политической субъективности: и действительно, поздний Деррида, размышляющий о грядущей демократии, продуктивно использует те понятия, которые раньше подвергал деконструкции – и понятие метафизики, и понятие субъекта. Аффективность последнего состоит в его сущностной суицидальности, но данная характеристика

является для Деррида продуктивной демократической: только способная оспорить самое себя вплоть до самоустранения демократия и может быть аффектом демократии как аффектом сообщества, то есть политической субъективности. И действительно, с помощью аффекта поэтического в советские 60-е и была сформирована новая политическая субъективность как подлинное демократическое сообщество, в основе которого и лежала та функция утопического, которую к концу жизни не мог не признать Деррида. «Нас мало. Нас может быть четверо. .../ И все-таки нас большинство».

Во времена сталинского террора нахождение рядом с другим/и могло стоить жизни, было чревато обвинением в контрреволюционном заговоре. Что же тогда можно сказать о политическом эффекте «стадионной поэзии», собирающей стадионы и реально, и виртуально: ведь аффект поэтического объединял тогда реально все без исключения советские множества? Вся советская номенклатура обожала стихи Высоцкого («...популярней, чем Пеле, с беспечной челкой на челе, носил гитару на плече, как пару нимбов...»), а наоравший на Вознесенского в Кремле Хрушев («вы – ничто»<sup>512</sup>) через год передал Вознесенскому свои извинения. А кто из советской номенклатуры лично не посмотрел знаменитую *Юнону и Авось*? Во всяком случае понятно, что именно поэтический политический язык обеспечивал в те времена возможности для революционной трансформации/«нового использования» советского политического режима. «Я вышел из зала. В темноте за портьерой перед дверьми я почувствовал теплое плачущее существо, соленые щеки. Приходя в себя, я узнал официантку Тамару. Она хлестала в три ручья.

– Ты что, Тамарка?

– Плачу, Андрюша, от страха за тебя. Я боялась... – Она улыбалась сквозь слезы.

– Чего боялась?

Я думал, что она скажет по-бабы: «Я хотела, чтобы тебя простили, чтобы ты повинился, чтобы все обошлось, чтобы ты снова ходил к нам в ЦДЛ».

Она ответила: «Я боялась, что ты не выдержишь и покаешься. Спасибо, что выдержал, не покорился. Ну, теперь держись, Андрюша...».<sup>513</sup>

---

512 *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 87.

513 Там же, с. 118.

Прежде чем приступить к непосредственному анализу поэтических субъективностей, формирующих аффект демократического сообщества в советские 60-е, я хотела бы уточнить два предыдущих заявления. Первое направлено на то, чтобы прояснить концепт апории как необходимое условие функционирования демократического сообщества. Демократическая апоритичность как структура в теории Деррида, обычно ошибочно связываемая с неэффективностью (политического) действия, по мнению Норвал, напротив, настаивает на событии как действии – в сторону открытого будущего как *непредвиденного*.<sup>514</sup> Деконструктивистский антидетерминизм данной политической позиции, считает Норвал, не позволяет состояться той диалектике раба и господина, которая, будучи реализованной буквально в советском тоталитаризме, как раз и не позволяла – вплоть до 60-х – состояться тому, что Деррида назвал аффектом демократического сообщества, отрицающего данную диалектику. Конечно, говоря о сообществе, Деррида, в отличие от феминистских теоретиков, никогда не имел в виду принцип равенства как безразличия к различию, говоря словами Жака Рансьера.<sup>515</sup>

Второе заявление о формировании аффекта сообщества в настоящем исключительно за счет воображаемого непредвиденного грядущего будущего (в советском случае – капиталистического) подтверждает не только поздний тезис Деррида об утопии как конститутивной в структуре политической субъективности (на примере понятия «справедливости для всех»), но и старый тезис о бессознательном у Фрейда, конститутивном образе врага у Шмитта, Другого у Сартра, *объекта а* у Лакана и т.д. и т.п. И действительно, а кто из официальных советских поэтов-шестидесятников не писал о грядущем непредвиденном коммунизме? Или о грядущем Ленине (например, демократически едущем на велосипеде по Парижу<sup>516</sup>) – в противоположность искаженному «сталинистами»

---

514 Norval Aletta J. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition, p. 284.

515 См. Рансьер Жак, «Злоключения универсального», 2-я московская биеннале современного искусства, 17.11.2006 [http://2nd.moscowbiennale.ru/ru/ranciere\\_doklad1/](http://2nd.moscowbiennale.ru/ru/ranciere_doklad1/)

516 Таким хотел изобразить Ленина Михаил Швейцер в картине «Мичман Панин» (1960). Однако цензура воспротивилась замыслу режиссера – см. Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели». СПб.: Академический проект, 2007, с.290.

каноническому Ленину как статичному и потому надоевшему, не вдохновляющему множества вождю мирового пролетариата? Кто не находился в условиях интервенции со стороны этого одновременно двусмысленного и жесткого грядущего будущего, обещающего услышать голоса тех, кого игнорируют в настоящем, тех, кто не может быть услышан внутри сдерживающих ограничений советской анти-политической аргументации, отрицающей политическую субъективность? «Господин Вознесенский, вон из страны!», – кричал Вознесенскому в Кремле Хрущев. «Я русский поэт. Зачем мне уезжать?», – отвечал Вознесенский<sup>517</sup> и стал читать «Секвойя Ленина» («ему грезилось, – по словам Василия Аксенова, – что это древо (секвойя Ленина – И. Ж.) может когда-то уйти к неведомым мирам как космический корабль с посланием объединенных нашим учением землян»)<sup>518</sup>.

## Декламация как действие. Западные философские теории поэтического и советские поэтические практики 60-х

Что означал факт возникновения массовой стадионной поэзии 60-х в СССР («Ну почему ж тогда, заполнив Лужники, /Мы тянемся к стихам, как к травам от цинги?»<sup>519</sup>) на уровне метафизической возможности не быть, то есть на уровне советской лагерной, в терминах Агамбена, субъективности? Если вспомнить делёзовскую интерпретацию философии Ницше, то такое имманентное воображаемое нового советского поколения людей, с помощью которого негация/отрицание политической субъективности («вы – ничто») может служить способом ее утверждения (например, утверждения «я – поэт»<sup>520</sup>). То есть отрицание должно стать утверждением – посредством, в частности, агамбеновского языка поэзии. Поэзии потому, что, напомним, после классических времен Аристотеля или

517 См. *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 80 – 81.

518 *Аксенов Василий.* Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 125.

519 Цит. по там же, с. 10.

520 Цит. по *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 87: «Что я «пробормотал» в ответ на самодержавное «вы – ничто»? Я тупо повторял: «Я – поэт».

Буало она по определению не является рефлексивной дистанцией по отношению к жизни, но рефлексией самой жизни имманентным образом, когда поэзия больше не исключена из события и не противопоставлена ему. Поэзия в советские 60-е становится событием, которое имманентно тому, что оно революционизирует, субверсирует — в частности, «социалистический лагерь» (в пользу «лагеря капиталистического»). В результате новой конструкции феномена поэтического возникает способность поэтических практик не просто репрезентировать, миметизировать или замещать другие, но производить свой собственный объект — новый и в этом смысле утопический, не связанный с детерминистской закрепленностью во времени, несмотря на наличие временных маркировок: то есть советскую «стадионную» поэзию. «30 ноября 1962 года поэзия впервые в истории вышла на стадион Лужников». <sup>521</sup>

Поэтому поэзия в советские 60-е становится формой действия, акта, что соответствует общей теории западного искусства как действия со времен авангарда. Философия искусства как действия состоит не в миметическом производстве нюансов жизни (драматизации психического или, напротив, открытии несокрытого и т. д. и т. п.), но в жизнепроизводстве радикально нового — как на уровне объекта, так и на уровне жизни, в том числе стиля жизни. <sup>522</sup> В противоположность Хайдеггеру, в беседе с Андреем Вознесенским предположившим, что «поэзия ничего не производит, она показывает», Вознесенский постулирует противоположное: «правда (поэзии — И. Ж.) — в создании». <sup>523</sup> После обсуждения феномена поэзии с Сартром и Хайдеггером («Я — Рената, профессор истории во Фрайбурге. Я студенткой видела вас с Хайдеггером. Признаться, он нас тогда не очень-то интересовал. Мы бегали смотреть на вас...» <sup>524</sup>), Вознесенский радикально критикует то, что называет «экзистенциализмом поэзии». Он называет такую поэзию «лицом назад», или «экс-истинализмом» и призывает не поддаваться «его темным соблазнам». <sup>525</sup> Одним из ключевых здесь становится вопрос о событии. Кроме общей теории события (поэзии) как действия, направленного против «экс-истиалистского» понимания

521 Там же, с. 242.

522 Который на примере прозы Василия Аксенова назвали «новым сладостным стилем».

523 См. *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру*/Андрей Вознесенский, с. 337.

524 См. там же, с. 342

525 См. там же, с. 343

события поэзии как истины, Вознесенский выделяет две основных трактовки поэзии как действия. Во-первых, ее модус трансформации реального, когда именно поэзия выступает в качестве имманентного грядущего: «Поэзия может чувствовать не только эхо после события, но и эхо, предшествующее событию...». <sup>526</sup> И дальше, ссылаясь на Хлебникова: «У Хлебникова читаем: «Законы времени, обещание найти их было написано на березе (в селе Бурмакине Ярославской губернии) при известии о Цусиме. Блестящим успехом было предсказание, сделанное на несколько лет раньше, о крушении государства в 1917 году». <sup>527</sup> Главной мыслью здесь является отнюдь не мысль о том, что поэзия предшествует событию реального, существуя до него, но что она находится в самом сердце события, то есть и являясь, собственно, событием. Во-вторых, трактовку акта события поэзии как акта «творчества в смысле творения из ничего». «Отцы русского богонаправленного экзистенциализма Бердяев и Шестов видят смысл истины в творчестве: «... человек должен стать Богом, т.е. творить из ничего», — цитирует Льва Шестова Вознесенский, с помощью последнего критикуя хайдеггеровское понятие поэзии как пассивной, то есть рефлексивной и созерцательной истины. <sup>528</sup>

В результате можно сказать, что теория поэтического Андрея Вознесенского в вышеприведенных формулировках уточняет как на материале собственного поэтического эксперимента, так и поэтического эксперимента других представителей советской стадионной поэзии 60-х тот тип политической субъективности, которую Агамбен назвал «поэтическим субъектом» в отличие от «индивидуума». Напомним, что функция «поэтического субъекта», в терминах Агамбена, состоит в остановке коммуникативной и информационной функции языка для того, чтобы открыть его для нового возможного «использования». Но если Агамбен говорит о «поэтическом субъекте» как общефилософской катастрофе субъективности, общефилософской невозможности занять позицию субъекта как невозможности ни видеть, ни мыслить, когда остается одно — поэзия, то Андрей Вознесенский в теории события (поэзии) как действия уточняет эти общетеоретические концепты через историческое содержание феномена советской стадионной поэзии 60-х. То, что при этом Вознесенский отсылает к прошлому — к tradi-

---

526 См. там же, с. 337.

527 См. там же.

528 См. там же, с. 343.

ции, например, русского авангарда – отнюдь не противоречит пониманию события как действия в сторону открытого будущего как непредвиденного, поскольку апория демократического грядущего и состоит в том, что понятие демократического *обещания* сообщества всегда ведет не только вперед, но и назад, к «обещаниям» и «требованиям» традиции (то есть аффекту традиционного сообщества).<sup>529</sup> Особенности русского «мелометафоризма»<sup>530</sup> как в прошлом, то есть в русском поэтическом авангарде, так и в советские 60-е Вознесенский в беседах о поэзии с западными теоретиками поэтического Сартром и Хайдеггером называет две следующие: 1) производство радикально нового – как на уровне объекта, так и на уровне жизни (что близко современной теории искусства Алена Бадью, о чем я постараюсь упомянуть ниже) и 2) необходимость для человека стать Богом, то есть творить из ничего (ссылаясь, как было сказано выше, на Шестова).

Что такое этот радикально новый объект, каковым была признана советскими множествами в 60-е в СССР «стадионная поэзия», оказавшись признанной в качестве радикально нового объекта и на Западе, собирая стадионы и там. «В ту пору мир был озадачен духовным феноменом наших поэтических чтений, когда стадионы слушали по несколько часов одиночку-поэта. Оба философа совпадали в интересе к этому явлению»,<sup>531</sup> – свидетельствует Вознесенский, вновь вспоминая своих «экс-истиналистских» западных оппонентов-теоретиков Сартра и Хайдеггера, также искавших новые формы возможного использования языка. И тоже в политических целях – создания аффекта сообщества.

Политическое совпадение советских стадионных поэтов и классиков западной философии в этом поиске состояло в радикальном отрицании в поэтическом как политическом простого повторения или телеологии, но напротив, нахождение в активной нетелеологической позиции как точке предела существующего дискурса (философского или художественного), позиции внутренней невозможности и активном и непрекращающемся направлении в «другое будущее» как, повторяя определение Деррида, в

---

529 Norval Aletta J. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, p. 284.

530 Термин Андрея Вознесенского

531 *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский*, с. 332.



такое непредвиденное, основная функция которого – отрицание настоящего (с помощью радикально нового).

Одно из определений концепта радикально нового объекта в современной философии дает Аленка Зупанчич. Это объект, который не является больше объектом для субъекта.<sup>532</sup> В акте репрезентации репрезентируя только самого себя, новый объект не имеет больше ничего «по ту сторону» – в частности, критикуемой Вознесенским экзистенциалистской «истины»; действительно, напоминает Зупанчич, сегодня все мы знаем, что любой объект – например, трубка – никогда «не есть трубка» и т.п.<sup>533</sup> Однако негативность в этом контексте и есть то, что позволяет нам мыслить и действовать по-новому, утверждая (как раньше советовал вслед за Ницше Делёз, а сейчас – Бадью) радикально новое – в частности, противостоящую традиционной западной, ориентированной на понятия истины и субъекта, новую политическую субъективность (например, советскую поэтическую политическую сингулярность 60-х).

Почему советская стадионная поэзия («площади нужно Слово») – это новый, «свой собственный» объект (впрочем, как и сам коммунистический политический режим), воспринятый в качестве такового западными интеллектуалами и мировым сообществом в целом? Вознесенский, соглашаясь с мнением одного из западных экспертов, законспектировавшим его беседу с Хайдеггером, графом Подевилсом, президентом Баварской академии, цитирует: «Александр Блок, Мандельштам читали свои стихи вслух, подчеркивая ритм, прежде чем их напечатать. Именно к этой школе чувствует свою причастность и Вознесенский. Отвечая в Мюнхене на обвинение в «декламационности», якобы чуждой европейской традиции, Вознесенский указал на эту русскую традицию и на то, что его чтение является как бы воспроизведением, воссозданием стихотворения как творческого акта с максимальной внутренней концентрацией».<sup>534</sup> С помощью данной цитаты графа Подевилса Вознесенский формулирует главный тезис собственной теории поэтического действия: сознательное акцентирование концепта «декламационности» означает невозможность различия между событием и его провозглашением. Теория декламации, таким об-

---

532 *Zupančič Alenka*. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 158.

533 *Ibid.*, p. 159.

534 См. *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 335

разом, должна мобилизовать отрицание в форме концепта «ничто» как минимальное различие, другими словами, как отсутствие различия в форме хотя бы минимальной дистанции. Фактически, совершить ту поэтическую деятельность утверждения из «ничто», которая возникает в агамбеновском лагере в условиях остановки мысли как состояния небыть — традиционной консервативной субъективностью («индивидуумом»), становясь «поэтическим субъектом». Поэзия как декламация, как аффект действительно не дает возможности дистанции от уровня слов, становясь делёзовским словом-аффектом, не позволяя тем самым состояться диалектике как логической форме и, в конечном итоге, форме отрицания отрицания «поэтического субъекта». Именно поэтому декламация и предлагает нам невероятную освободительную политическую возможность, считает Вознесенский, вводя вместо атомарного субъекта традиционной западной метафизики новую категорию связи с другим/и как аффекта поэтического/политического сообщества новой советской политической субъективности как «поэтического субъекта» 60-х: «Разные времена и поколения ставили разные категории связи: «Поэт и Муза», «Поэт и царь», «Поэт и слово», «Поэт и родник», «Поэт и деньги», «Поэт и усадьба», «Поэт и одиночество». Впервые стала реальностью категория связи «Поэт и Площадь».<sup>535</sup> Убирая диалектику как форму, поэзия как утверждение в виде декламации убирает и либеральный тезис о множестве репрезентаций, но категорично ставит вопрос о кантовской дуальности, антиномичности как альтернативе гегелевской диалектике. Кантовская дуальность, антиномичность, как напоминает Зупанчич,<sup>536</sup> не является дихотомией двух дополнительно противоположных терминов, которые в пределе всегда представляют две стороны одного. Мы не можем использовать здесь даже традиционное философское понятие «двойственного»; а если использовать, то с оговоркой на Канта. Дуальность (традиционно по-русски обозначаемая категорией «двойственного») существует через разлом (разлом способности видеть, мыслить, быть субъектом, если повторить основную агамбеновскую характеристику «поэтического субъекта»), который, собственно, и обеспечивает структуру дуальности антиномий вместо структуры диалектики. Парадокс, однако, состоит в том, что декламационное слово-аффект не является диалектической формой тож-

---

535 Там же, с. 242

536 *Zupančič Alenka*. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 11.

дества, являясь формой различия, но не дерридаистского радикального различия, а минимального различия; поэтому и пишется этот концепт через дефис. Если продолжить следовать логике онтологической дуальности, актуализованной после Делёза Зупанчич, то для поэзии, понимаемой как декламация, нужны два утверждения, то есть утверждение должно быть утверждено.<sup>537</sup> Например, властью поэтического говорения от первого лица и, во-вторых, интонационно, то есть с помощью традиционного русского декламационного «мелометафоризма», по выражению Вознесенского.

В рамках теории двойного утверждения само утверждение должно быть объектом утверждения: только таким способом возможны такие поэтические утверждения, которые уже не имеют отношения, как формулирует Вознесенский в теории поэзии как действия (декламации), к связываемым с западной поэтической традицией категориями (абстрактной) истины или категориями субъекта («индивидуума»). Фактически, теория поэзии как действия в ее декламационном аспекте, настаивая на радикально новом как творчестве из ничего и отсутствии в этом смысле объекта поэзии (из-за его радикальной непредвиденности для традиционной структуры субъекта), открыто постулирует наличие структуры нонсенса в структуре смысла, безрассудности в структуре рассудка и т.п.. И действительно, как признает сам Вознесенский, «...да и не нужны они, слова, – площади нужно Слово». Василий Аксенов пишет о теории поэтического в советские 60-е в другой манере, однако суть понимания поэтического остается той же. Материалом для Аксенова является все та же знаменитая, незабываемая и сегодня сцена встречи Хрущева с советской интеллигенцией в Кремле и то содержание поэтического, которое на этой встрече формулирует Вознесенский в утверждении «я – поэт» в ответ на акт отрицания отрицания («вы – ничто»). «Как всегда при декламации стихов, он (Вознесенский под псевдонимом Антоша Андроетис. – И. Ж.) забывал вся и всех. Забывал и смысл стиха, весь отдаваясь *звучанию* (курсив мой. – И. Ж.) слов. [...] Он забыл и о зале, и о главном судье стиха. Двигал руками, входил в ритм, взносил или снижал голос, подчеркивал фонетическую близость рифм. Зал как-то странно притих, как будто попал под влияние этого заклinateля змей».<sup>538</sup>

---

537 Ibid., p. 136.

538 См. *Аксенов Василий*. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 125-126.

## Мажоритарное становление толпой поэзии, или «Я есть Бог»

Поэтическая декламационная практика утверждения утверждения («поэт») вместо отрицания отрицания («ничто») имеет уже упоминавшуюся выше определяющую особенность – говорение и действие от первого лица. Например, «Я – Гойя», «Гул затих./ Я вышел на подмостки...», «Забыл повеситься /Лечу Америку», «Сыт я по горло, до подбородка. /Даже от песен стал устать. / Лечь бы на дно, как подводная лодка...», «...Я поняла: я быть одна боюсь. /Друзья мои, прекрасен наш союз!». И вот здесь позволим себе вспомнить ту новую категорию связи с другим как аффекта поэтического/политического сообщества в советские 60-е, которую Вознесенский называет «реальностью категории связи «Поэт и Площадь». Только на первый взгляд кажется, что в этой новой аффективной/декламационной «реальности категории связи» имеют место две «категории» – 1) «Поэт» и 2) «Площадь». Однако аффективная декламация вместо диалектического противоречия, чреватого трансцендентным отрицанием (категорией «ничто»), учреждает, как было сказано выше, такую имманентность поэтического, которая определяется тем, что поэзия не исключена из события и не противопоставлена ему – в общей надежде аффекта поэтического/политического сообщества в советские 60-е на событие радикальной политической трансформации советского тоталитарного коммунистического режима. Имманентное как онтологическая структура характеризуется как раз тем, что теряет способность быть противоположной стороной какой-либо негативности, существуя, наоборот, исключительно в форме двойного утверждения как минимального различия между двумя утверждениями. Странно, что *экстенсивный* избыточный мимесис знаменитой Антигоны почему-то даже в феминистской теории трактуется как структура интерпелляции властью (полисом в лице Креонта). Ведь мимезис как структура, напоминает Иригарей, это никогда не одно «я», а «формула двух». Как и в любой другой миметической, главным в структуре *избыточного, то есть двойного утверждения перформативного мимезиса* Антигоны является отношение Антигона и Антигона, хотя не менее важными являются и другие типы отношений с другим/и – не вертикальные Антигона и Креонт, а горизонтальные: Антигона и Исмена, Антигона и Полиник,

Антигона и ее жених Гемон и т. п.<sup>539</sup> Даруя себя Полинику, Антигона тем самым дарует не только себя – себе, но и каждому жителю полиса, как и жителям за его пределами, так как вызывающий своей избыточностью политический акт дара совершается в виде экстенсивного мимесиса в пространстве публичного.

Отсюда вопрос: как логика поэтического как двойного утверждения имманентного действия (декламации) влияет на ту новую категорию связи, которую Вознесенский определил как ведущую для советских 60-х – то есть связь между «Поэтом и Площадью»? Ответ очевиден: «Поэт» в этой логике не может быть противоположен «Площади» по формуле связи между двумя категориями через союз «и», в аффекте события декламации находясь с «Площадью» в отношениях минимального различия. И действительно, писал же когда-то Маяковский, «Если б был я Вандомская колонна, Я б женился на *Place de la Concorde*». Как считает Вознесенский, «до сих пор поэтическое слово, хотя и называвшее себя вольным как ветер, в реальности было комнатным, кабинетным, находилось взаперти... [...] Впервые ныне поэтическое слово обрело Площадь».<sup>540</sup> Другими словами, «поэтический субъект» в логике минимального различия вместо диалектического противоречия есть тот или та, кто вместо чувства нехватки объекта (например, метонимической Площади у Вознесенского или конкретной Площади Согласия у Маяковского) сам или сама стремиться стать этим объектом. Например, жениться на объекте. И т. п. В результате мы можем вспомнить столь популярную сегодня логику события Алена Бадью, когда событие определяется как событие становления Единицы Двоицей. Андрей Вознесенский прямо воплотил эту логику события в одном из самых знаменитых своих стихотворений – «Я – Гойя», которое он также обсуждал с Хайдеггером.<sup>541</sup> В этой логике становления Единицы («Я») Двоицей («Я – Гойя», то есть «Я» – не один, нас, по крайней мере, двое: «Я» и Гойя) Вознесенский радикально отбрасывает даже кажущийся еще необходимым Маяковскому – для усиления поэтического аффекта действия декламации – метод копулярности, более того, женитьбы (женитьбы «Я» на Площади Согласия, *Place de la Concorde*) как метод соединения двух, поскольку такой метод все еще сохраняет союз «и» в

539 См. Иригарей Люс. Этика полового различия, с. 97.

540 Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 242.

541 См. там же, с. 335

новой «реальности категории связи». Но в советские 60-е Вознесенский видит эту новую реальность категории связи радикально иначе – как связь нового советского демократического сообщества, объединенного событием поэзии в терминах делёзовской логики становления *другим* или бадьюдианской логики становления Единицы Двоицей. В новой логике становления Единицы Двоицей как логике становления новой политической субъективности в условиях тоталитарного режима Вознесенский решительно отбрасывает радикальный для Делёза (знаменитое «и.. и.. и...»<sup>542</sup>), но консервативный для него, гениального советского поэта союз «и» в любом из вариантов его функционирования. Именно из этой новой логики советских 60-х вытекает такая радикальная логическая формулировка как «Я (есть – И. Ж.) Гойя». Если западный теоретик поэтического Хайдеггер утверждение «Я – Гойя», по словам Вознесенского, воспринял как выражение праязыка с двуконцовым «я», которые для него были греческими «началом» и «окончанием» («Как карандаш, заточенный с двух концов», запомнилось мне), – пишет Андрей Вознесенский – Наверное, красно-синий, а может, у них в Германии другие карандаши?»<sup>543</sup>), то советского поэта Вознесенского категорически не устраивает западный бинаризм (хайдеггеровского философского мышления о природе поэтического). Поэтому если мы вернемся к анализируемой Вознесенским новой советской реальности связи 60-х «Поэт и Площадь», мы должны будем в соответствии с логикой поэтического действия как декламации великого советского поэта Андрея Вознесенского переформулировать данное утверждение – «Поэт есть Площадь». Только так мы сможем выразить тот новый аффект сообщества как мажоритарного ассамбляжа, который был столь важен для советских поэтов 60-х и сформирован при их непосредственном и активном участии.

В логике минимального различия как логике поэтического действия декламации неслучаен термин Маяковского о «женитьбе». Здесь мы вновь можем обратиться к философии Бадью: ведь именно он предложил считать любовь прямым условием философского мышления против романтического тезиса о том, что лю-

542 См. определение ризоматической логики у Делёза и Гваттари, согласно которому «ризома соткана из конъюнкций «и... и... и...»». *Делёз Жиль, Гваттари Феликс*. Тысяча плато: капитализм и шизофрения Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010, с. 44.

543 См. *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру*/Андрей Вознесенский, с. 335

бовь – это переживание. Напротив, любовь у Бадью базируется на философской логике дизъюнкции.<sup>544</sup> Дизъюнктивный характер любви у Бадью означает, что только в любви возможна такая фигура, как имманентная Двоица (как бифуркация Единицы): ведь именно благодаря любви индивид невозможен как самодостаточный. На основе данного тезиса о любви в логике становления Единицы Двоицей Зупанчич в книге о Ницше *Самая короткая тень: философия двойственного у Ницше*<sup>545</sup> делает общефилософский вывод о том, что в логике минимального различия любая фигура утверждения всегда может быть только «фигурой двух»<sup>546</sup> и что само утверждение как логическую форму надо понимать как фигуру дуальности, Двоицы, пары, двойственного.

Если мы принимаем такую формулировку логики двойственного как минимального различия между любыми двумя (у Делёза вслед за Ницше это, например, пара Диониса и Ариадны вместо привычных пар Диониса и Апполона или Ариадны и Тезея), то это позволит нам лучше понять принцип поэтического советского поэта Вознесенского, направленный, как мы помним, против западного «экс-истинализма» с его созерцательностью и, более того, послушностью, покорностью абстрактной «истине». Дело в том, что логика двойственного позволяет и истину также понимать как структуру двойного утверждения (например, истина есть истина плюс ложь или истина есть ложь, однако содержание двойного утверждения может быть другим; главное – не содержание, «даже не слова», как говорил Вознесенский о нуждах «Площади», а сама логическая структура понимания истины как двойственной по формуле «меня – две»). Ведь только такое понимание истины и позволяет вслед за русскими теоретиками Бердяевым и Шестовым понимать ее как акт творчества в смысле творения из ничего, акт создания радикально нового, «непокорного» в том числе и существующим политическим режимам настоящего. Именно из-за этой социальной и творческой непокорности поэта так плакала,

---

544 См. Бадью Ален. Манифест философии, с.50-51.

545 Двойственного вплоть до антиномичности по формуле «меня – двое», так здесь не работает эффект стадии зеркала, а первое «я» никогда не узнает свое второе «я», считая его объектом. Возможно, именно поэтому здесь можно использовать буквальность термина – двойственность как дуальность по формуле «меня – двое», по выражению Зупанчич. – И.Ж.

546 См. Zupančič Alenka. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p. 144 или Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy, p. 73.

но которую так поддерживала, как мы помним, официантка Тамарка («спасибо, что выдержал, не покорился»). В пределе такая непокорность – действительно непокорность Бога. Воспринимая поэтическое как активное политическое действие, Вознесенский не просто разделяет, а буквально перформировал («60-е годы нашли себя в синтезе слова и сцены, поэта и актера»<sup>547</sup>) тезис Шестова «... человек должен стать Богом, т.е. творить из ничего», в пределе значащий «я есть Бог». Хорошо понимая, что поскольку впервые «русская поэзия вырвалась на площадь»,<sup>548</sup> Вознесенский, конечно, понимает и политическую ответственность необходимости совершать вновь и вновь тот активный и действенный, нужный Площади поэтический жест творения из ничего, который, кроме Бога, оказался под силу и «поэтическому субъекту» советских 60-х. Здесь и пролегает уже упоминаемое выше принципиальное различие в понимании поэтического между советским поэтом Вознесенским и западным теоретиком поэтического Хайдеггером, тщательно законспектированное графом Повелисом:

«Хайдеггер спрашивает о смысле слова «правда».

Я ответил, что правда – в создании.

ВОЗНЕСЕНСКИЙ: «Правда – это истина, но и справедливость, правильность, указание на то, как следует поступать и делать. Слово «истина» восходит к корню «есть». Тут имеется в виду действительность, бытие, сущее. Поэзия имеет дело с раскрытием (выделено мной – И. Ж.) истины».

ХАЙДЕГГЕР: «Поэзия ничего не воспроизводит, она показывает».<sup>549</sup>

Логика минимального различия по формуле становления Единицы Двоицей (в частности, «я есть Бог» или «Поэт есть Площадь» и т. п.), используемая в советские 60-е в практиках поэтического как политического, позволяет преодолеть тот логический парадокс диалектического противоречия между декларированным «демократическим сообществом» (например, сообществом гениальных советских поэтов 60-х; вспомним, например, «друзья мои, прекрасен наш союз!», но все ли могут собраться в маленьком кафе на площади Восстанья в полшестого, да еще и без приглашения?

---

547 См. *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру*/Андрей Вознесенский, с. 243.

548 См. там же, с. 242 – 243.

549 Там же, с. 337.



Или: «поднявший меч на наш союз /Достоин будет худшей кары» и т. п., но кто имеет доступ в этот «союз»? и сообществом, которое определяет себя как исключенное из этого «демократического» («Площадь», то есть советский народ, предположительно исключенный из «союза» гениальных поэтов). Потому что, оказывается, не только Поэту в действии поэтической декламации как действию трансформации коммунистического политического режима «захотелось набрать полные легкие и крикнуть»,<sup>550</sup> но и «площади нужно Слово». Как свидетельствует Вознесенский, «в те времена площадь была забита до отказа. Равнодушных не было. Позднее ее разливали до краев в чаши Лужников. Машины не могли проехать. Отчаясь сигналить, шоферы и седоки присоединялись к толпе, становились толпой поэзии (курсив мой. – И. Ж.).»<sup>551</sup>

## **В какой степени избыток может быть культивируем, или разрушение бинарной оппозиции Запад-Восток в советские 60-е**

Парадоксально, но в этой логике минимального различия («я есть толпа») как еще один пример аффекта нового советского демократического сообщества 60-х), в структуре поэтического «я» обязательно присутствует еще один обычно исключаемый феномен – женского, а именно, по наблюдению Вознесенского, «туманная «женственная рифма» с размытыми согласными. Так рифмовали Слуцкий, Межиров, Луконин, Ахмадулина...[...]. У Евтушенко это стало основой поэтической манеры».<sup>552</sup> Более того, Вознесенский утверждает, что данная традиция уходит корнями не к классовому советскому тоталитаризму, а к предположительно бесклассовой народной традиции, трепетно любимой, как известно, русской интеллигенцией – «к народным песням, в которых время и протяжные пространства полей стирают согласные, как плывущие цвета акварели «по-сырому», вне четких очертаний. Так, например: «шубу – шуму», «легендой – лелеемой», «женщина – жемчуга».<sup>553</sup> Почему в формуле советского поэтического 60-х как аффекта но-

---

550 См. там же, с 243.

551 Там же, с. 242.

552 Там же, с. 243.

553 См. там же.

вого политического сообщества столь важным оказалось наличие не только бесклассового в виде «становления толпой поэзии» (толпа, как известно, не знает классовых различий типа «Рабочий класс – большая сила! Он добывает нам углей. Когда отчизна попросила, Трудись для родины смелей»<sup>554</sup>), но и гендерного измерения в ипостаси «женственной рифмы» в новой аффективной «фигуре двух» как фигуре-формации новой (капиталистической) политической субъективности, утверждающей себя против советского аффекта ничто, сформулированного великим и ужасным лидером оттепели НиКитой-НиДельфом, как называл его известный иронист Василий Аксенов? Андрей Вознесенский, счастливо не изменяя собственной концепции поэтического как политического («...я не подыгрывал подлянке – /не преступал порог Таганки, / когда в ней не было Таганки. /Не корчу из себя гиганта, /но просто иначе не мог»<sup>555</sup>), дает четкий ответ и на этот вопрос. Гендерная структура «женственной рифмы» в советские 60-е стала политически актуальной потому, что новые поэты как новые политические субъективности, направленные в сторону грядущей демократии против тоталитарного коммунистического режима, «как бы почувствовали площадь, где многотысячное эхо размывает окончания строк».<sup>556</sup> Особую роль в этом процессе становления площади женской при помощи массового размывания окончания строк играют, как уточняет Вознесенский, такие повсеместно доступные в те времена и недорогие медиальные средства, как микрофоны и динамики: «Поэты 20-х годов, конечно, адресовались площади. Но лишь сейчас микрофоны и динамики дали возможность всей площади слышать Слово...».<sup>557</sup>

Процесс становления толпой поэзии, когда в логике минимального различия вместо диалектического противоречия, чреватого противоположностями как иерархиями (классовыми, гендерными и др.), нет разницы между предположительно включенными и предположительно исключенными (например, из «друзей прекрасного союза» поэзии), выразительно описывает Василий Аксенов в романе *Таинственная страсть* на примере общения поэтов Евгения Евтушенко (Ян Тушинский) и Булата Окуджавы (Кукуш

554 См. Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 98.

555 См. Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 135.

556 Там же, с. 243

557 Там же.

Октава) с не-поэтами, страстно любящими поэзию, на набережной в Коктебеле в те славные советские 60-е. «Странным образом казалось, что мало кто в Доме творчества собирается спать в этот поздний час. [...] Обрывки музыки, завывания турецких певцов, вдруг выходящее из зоны глушения вещания «Русской службы Би-би-си», наплывающий гул заглушек – все это создавало будоражащий фон ваноговской ночи, как будто эта звуковая мешанина была сродни мешанине красок. [...] Один поклонник, дылда если не баскетбольного, то уж наверняка волейбольного роста, протырившись к поэту, обратился к Яну с некоторой бесцеремонностью:

– А в Париже вам приходилось бывать, товарищ Тушинский?

В ответ он получил почти театральное «ха-ха». Ян обратился к другу:

– Ты слышишь, Кукуш, спрашивают, был ли я в Париже? Молодой человек, я был в этом городе, по крайней мере, одиннадцать раз. И в этот раз, возвращаясь из Океании, не пропустил Парижа. Значит, я был там двенадцать раз.

Девушка, которую оттолкнул не очень вежливый молодой человек, теперь оттолкнула того и пробралась чуть ли не вплотную.

– Ян Александрович, можно мне задать вам один очень важный для меня вопрос? – спросила она срывающимся голосом.

– Ну зачем же вы обращаетесь ко мне по отчеству, моя дорогая? – удивился Тушинский. – Ведь мы, должно быть, не так уж далеки друг от друга по возрасту». <sup>558</sup> И т. д. и т. п.

Советская поэзия декламации как действие по созданию аффекта сообщества в 60-х радикально убрала тот катастрофический барьер между капиталистическим Западом и коммунистическим Востоком, который не удастся убрать даже сейчас, когда и так называемая советская «культура 2», искренне стремясь к этому, давно уже также стала капиталистической. Андрей Вознесенский на равных общался не только с уже упомянутыми всемирно известными западными философами поэтического Сартром и Хайдеггером, но и многими политическими деятелями всего мира. «Где вышили свой пиджак? Очень элегантно, – начал беседу Президент (Рейган – И. Ж.). Я не мог патриотично соврать, – пишет Вознесенский, – как подобало бы советскому гражданину: «Мол, конечно, Москвошвей». – От Валентино, – честно признался я. – У меня есть такой же, в клетку, но поярче. – Сейчас уже поярче не носят,

---

558 См. *Аксенов Василий*. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 41-43.

господин Президент, – пошутил я». <sup>559</sup> Этот же барьер Запад-Восток всегда отважно и легко преодолевал и преодолевает до сих пор, как мы знаем, и Евгений Евтушенко (12 раз в Париже и т. д. и т. п.).

Огромную роль в этом уникальном преодолении интеллектуального бинаризма Запад-Восток сыграла «рок-опера» <sup>560</sup> *Юнона и Авось*, поставленная Марком Захаровым на стихи Андрея Вознесенского. Вознесенский показал пленку с записью спектакля Пьеру Кардену, и Карден пригласил труппу в свой театр «Экспас-Карден». «На спектакль, – пишет Вознесенский, – слеталась мировая элита. Ресторан «Максим» стал нашей столовой. [...] Влюбившись в Юнону, Пьер предложил поставить ее на берегу Средиземного моря, чтобы настоящий корабль приставал к берегу и при настоящей луне шли любовные сцены. «Весь элитный мир я приглашу на премьеру» И он бы сделал это. Таков взгляд поэта. Ведь на парижские спектакли, не понимая русского, прилетали самолетами из Милана, Лондона, Нью-Йорка». <sup>561</sup> И здесь мы вновь сталкиваемся с феноменом имманентности поэтического: ведь даже формула поэтического творения «Я есть Бог» как формула реактивации Бога в советской стадионной поэзии 60-х, перформированной и на Западе, отнюдь не является попыткой заменить собой Бога и навязать людям свою версию понимания «справедливости» (даже в форме «справедливости для всех») и не принадлежит к традиционно приписываемому божественному уровню трансцендентного, находясь всегда по эту, а отнюдь не по ту сторону реальности события. Если обычно категория божественного, напоминает Зупанчич, служит тому, чтобы трансформировать наши действия в «другой мир», <sup>562</sup> то успех *Юноны и Авось* на Западе в 60-е означает, что становление Богом – отнюдь не недостижимое для традиционного советского «индивидуума» западное трансцендентное, но достижимое для нового советского «поэтического субъекта» по эту сторону имманентное, более того, достижимое материально и

559 *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 191.

560 Точнее, мелодрама. Но искренне считающий себя продолжателем традиции русского авангарда, Андрей Вознесенский этого, конечно, не знал. Как мог не знать и того, что именно мелодрама – самый кассовый голливудский жанр.

561 *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 168-169.

562 См. *Zupančič Alenka*. The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two, p.38.

даже приносящее материальное удовольствие в виде смысла как материального измерения «высокого» процесса (поэтического) означивания. «Когда-то Карден пригласил меня встретить Новый год в его «Максиме».

– Но у меня нет смокинга, Пьер.

– У вас есть смокинг.

Вороное сияние одело мои плечи. Но где дома, в Москве, напялишь смокинг? Лишь однажды я надел его с джинсами на вечеринку. Через пару лет в Париже был прием в «Максиме» после премьеры «Юноны и Авось».

– Но я не захватил смокинг из Москвы, Пьер.

Второй смокинг повис на моей вешалке. На следующий год неумный Пьер повез оперу в Нью-Йорк. Опять прием, но уже в нью-йоркском «Максиме». И опять я без смокинга. Третий бесполезный смокинг теснит мой гардероб.

Но через пять лет нашлось применение. Американцы – снобы. Для получения своей премии «Камен уэлш» они требовали быть в смокингах. Их менеджер разговаривал со мной как с больным: «Вы видите, напротив есть магазинчик, там все наши лауреаты – и музыкант, и математик – берут напрокат смокинги. И вы можете, это недорого...». Я возмутился: «Мы в Москве ежедневно ужинаем. И непременно в смокингах». И патриотично извлек свой карденовский прикид». <sup>563</sup>

Более того, сила аффекта демократического сообщества в акте становления толпой поэзии (как на Востоке, так и на Западе) с помощью советских поэтов 60-х была столь велика, что «фигура двух» в формуле «Я есть Бог» в жесте тавтологического самоутверждения отнюдь не иерархична. Ведь, в отличие от фантазма, базированного на трансцендентной логике различия и необходимости редукции любой истории к истории субъекта, то есть к мифу и травмах его происхождения и т.п., тавтологическое повторение не знает ни фантазматического измерения трансцендентного, ни фантазматического измерения каузальности, а значит – категории субъекта как таковой, утверждая вместо логоцентристской категории субъекта бесконечность «фигуры двух» как основной логической фигуры минимального различия в любом акте утверждения аффекта имманентного поэтического сообщества.

---

563 Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 168.

Именно на примере особенностей функционирования поэтической политической субъективности в ситуации приостановки мысли как аффекта имманентного мы можем вернуться к тому понятию утопии, которое поздний Деррида вынужден был признать для структуры субъективности, понимая его как апорию аффекта демократического сообщества, или апоритическую демократию, направленную против традиционной диалектики раба и господина как отрицания отрицания политической (в нашем случае поэтической политической) субъективности. Поздний Деррида признает необходимость апоритической утопии как действенной, то есть как действия в сторону открытого будущего как непредвиденного. Эту действенную апоритическую утопию непредвиденного аффекта сообщества и воплощали для Запада советские поэты 60-х. «Очень завидую вам, – сказал Вознесенскому Генри Мур, фактически отказываясь от действенности скульптуры как вида художественной практики, которой занимался всю жизнь. – Поэзия – открытая связь людей...».<sup>564</sup>

После 1968 года (не Мая 68, а Августа 1968), когда Евтушенко написал известное «Танки идут по Праге, /Танки идут по праху. / Где вы, мои гиганты, /Прежние лейтенанты?», разрушение бинарной оппозиции Запад-Восток советской «стадионной поэзией» 60-х, в противовес ожиданиям, было только усилено. «Все думали, что телеграммы Тушинского пропадут втуне, а они оказались весьма востребованы. [...] С удивительной четкостью спецнаровые доставили поэта из Крыма на подмосковный аэропорт Липки, а оттуда на «Волге» к одному из адресатов его телеграмм. Этот адресат в больших чехословацких очках ждал его в своем кабинете. При входе поэта в сопровождении своих сотрудников он посмотрел на свои часы (тоже чехословацкие) и одобрительно кивнул. Поэту было предложено кресло и стакан чаю с лимоном. Адресат спросил, не желает ли поэт чего-нибудь покрепче. Поэт с удивившей его самого непринужденностью сказал, что коньячку бы не помешало. Адресат взял со стола листок бумаги и похвалили стихотворение «Танки идут по Праге». Очень интересные рифмы. Большая искренность. В другие времена, Ян Александрович, вас

---

564 Сам Вознесенский, думая о прошедших годах, о феномене советской поэзии, вспоминая, что ни разу не видел, чтобы книга хорошего поэта лежала на прилавках, формулирует: «Поэзия – национальная любовь нашей страны» – см. *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/ Андрей Вознесенский*, с. 429.

бы расстреляли за измену Родине. Но сейчас не те времена. Есть огромная разница между нашими временами и другими. Мы с товарищами посоветовались и решили направить вас в Соединенные Штаты Америки. Предлагаем вам там полную свободу. Выступайте где хотите и читайте что угодно».<sup>565</sup> Роберта Эра (Роберта Рождественского) срочно отправили в Австралию со стихами: «пусть увидят австралопитеки, что мы не «люди вчерашнего дня», пусть прислушаются к нашему поэту, выразителю поколения».<sup>566</sup> Андрей Вознесенский и так в этот момент был в Болгарии, где сочинил стихотворение про «янычаров»; только в *Нью-Йорк таймс* сразу же смогли догадаться, что «янычары» – это, конечно же, советские оккупанты в Чехословакии 1968 года.<sup>567</sup> Василия Аксенова отправили в Аргентину: «пролетел уже над ПНР и ГДР, лечу над ФРГ, приближаюсь к Пари-и-и, о Пари-и-и...».<sup>568</sup> Революционная транс-

---

565 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 357.

566 См. Там же, с 355.

567 См. Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 197:

«Пой, Георгий, прошлое болит.  
На иконах конская моча.  
В янычары отдали мальчика,  
Он вернется – Родину спалит.  
Мы с тобой, Георгий, держим стол.  
Но в глазах – столетия горят.  
Братия насилуют сестер.  
И никто не знает, кто чей брат.  
И никто не знает, кто чей сын,  
Материнский вырезав живот.  
Под какой из вражеских личин  
Раненая Родина зовет?  
Если я, положим, янычар,  
Не свои ль сжигаю алтари?  
Где чужие, можем различать,  
Но не понимаем, где свои...  
Вывранные груди волоча,  
Остолбеневая от любви,  
Мама, плюнешь в очи палача...  
Мама! У него глаза твои.

568 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 167.

формация коммунистической тоталитарной системы («социалистического лагеря») в капиталистический «лагерь» была победно продолжена. Субверсирующая советский «социалистический лагерь» официальная советская «стадионная» поэзия 60-х сделала эту трансформацию в единый мажоритарный капиталистический ассамбляж глобального производства лишь более действенной. Сэкономив время и деньги всем заинтересованным в такой политически эффективной социальной рекодификации политических режимов имманентного наслаждения в сторону непредвиденного, то есть грядущей демократии.



## ***«Формула двух», или рождение постсоветского литературного дискурса из духа соцреализма***

### **Мажоритарная антисоветская политическая мобилизация в литературе 60-х в СССР: «выбить из-под обуток в лапти ног мнимую подставку... и любоваться завитками темных волос на шее Анны Карениной»**

Если назвать писателя, который сыграл огромную роль в формировании новой антисоветской мажоритарной мобилизации советского политического поэтического 1960-х и далее, то это, безусловно, великий культиватор имманентного эстетического против трансцендентного этического Владимир Владимирович Набоков. Именно Набоков на уровне литературного дискурса поставил онтологический вопрос о том, насколько политические условия (в его случае русского аристократа, ставшего великим американским писателем-иммигрантом) позволяют успешно или нет практиковать мышление и политические практики, осуществляемые в рамках онтологии избытка эстетического. Набокову по видимости не помешали не только политические режимы западной демократии (категорично запрещающие тот дискурс, который, собственно, и принес Набокову мировую известность, – дискурс педофилии), но и те незападные тоталитарные политические режимы, в которых он обнаружил себя сперва в качестве невольного свидетеля – режим самодержавной России, а затем – в качестве пристрастного

аналитика советских политических режимов (советскую литературу Набоков, как известно, пристально изучал еще на уровне журнальных публикаций до появления в виде книг).

Примером экстраординарного дискурса избытка для Набокова является дискурс соцреализма, когда, по его словам, герои литературных произведений и не только «умирают насильственной смертью, при условии, что в конце торжествует идея Великого Государства».<sup>569</sup> С одной стороны, Набоков в лекции «Писатели, цензура и читатели в России» из *Лекций по русской литературе* определял советский литературный дискурс как репрессивный режим нехватки по критериям нехватки свободы, авторского воображения, счастья, сексуальности и т. д. и т. п. Например, если «в англосаксонском боевике, — по словам Набокова, — злодей обыкновенно бывает наказан, а сильный молчаливый герой завоевывает любовь слабой говорливой барышни, но в западных странах нет правительственного закона, запрещающего рассказы, которые не подчиняются этой нежной традиции, поэтому у нас всегда остается надежда, что преступный, но романтический герой будет разгуливать на воле, а добрый, но скучный малый в конце концов будет отвергнут своенравной героиней», — то, продолжает Набоков, — У советского писателя такой свободы нет».<sup>570</sup> С другой стороны, задолго до известного исследования Катарины Кларк *Советский роман: история как ритуал*<sup>571</sup> о значимости пустого означающего свободы для литературы соцреализма и современной теории конического философии Зупанчич. Набоков находит разнообразные измерения онтологии избытка именно в политической онтологии соцреализма, отмеченной такой избыточностью опыта переполнения (в том числе, сексуальностью), которая одновременно характеризуется — в пределе — и способностью к восстановлению советской политической субъективности после любой неудачи. Вот, например, цитаты из романов Антонова *Большое сердце* и *Энергия* Гладкова, приводимые Набоковым в *Лекциях по русской литературе*:

---

569 Набоков В. Лекции по русской литературе. СПб.: «Азбука-классика», 2010, с. 37.

570 Там же, с. 36 — 37.

571 Кларк Катерина. Советский роман: история как ритуал. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. Clark Katerina. The Soviet Novel: History and Ritual. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

«Ольга молчала.

— О, — сказал Владимир, — почему ты не можешь любить меня так же, как я люблю тебя?

— Я люблю мою Родину! — ответила она.

— Я тоже! — воскликнул он.

— Но есть что-то, что я люблю еще больше, — продолжала Ольга, высвобождаясь из его объятий.

— И это?.. — поинтересовался он.

Ольга взглянула на него ясными голубыми глазами и быстро ответила: «Партия».

Другая цитата взята Набоковым из романа Гладкова *Энергия*.

«Молодой рабочий Иван сжал дрель. Почувствовав прикосновение металла, он пришел в возбуждение, и острый холодок пробежал по его телу. Оглушающий рев отбросил от него Соню. Она положила руку ему на плечо и потрепала волосы за ухом...

Она глядела на него, и маленькая кепка с выбившимися кудряшками неудержимо притягивала его к ней. Казалось, обоих молодых людей ударило током в один и тот же момент. Он глубоко вздохнул и еще сильнее сжал инструмент».<sup>572</sup>

Кроме того, политическую онтологию соцреализма Набоков определяет как такой опыт имманентного *избытка материализма*, который безусловно принадлежит к онтологиям избытка. По мнению Набокова, главным законом литературы соцреализма действительно является закон Коммунистической партии: «Мы направляем ваши перья».<sup>573</sup> И хотя Набоков, с одной стороны, безусловно осуждает политическую зависимость литературы соцреализма не от авторского эстетического политического воображаемого, но от этического воображаемого официальной советской пропаганды, в то же время он не может не отметить, что, с другой стороны, «обтекаемое тело закона обладало чувствительными диалектическими щупальцами: ... оно сулило писателю то, что официальная пропаганда ... именует «бесконечным многотемьем», когда любое изменение в экономической и политической жизни должно повлечь за собой изменения в литературе. Однако парадокс «бесконечного многотемья» в литературе соцреализма, отмеченный Набоковым, и является стратегией онтологии избытка вместо онтологии не-

---

<sup>572</sup> Там же, с. 39.

<sup>573</sup> См. там же, с. 35.

хватки – а именно, материализмом избытка как опытом имманентности, воплощенном в виде избытка материализма: «сегодня на дом задали тему заводов, завтра – колхозов, потом – саботаж, потом – Красной армии и так далее». <sup>574</sup> Не отсюда ли столь искомая Набоковым онтология избытка как опыта неиссякаемой свободы материального «переполнения», которого порой лишены даже западные писатели? Ведь советский писатель, в отличие от западного, по словам Набокова, всегда безостановочно «мечется от образцовой больницы к образцовой шахте или дамбе, вечно дрожа от страха, что если он не будет достаточно расторопен, то может ненароком воздать хвалу герою или закону, упраздненному накануне». <sup>575</sup> Данная стратегия субъекта литературного творчества репрезентирует ни что иное, как стремление в терминах онтологии избытка сохранить позитивно утверждаемый материальный мир (больница, шахта, дамба и т. п.), в котором «дрожь от страха» возникает исключительно как дрожь возможного отставания от «бесконечного многотемья» вслед за любым изменением в экономической и политической жизни через практики установления таких политических условий онтологии (материального) избытка дрожи, при которых только и возникает *радость жизни*, недоступная для находящегося в ситуации экзистенциального выбора, чреватого нехваткой желания и трагического расщепления традиционного субъекта политической онтологии.

С вдовой Набокова *миссис Владимир Набоков* (при любой возможности Вера Набокова старалась не пользоваться собственным именем) смог встретиться самый молодой участник «Метрополя» Виктор Ерофеев, и именно под его редакцией появилось первое собрание сочинений Набокова в СССР (1990), с самим Набоковым – лишь Белла Ахмадулина. Андрей Вознесенский фиксирует влияние Набокова на Андрея Битова и позднего Катаева («Проза его магична – его школу прошли и поздний Катаев, и Битов, и многие другие»). <sup>576</sup> Вознесенский также хотел встретиться с Набоковым (замороженный набоковской прозой, но свои стихи оценивая значительно выше), однако композитор Н. В. Набоков, кузен Владимира Набокова, и его третья жена Патриция Блейк, «наркоманка русской культуры», по определению Вознесенского, отсоветовали

---

574 См. там же.

575 См. там же.

576 *Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 417.*

ему делать это: «Ну как вы поступите, Андрияша, если он при вас будет ругать Пастернака?». <sup>577</sup>

Хотя сами молодые антисоветские гении 1960-х гг. в СССР, собранные Валентином Катаевым в «Юности» (так называемая «молодежная проза») с целью возвращения в советскую литературу «авторского воображения и свободной воли», <sup>578</sup> то есть имманентного эстетического против трансцендентного этического чаще всего в качестве источника мажоритарной антисоветской политической мобилизации по критериям «нового сладостного стиля» называют священное имя «Хэма» (уникальная мачистская свобода авторского воображения и самовыражения, свободный стиль начинающего писателя в Париже, позже – свободный стиль военного корреспондента в Испании, свободный секс как свобода воли и т. д. и т. п.), тем не менее литературная стратегия Хемингуэя функционирует скорее в рамках дискурса трансцендентного этического. Не говоря об общих политических стратегиях бескомпромиссного осуждения по критерию абсолютного зла любых типов предательства любого типа миноритарных корпоративных этических отношений (любовных, антирасистских, антиэйджистских, антимилитаристских, связанных совместной охотой на животных или рыбалкой и т. п.) и репрезентации тех же самых миноритарных корпоративных отношений по критерию абсолютного добра (например, в так любимом в СССР рассказе «Старик и море»), вспомним бескомпромиссность этической солидарности Хемингуэя с лучшим другом-писателем Скоттом Фицджеральдом, отправившим последнего, пожаловавшегося на проблемы в сексуальной жизни с Зельдой, как известно, в Лувр сравнивать размеры своего мужского органа с античными. Культиватор избытка имманентного эстетического Владимир Набоков, напротив, в отличие от Хемингуэя, резко критиковал «всякий мучительный поиск истины», всякое трансцендентное «правдоискательство». <sup>579</sup> Позитивным для него оказывается скорее потенциальный дисбаланс не согласовывающихся между собой сил, которые образуют мир эстетического имманентного вне какой бы то ни было этической трансценденции.

Хотя даже советским школьникам были известны хрестоматийные примеры онтологии избытка материализма деталей в рус-

---

<sup>577</sup> Там же, с. 418.

<sup>578</sup> См. *Набоков В.* Лекции по русской литературе, с. 36.

<sup>579</sup> Там же, с. 222.

ской классической литературе даже и у «гражданственно мыслящих русских»,<sup>580</sup> — это и шинель Акакия Акакиевича у Гоголя, и шинель городничего в «Хамелеоне» у Чехова, и нос в «Носе» Гоголя, и дуб Болконского в «Войне и мире» и т. д. и т. п., — Набоков сурово осуждает стратегии «нравственной красоты, блага» русского литературного трансцендентального идеализма. «Так и хочется порой, — пишет он о Толстом — выбить из-под обутых в лапти ног мнимую подставку и запереть в каменном доме на необитаемом острове с бутылкой чернил и стопкой бумаги, подальше от всяких этических и педагогических «вопросов», на которые он отвлекается, вместо того, чтобы любоваться завитками темных волос на шее Анны Карениной».<sup>581</sup> Вместо того, чтобы, как это делает, по мнению Набокова, русский интеллигент в литературном дискурсе Чехова, у которого «страдания негров в чужой стране, китайского кули, уральского рабочего» вызывают «больше сердечных мук, чем неудачи соседа или несчастья жены»,<sup>582</sup> или Достоевский, который «если и описывает пейзаж, то это пейзаж идейный, нравственный. В его мире нет погоды...»,<sup>583</sup> Набоков призывает получать от дискурса литературы чувственное удовольствие — в частности, от избытка обаяния (материальных) деталей. «Позвольте мне дать вам один практический совет, — в терминах философской онтологии избытка имманентного против этического трансцендентного говорит Набоков американским студентам. — Литературу, настоящую литературу, не стоит глотать залпом, как снадобье, полезное для сердца или ума, этого «желудка» души. Литературу нужно принимать мелкими дозами, раздробив, раскрошив, размолов [на материальные детали, или *organs без тел* — И. Ж.], — тогда вы почувствуете ее сладостное благоухание в глубине ладоней; ее нужно разгрызать, с наслаждением перекатывая языком во рту, — тогда и только тогда вы оцените по достоинству ее редкостный аромат».<sup>584</sup> Примеры получения чувственного удовольствия от материализма деталей в философском проекте онтологии имманентного как избытка Набоков фиксирует даже в великом экзистенциальном рассказе Толстого «Смерть Ивана Ильича», послужившего, как известно, основным материалом для ввода концепта расщепленной

---

580 Там же, с. 104.

581 Там же, с. 222.

582 Там же, с. 357.

583 Там же, с. 176.

584 Там же, с. 177.

субъективности нехватки у философских классиков немецкого и французского экзистенциализма. В частности, материализм избытка вне всякой онтологии этического трансцендентного в «Смерти Ивана Ильича» воплощают, по мнению Набокова, черные траурные кружева вдовы Ивана Ильича Прасковьи Федоровны в сцене ее общения с его лучшим другом Петром Ивановичем. «Садясь на диван и проходя мимо стола (вообще вся гостиная была полна вещей и мебели), вдова зацепилась черным кружевом черной мантильи за резьбу стола. Петр Иванович поднялся, чтобы отцепить... Вдова сама стала отцеплять свое кружево, и Петр Иванович опять сел ... Но вдова не все отцепила, и Петр Иванович опять поднялся... Когда все это кончилось, она вынула чистый батистовый платок и стала плакать. [...]

– Курите, пожалуйста, – сказала она великодушным и вместе убитым голосом и занялась с Соколовым вопросом о цене места. [...]

– Я все сделаю сама, – сказала она Петру Ивановичу, отодвигая к одной стороне альбомы, лежавшие на столе; и, заметив, что пепел угрожал столу, не мешкая продвинула Петру Ивановичу пепельницу...». <sup>585</sup> Чувственное удовольствие от избытка материализма деталей в рамках онтологии избытка органов без тел Набокова предлагает испытывать от такого использованного, по его мнению, Толстым приема литературного дискурса, когда «неодушевленные предметы тоже включаются в повествование», становясь не символами того или иного героя, но «действующими лицами, существующими наравне с людьми». В «Смерти Ивана Ильича» таким действующим наравне с людьми лицом становится, по мнению Набокова, розовый, с расстроившимися пружинами низенький пуф в гостиной Прасковьи Федоровны. Например, Набоков обращает внимание на тот факт, что когда Петр Иванович хочет отцепить зацепившееся за резьбу стола черное кружево черной мантильи Прасковьи Федоровны, то «освобожденный под ним пуф стал волноваться и подталкивать его»; когда вдова сама стала отцеплять свое кружево и Петр Иванович сел, придавленный пуф перестал бунтовать; но когда вдова не все отцепила и Петр Иванович опять поднялся, то «опять пуф забунтовал и даже шелкнул». <sup>586</sup> Другими словами, в терминах онтологии материального избытка против этической трансценденции Набоков предлагает в литера-

585 Там же, с. 338 – 339.

586 См. там же.

турном дискурсе режим такого его функционирования, в котором множество линий подобия и *взаимозависимости людей и вещей* были бы признаны гораздо более широко, чем это принято сегодня, и в котором преследование радикального равенства между ними сливалось бы с влечением реконституировать и в современной политической онтологии равные отношения между так называемым «человеческим животным», животным и остальной природой, деревьями, насекомыми и т. п.

## **«Формула двух» в политической онтологии «русского»**

В новых философских онтологиях, вновь возвращающих в философский дискурс субъекта (после его смерти в политических условиях постмодернизма), структура субъективности, как уже было сказано, понимается как структуры Двоицы. Бадью вместо атомарного субъекта как классической философии, так и капиталистических политических режимов. Не случайно Славой Жижек предлагает в этом контексте дополнить название работы другого теоретика новой онтологии множеств Антонио Негри, написанной им после падения Берлинской стены и направленной против традиционного понятия массы (чреватого состоянием одиночества) внутри дискурса тотальной, абсолютной имманентности как «материалистической телеологии общего».<sup>587</sup> Вместо названия Негри («Гуд бай, мистер социализм») Жижек предлагает более радикальное – «Гуд бай, мистер социализм,.. и добро пожаловать, товарищ коммунизм!».<sup>588</sup> В любом случае тенденцией новых онтологий субъективности, использующих под тем или иным именем концепт Двоицы, является критика атомарного субъекта. Однако и направленный против онтологии нехватки философский проект литературного дискурса как онтологии избытка Владимира Набокова на уровне функционирования субъективности также является структурой Двоицы, или, говоря словами самого Набокова, структурой «пары» (например, Прасковья Федоровна и ее розовый пух и т. п.). Вспомним высказывание Набокова о структуре истины

---

587 *Negri Antonio. Time for Revolution. N.Y & L.: Continuum, 2003, p. 223.*

588 *Žižek Slavoj. First as Tragedy, then as Farce. London, New York: Verso, 2009, p. 96.*



как структуре нехватки в русской культуре. «Истина — одно из немногих русских слов, которое ни с чем не рифмуется. У него *нет пары* [курсив мой. — И. Ж.], в русском языке оно стоит одиноко, особняком от других слов, незбылемое, как скала, и лишь смутное сходство с корнем слова «стоять» — как всегда на грани фола пишет Набоков, — мерцает в густом блеске этой предвечной громады».<sup>589</sup> Набоковская формулировка «нет пары» фиксирует конститутивную нехватку онтологии русского литературного дискурса («правдоискательства»), примордиальным долгом которого является подчинение «бессмертной истине». Трюк русской «бессмертной истины», по мнению Набокова, состоит в том, что хотя, с одной стороны, она и не является «приятной собеседницей», однако, с другой, ее этическая составляющая позволяет ей функционировать в виде «озаряющего собой весь мир света правды».<sup>590</sup>

В то же время Набоков обращает специальное внимание на факт, что такой тип литературного дискурса фактически не предполагает отношения с другим как отношение формирования мажоритарного аффекта сообщества. Аффект сообщества как онтологию избытка субъективности вместо ее нехватки может создать только «блистательная иллюзия правды» (ведь основным критерием онтологии избытка в политической онтологии Набокова был противоположный «правде» критерий «легкой, красочной, блистательной *иллюзии правды* [курсив мой. — И. Ж.]»,<sup>591</sup> более того, — в виде аффекта ассамбляжа «пары». Именно поэтому сам литературный проект «Владимир Набоков» также функционировал не в качестве целибатного, но как проект пары — Владимира и Веры Набоковых. Разного рода свидетели жизни этой знаменитой пары поражаются степени их близости и любви. Онтология избытка политической субъективности Двоицы Набоковых выразилась, в частности, и в Веринем обозначении себя как *миссис Владимир Набоков*. В *Прочти мое желание* Джоан Копжек, вспоминая ответ комиссара Коломбо из известного сериала «Коломбо» на вопрос, как обозначить его жену в даримом ей автографе, «ну, напишите миссис Коломбо», видит за этим ответом отказ детектива-аналитика вступать в какие-либо отношения с подозреваемым-анализируемым и — поэтому — желание скрыть свои отношения с женщинами в целом.<sup>592</sup> Верино

---

589 Набоков В. Лекции по русской литературе, с. 223.

590 Там же, с. 222.

591 Там же.

592 *Copjec Joan. Read My Desire: Lacan, Against Historicists. Cambridge*

обозначение себя как миссис Владимир Набоков означает бесуловно противоположное – отказ от атомарной субъективности как структуры нехватки в пользу новых онтологий субъективности как политической мажоритарной в рамках онтологии множеств. Если бы горизонтальное функционирование пары Владимир/Вера и наоборот не было миноритарным ассамбляжем Двоицы, формирующим новые мажоритарные ассамбляжи нового литературного дискурса онтологии избытка эстетического (американских студентов, для которых Набоков неизменно оказывался самым популярным преподавателем и в Уэлсли, и в Гарварде, и в Корнелле, читателей-интеллектуалов по обе стороны земного шара, молодых антисоветских советских литературных гениев 60-х в СССР, на которых столь решительно повлиял набоковский проект имманентного избытка эстетического), вряд ли в лекции, посвященной Гоголю, Владимир Набоков написал бы в терминах онтологии множеств: «я буду очень рад ... – братьям моим, моим двойникам. Мой брат играет на губной гармошке. Моя сестра читает. Она моя тетя» и т. п.<sup>593</sup>

Политическая онтология Набокова населена множеством пар. «Это прелестная деталь в структуре романа, – пишет Набоков о романе «Анна Каренина» Толстого, – пары живут быстрее, чем одиночки».<sup>594</sup> Исходное время романа, замечает Набоков, – февраль 1872 года. Разрыв отношений в гипотетической паре Вронский–Кити происходит в марте 1872 года, тогда же происходит разрыв и в гипотетической паре Кити–Левин: Кити заболевает, в апреле родители увозят ее на немецкий курорт Соден. Тем временем с 5-й по 11-ю главу второй части романа Вронский «настойчиво домогается», по выражению Набокова, Анны, а к 11-й главе, после целого года «домогательств», становится ее любовником. Происходит это в октябре 1872 года. Но для одиноких Левина и Кити в это время стоит все еще весна 1872 года: они отстают во времени на несколько месяцев. Другой рывок вперед происходит с 18-й по 29-ю главы, пишет Набоков, в которых изображен знаменитый эпизод скачек, завершившийся признанием Анны в измене (август 1873 года); у Кити и Левина в это время все еще весна 1872 года. В третьей части романа, состоящей из 33 глав, только в 12-й главе Левин, наконец, видит в карете Кити, возвращающуюся из Гер-

---

МА: MIT Press, 1993, p. 179.

593 Набоков В. Лекции по русской литературе, с. 111.

594 Там же, с. 290.

мании (и это по-прежнему лето 1872 года), в то время как Анна в середине зимы 1873 уже ждет ребенка от Вронского. Только в четвертой части книги в ее середине все семь судеб (три пары и один лишний) опять поставлены, замечает Набоков, в один временной ряд: январь 1874. Анна чуть не умирает от родов в Петербурге, происходит временное примирение Вронского и Каренина, Вронский пытается покончить жизнь самоубийством, в марте 1874 Анна и Вронский уезжают в Италию. Но в марте 1874 года у Кити по-прежнему продолжается 1873 год. «Это напоминает гонки, — заключает Набоков. — Женитьба Левина в первых шести главах происходит ранней весной 1874 года, и когда мы снова встречаем Левиных сначала в деревне, а затем у постели умирающего брата (главы 14 – 20), уже наступил май 1874 года. Но Вронский и Анна (втиснутые между этими двумя цепочками глав) опередили их на два месяца и наслаждаются июльским теплом в Риме».<sup>595</sup> И т. д. и т. п.: «повторим, что пары движутся быстрее, чем одиночки», считает Набоков.

Кроме того, философ онтологии избытка Набоков исследует и другие разновидности любовных пар по критерию избытка субъективности, превышающей атомарную: это Акакий Акакиевич и его шинель, Чичиков и его дорожная шкатулка, Шпонька и колокольня, госпожа Коробочка, которая и есть шкатулка, Манилов и его горки золы на подоконнике, три плюс один братья Карамазовы, Бесы, Раскольников и его старуха-процентщица, Россия и ее птица-тройка, Иван Ильич и его гардина (на которой он, «как на штурме, потерял жизнь»). Более того, концепт пары как концепт онтологии избытка субъективности Набоков фиксирует не только как аффект сообщества двух, одна часть которого нередко является неодушевленной, но и внутри одной субъективности — как структуры перформативного тождества «я» и «я». «Мне нравится одна история, — пишет Набоков о Толстом. — Однажды под старость, ненастным днем, уже давным-давно перестав сочинять, он взял какую-то книгу, раскрыл ее наугад, заинтересовался, увлекся и, взглянув на обложку, с удивлением прочел: «Анна Каренина» Льва Толстого».<sup>596</sup> Толстой не узнает написанного собой; многих героев русской литературы муки радости или несчастья, сомнения или превосходства буквально раздирают надвое; все они, за редким исключением, по мнению Набокова, в терминах онтологии избытка

---

595 См. там же, с. 290 – 293.

596 Там же, с. 222.

мажоритарной субъективности активно взаимодействуют сами с собой по формуле перформативного тождества. «Я сама или другая?», – спрашивает, например, себя Анна Каренина, возвращаясь тем поездом из Москвы в Петербург, когда на зимнем ночном перроне обнаружит ехавшего за ней тем же поездом Вронского («Зачем я еду? ... Вы знаете, я еду для того, чтобы быть там, где вы, сказал он, я не могу иначе»).<sup>597</sup> «Для нас важен сам факт борьбы между двумя «я» в одном человеке», – пишет Набоков по поводу рассказа Толстого «Смерть Ивана Ильича».<sup>598</sup> Раскольников, по мнению Набокова, с одной стороны, прекрасный молодой человек, преданный семье, добрый, великодушный, способный с самопожертвованию, высоким идеалам, усердный, с другой – слишком гордый, убивающий не просто ради благой цели (помощь семье или собственное образование, которое позволит ему облагодетельствовать человечество), но ради создания суверенного закона, выдерживающего всю тяжесть моральной ответственности;<sup>599</sup> герой «Записок из подполья», с одной стороны, заявляет, что «я был злой чиновник», с другой – утверждает, что «я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым».<sup>600</sup> И т. д. и т. п. Причем в этих «двух я» под именем одного «я» одно из них не только не отвечает за действия второго, но и не признает их за свои собственные. В частности, в романе Достоевского *Идиот* Аглая, по словам Набокова, «сама не знает, чего именно она хочет»; князь Мышкин, проводивший юность в лечебнице для душевнобольных в Швейцарии (куда он возвращается лечиться и в конце романа), с одной стороны, по словам Набокова, является «до некоторой степени» матерью Аглаи (понимая ее даже лучше, чем сама мать), с другой, – собираясь жениться на Аглае, решает «спасать» Настасью Филипповну женитьбой одновременно и на ней. Онтология избытка русской мажоритарной субъективности приводит в конце концов к тому, что Рогожин, «самый нормальный из троих, – по определению Набокова, – не выдерживает и убивает Настасью Филипповну».<sup>601</sup>

---

597 См. там же, с. 243 – 245.

598 См. там же, с. 333.

599 См. там же, с. 194.

600 См. там же, с. 188.

601 См. там же, с. 203 – 205.

На первый взгляд может показаться, что Набоков осуждает онтологию избытка субъективности в виде перформативного тождества «я» и «я». «Едва ли мы можем считать, — пишет Набоков, — поведение буйнопомешанного или больного, которого только что выпустили из сумасшедшего дома и вот-вот заберут обратно, нормальным человеческим». <sup>602</sup> Дотошный в политической стратегии «обаяния деталей» Набоков представляет подробный перечень болезней, когда субъект избытка функционирует по формуле «я» и «я». Это 1) эпилепсия, 2) старческий маразм, 3) истерия и 4) психопатия. <sup>603</sup> Однако, с другой стороны, «формула двух» в онтологии избытка субъективности является для философского проекта «Владимир Набоков» базовой структурой и для так называемой «нормальной», западной либеральной субъективности. «Когда вас спрашивают: «Как поживаете?» — ответ: «Прекрасно» может прозвучать унылым штампом, но, начини вы распространяться о своем здоровье, вы рискуете прослыть педантом и занудой», — предупреждает Набоков. <sup>604</sup> Другими словами, задолго до Жижека или Зупанчич Набоков понимает структуру субъективности как «формулу двух» не только как состояние русского «буйнопомешательства», но и как состояние субъекта на уровне любого политического режима: ведь одно «я» либерально-демократической субъективности на вопрос «Как поживаете?» неизменно отвечает неправду — «Прекрасно», в то время как его второе «я» может не только чувствовать радикальные состояния душевных или физических перверсий силы трансгрессии, но и непозволительное и даже наказуемое (за неполиткорректность) желание рассказать правду, которая, как мы помним, не всегда, по выражению Набокова, является «приятной собеседницей». <sup>605</sup>

Итак, с одной стороны, в онтологии избытка субъективности в русской политической онтологии «я» не признает действия за свои собственные. С другой стороны, Набоков фиксирует и другую сторону процесса, когда в терминах онтологии избытка структура «я» и «я» неизбежно составляет структуру «пары» — независимо от того, работает этот механизм внутри одной субъективности или между двумя различными: ведь в любом случае ведущей является логика радикального различия как минимального различия.

---

602 Там же, с. 177.

603 См. там же, с. 178 — 180.

604 Там же, с. 426.

605 Тот же эффект удвоенного «я» в этикете обыденного приветствия обнаруживает и Аленка Зупанчич: *Зупанчич Аленка. «Эрос и комедия», с. 6.*

Для определения механизма «формулы двух» как формулы субъективности Набоков вновь обращается к анализу столь популярного и в советское время роману Толстого *Анна Каренина* (Александр Зархи с целью получения «Золотой пальмы» снял к фестивалю в Каннах 1968-го года фильм «Анна Каренина» с той же актрисой в главной роли (Татьяной Самойловой), участие которой ровно десять лет назад принесло победу фильму Григория Калатозова «Летят журавли»; не попавший из-за Мая 1968 года, отменившего буржуазный фестиваль в Каннах, фильм широко транслировался по советскому ТВ). «Поскольку в книге, — пишет Набоков, — семь главных героев и действие основано на их парном соединении, а число 7 — нечетное, один человек естественно выпадает из игры и остается без пары». <sup>606</sup> Если мы поймем эту игру в нечет, или кто, по мнению Набокова, является в романе человеком без пары, мы сможем понять основной закон функционирования субъективности в русской политической онтологии.

На первый взгляд кажется, что таким лишним человеком оказывается брошенный муж Каренин на фоне пар Анна — Вронский, Кити — Левин, Долли — Облонский. И действительно, хотя в теории «двух я» Набокова одно «я», как и в других формулах двоицы может не только не отвечать за действия второго, но и не признавать их за свои собственные, тем не менее взаимодействие между ними неизменно подчиняется логике минимального различия. Набоков приводит пример размолвки с женой Левина, самого автобиографического, по его мнению, героя Толстого. «Он испытывал в первую минуту чувство, подобное тому, какое испытывает человек, когда, получив вдруг сильный удар сзади, с досадой и желанием мести оборачивается, чтобы найти виновного, и убеждается, что это он сам нечаянно ударил себя, что сердиться не на кого и надо перенести и утишить боль». <sup>607</sup> Другими словами, хотя Кити по видимости является радикально другим для Левина (потому что «мое» второе «я», репрезентированное в качестве материального объекта, на уровне онтического отличается иногда до полной неузнаваемости), на уровне онтологического второе «я» Левина (Кити) функционирует по схеме минимального различия с первым «я» (Левиним) по формуле «двух я»: «сделать ей больно было еще хуже. Как человек, в полусне томящийся болью, он хотел оторвать, отбросить от себя больное место и, опомнившись,

606 Набоков В. Лекции по русской литературе, с. 293.

607 Там же, с. 301.

чувствовал, что больное место – он сам».<sup>608</sup> А я ведь не могу не любить себя... И точно так же, как повторяет предположения Андрея Белого Владимир Набоков, и шкатулка Чичикова была его женой, шинель Акакия Акакиевича – его любовницей, а колокольня Шпоньки – его тещей.<sup>609</sup> радикальное материальное различие и в этих парах одновременно является минимальным.

Кто, по мнению Набокова, в романе Толстого нарушает формулу «двух я» как логику минимального различия, оказываясь вне онтологии Двоицы? Лишним атомарным субъектом оказывается, по мнению Набокова, отнюдь не обманутый брошенный Каренин, но сама главная героиня романа – Анна Каренина. «Анна не закончит этой гонки», – фиксирует Набоков.<sup>610</sup> Пару, по мнению Набокова, составляют скорее ее муж и любовник, то есть Каренин и Вронский – в своем хотя и базированном на радикально различных основаниях, однако максимально общем (в соответствии с логикой минимального различия) желании самопожертвования ради умирающей от родов Анны. В то время как сама Анна, решаясь на жест самоубийства, радикально отказывается от всякой возможности онтологии пары, когда «я» соотносится с другим/и «я». Гений Анны с ее черными завитками отказывается быть соотнесенным с кем бы то ни было. «Туда, на самую середину, и я накажу его, – напоминает нам Набоков эгоистическое, аутичное и жестокое желание Анны в отношении Вронского.<sup>611</sup> В этом контексте Набоков, последовательно отстаивающий принципы избытка мажоритарной субъективности вместо апологии ее нехватки в классической русской литературе, безусловно осуждает доходящий до радикального аутизма атомарный индивидуализм Анны, действительно не желающей сформировать аффект сообщества, аффект пары и поэтому ставшей лишней в той «формуле двух», которая направлена против атомарной буржуазной субъективности в философии Набокова. «Если я не ошибаюсь, – пишет Набоков, – в главе о последнем путешествии героини в ее памяти ни разу не всплывает попытка Вронского покончить с собой. Не странно ли это? Анна должна была вспомнить о ней, задумав свой роковой план».<sup>612</sup>

---

608 Там же.

609 См. там же, с. 63.

610 там же, с. 296.

611 См. там же, с. 280.

612 Там же, с. 264.

Нарушившая логику минимального различия Анна репрезентирует классическую онтологию трагической любви как традиционную диалектику желания, которое никогда не может быть удовлетворено, навсегда оставаясь указанием на онтологию нехватки в любовном дискурсе. Набоков в комментарии № 59 к роману Толстого *Анна Каренина*, с одной стороны, напоминает толстовское, давно ставшее трюизмом замечание о двух видах любви (земную, чувственную и небесную, освобожденную от чувственности) в платоновском «Пире», с помощью которого Толстой пытается определить неудачу чувственной любовной пары Анна – Вронский, противопоставляя ей счастливую, духовную любовную пару Кити – Левин. С другой стороны, в том же комментарии сам Набоков напоминает, что в «Пире» Платона речь идет и о других видах любви – например, любви к красоте («Сократ говорит о любви, выражающей стремление к красоте...»).<sup>613</sup> Что значит любовь как избыток, противоположный трагической любви в терминах диалектики желания (набоковской «Весне в Фиальте», например)? Зупанчич считает, что трагическая любовь базируется на механизме несовпадения (любовного) требования к Другому и (любовного) ответа на требование, поскольку ответ всегда предстает в форме больше или меньше, чем ожидает субъект требования.<sup>614</sup> В результате диалектика желания функционирует как трагическая любовь, оперируя понятием боли: желание в ней является конститутивной нехваткой удовольствия. Эта онтология нехватки не позволяет Анне Карениной быть субъектом избытка, преодолев атомарность опыта любовной политической субъективности как опыта боли: диалектика желания приводит Анну в конце концов к самоубийству. Две другие пары в романе (Кити – Левин и Долли – Облонский) оказываются счастливыми: ведь Долли преданно и весело любит не только своих шестерых детей, но и непутевого мужа (Стиву), а Стива не менее трогательно, несмотря на интрижки, привязан к семье. В комментарии № 21 к роману *Анна Каренина* Набоков с неполиткорректной иронией объясняет американским студентам суть высокопоставленной деятельности легкомысленного и обаятельного князя Степана Аркадьевича Облонского, служба которого заключалась в приеме «просителей»: «Визит про-

---

613 См. там же, с. 317.

614 См. Зупанчич Аленка. «О любви как комедии» // *Доллар Младлен, Божович Миран, Зупанчич Аленка. Истории любви. Лакан и Спиноза.* СПб: Алетей, 2005, р. 131 – 132.



сителя, — объясняет американским студентам Набоков, — можно сравнить с визитом к конгрессмену в целях особого благоприятствования с его стороны».<sup>615</sup> Князя в романе любят все: выдуманный князь Облонский Толстого — «живой человек», по мнению Набокова. В отличие от трагической любви, счастливая любовь, если продолжить размышления о трагическом и комическом Зупанчич, также базируется на антагонизме диалектики требования и ответа на требование. Однако особенность счастливой любви состоит, во-первых, в том, что ответ на требование всегда осуществляется в виде прибавочного удовольствия, и, во-вторых, прибавочное удовольствие (счастливой любви) столь интенсивно, что настигает субъекта вне и помимо ситуации требования. В частности, как видно из процитированной Набоковым фразе о счастливой любви из советского романа *Энергия* Гладкова («казалось, обоих молодых людей ударило током в один и тот же момент»), счастливая любовь никогда не возникает по требованию: удовольствие от избытка любви настигает субъекта без всякого требования или причины. Действительно, если влюбленный сможет назвать причину своей внезапной любви, любовь просто не состоится — как не состоится, например, любовь Плюшкина к окружающим его вещам или любовь Акакия Акакиевича к шинели: ведь суть этого «трансцендентального анекдота»,<sup>616</sup> как определяет жанр гоголевской «Шинели» Набоков, состоит в том, что люди как «просто тихо помешанные» стремятся к фактически абсурдной цели без всякой причины (без «рассудочной математики», в терминах Набокова), совершая абсурдные, беспричинные действия не по закону «наших псевдофизических конвенций», но по закону любви, — когда «дважды два будет пять, если не квадратный корень из пяти».<sup>617</sup> А поскольку в структуре счастливой любви прибавочное удовольствие «двух я» всегда первично по отношению к любому возможному индивидуалистическому требованию, то такая структура неизбежно оказывается радикальным отрицанием трагических конвенций традиционной диалектики, всегда в пределе имеющей форму диалектики желания как нехватки (в частности, любви, счастья, сексуальности и т. д. и т. п.). Анна Каренина погибает в романе потому, что ей оказываются недоступны мышление и политические практики, осуществляемые в терминах онтологии избытка

---

615 См. *Набоков В.* Лекции по русской литературе, с. 307.

616 См. там же, с. 107.

617 См. там же, с. 107 — 108.

в виде материализма прибавочного удовольствия пары (повторим: Единицы, становящейся Двоицей) со всеми ее составляющими, которыми наполнена, например, семейная жизнь счастливых пар в романе Кити – Левина и Долли – Облонского с их хлопотами, ссорами, перемириями, всех их бытом и многочисленными отношениями с многочисленными другими: слугами, родственниками, просителями. Таким образом, основной, критикуемый Набоковым закон функционирования субъективности в русской политической онтологии – это закон онтологического нарциссизма. Ни брат Стива (собственно, завязка отношений с Вронским в романе начинается с того, что Анна едет в Москву мирить брата Степана Аркадьевича Облонского с женой Долли), ни сын Сережа, ни преданная служанка Аннушка, ни рожденная Анной Карениной от Вронского девочка не становятся для Анны другими в ее стратегии женского *jouissance*. Даже брат Стива в начале знаменитого романа на вопрос Вронского о том, кого он встречает на перроне, сначала отвечает – «хорошенькую женщину», лишь во второй фразе уточняя, что сестру. Единственным другим в романе для Анны становится Вронский; но как только он становится для нее другим, Анна хочет наказать и наказывает его (самоубийством).

Отсюда вопрос: если Набоков радикально выступает против диалектики желания и онтологии нехватки атомарного субъекта, противопоставляя им онтологию избытка субъективности в виде прибавочного удовольствия пары как аффекта сообщества, или мажоритарной субъективности, можем ли мы всерьез принимать его яростный и демонстративный – вплоть до страстной поддержки маккартизма – антисоветизм?

Известно, что одним из самых ругательных понятий у Набокова было понятие буржуазности. Пара «Владимир Набоков» категорично отрицала буржуазную «гордость обладания вещью, будь то комплект нижнего белья или набор столового серебра».<sup>618</sup> «Когда Иван Ильич по воле Толстого окидывает взглядом свою жизнь, – пишет Набоков, – он видит, что высшим взлетом его счастья в этой жизни (перед тем, как началась его смертельная болезнь) было назначение на высокую должность и возможность снять дорогую буржуазную квартиру для себя и своей семьи. ...это была вершина обывательского счастья Ивана Ильича, но, как только он достиг ее, на него обрушилась смерть». («Вешая гардину и упав с лестницы, он смертельно повредил левую почку (это мой диагноз, в резуль-

тате у него, вероятно, начался рак почки), но Толстой, не жаловавший врачей и вообще медицину, намеренно темнит, выдвигая другие предположения: блуждающая почка, желудочная болезнь, даже слепая кишка, которая уж никак не может быть слева, хотя она упоминается несколько раз».<sup>619</sup> Набоков безапелляционно формулирует, что «у Ленина, Сталина и Гитлера представление об искусстве и науке было насквозь буржуазным»;<sup>620</sup> да и литературу соцреализма Набоков ругает в первую очередь за то, что она «буржуазная по своей стилистике».<sup>621</sup>

Что странно в этих формулировках?

Странно совпадение с советским политическим режимом, также направленным против идеологии буржуазности с ее пониманием структуры субъективности как атомарной. Не можем ли мы поэтому предположить, что влияние Набокова на новый литературный дискурс в СССР осуществлялось за счет радикального отрицания буржуазной структуры атомарной субъективности как онтологии нехватки, вместо которой была предложена онтология избытка в СССР мажоритарной политической субъективности в виде набоковской *философии пары*? Ведь и сам метод соцреализма Набоков рассматривает по критерию парного взаимодействия, сравнивая роман соцреализма с детективом,<sup>622</sup> в котором всегда есть мажоритарные политические ассамбляжи (рабочих или колхозников) и неизбежная пара – подозреваемый (тайный враг) и подозревающий, который призван обнаружить тайного врага («пожилой рабочий, потерявший глаз на фронтах Гражданской войны, или пышущая здоровьем девица, посланная из центра расследовать, почему выпуск важной продукции катастрофически падает» и т. п.). «Способный советский писатель, – подмечает Набоков, – собирает своих персонажей, участвующих в создании фабрики или колхоза, почти как автор детективного рассказа собирает несколько человек в загородном доме или в вагоне поезда, где вот-вот должно произойти убийство»; обратим внимание на тот факт, что подозревающий, призванный сорвать маску с тайного негодяя, также находится в парных отношениях с множеством – со всеми другими, с каждым «прохожим», участвующем в создании фабрики или колхоза.

---

619 См. там же, с. 339.

620 Там же, с. 426.

621 См. там же, с. 34.

622 См. там же, с. 37.

Более того, введенная Набоковым в дискурс русской литературы сексуальность, с энтузиазмом подхваченная и в дискурсах молодых антисоветских советских авторов 60-х, до сих пор понимается как секс по схеме Двойцы, продолжая на логическом уровне одновременно и традиции соцреализма как парной сексуальности («Я люблю мою Родину!» – ответила она. [...] – Но есть что-то, что я люблю еще больше, – продолжала Ольга, высвобождаясь из его объятий. – И это?.. – поинтересовался он. Ольга взглянула на него ясными голубыми глазами и быстро ответила: «Партия»). Сегодня, пожалуй, мы можем назвать только одного современного постсоветского писателя – Эдуарда Лимонова, в новаторском политическом литературном эксперименте вышедшего за пределы онтологии сексуальности в виде парной и легитимировавшем онтологию аутического мастурбафона (как называет эти сексуальные практики Жижек) – сначала в романе *Это я, Эдичка*, а затем и в романе *По тюрьмам*. С другой стороны, так ли радикален эстетический эксперимент онтологии сексуальности Лимонова: ведь аутическое действие мастурбационного наслаждения Лимонов совершает не добровольно в терминах онтологии имманентного, избытка свободного выбора, авторского воображения и счастья, но в условиях такого социально-политического режима наслаждения, который физически лишает его пары в виде материального другого (недоступность парного секса в условиях сперва нищеты эмиграции, а затем в условиях постсоветского тюремного надзора)?

Не случайно философ онтологии избытка субъективности по «формуле двух» Набоков критикует героев Достоевского за их боязнь быть униженными и оскорбленными. «Унижение человеческого достоинства – излюбленная тема Достоевского», – иронично замечает Набоков,<sup>623</sup> не без особого удовольствия сообщая американским студентам, что когда Достоевский во время предварительного следствия находился в Петропавловской крепости, ее начальником был генерал Набоков, «мой предок», и что «переписка между генералом Набоковым и Николаем I об этом заключении довольно забавна».<sup>624</sup> Откуда эта ироническая жестокость Набокова в отношении по видимости трагической темы унижения человеческого достоинства как у самого Достоевского, так и у его героев? Ответ на этот сложный вопрос у философа онтологии избытка субъективности по «формуле двух» Владимира Набокова

---

623 Там же, с. 207.

624 См. Там же, с. 167.

может оказаться достаточно простым: переживающий унижение достоинства, чести и любые типы дискриминации субъект всегда оказывается атомарным буржуазным, не способным к отношению с другим/и. Не только в таком действии, как действие преступления, обреченное на одиночество *par excellence* в качестве действия трансгрессии закона, («убийца и блудница за чтением Священного Писания – что за вздор! – не доверяет Набоков использованному Достоевским приему становления Единицы Двоицей. – Здесь нет никакой художественно оправданной связи. Есть лишь случайная связь, как в романах ужасов и сентиментальных романах»:<sup>625</sup> ведь «просвещенный читатель не склонен обольщаться относительно благородных проституток»<sup>626</sup>), но и в таком априорно коллективном акте, как акт дуэли. На дуэль в *Записках из подполья* вызывает-ся школьный приятель «человека из подполья» мосье Ферфичкин – «вульгарный, чванливый субъект немецкого происхождения», пишет Набоков (и вновь добавляет для американских студентов не самую политкорректную характеристику русского литературного классика Достоевского: «Достоевский патологически ненавидел немцев, поляков и евреев»<sup>627</sup>). «Чванливые и вульгарные» бывшие школьные приятели «человека из подполья», напросившегося на обед с ними, откровенно унижали его, как принято говорить сегодня, в качестве человека с «ограниченными возможностями» – за бедность, за элементарное отсутствие способностей на всех уровнях, в том числе в любви и в карьере, и т. п. Оскорбленный «человек из подполья» сначала отчаянно вызывает одного из них (Ферфичкина) на дуэль, одновременно желая дать пощечину другому (мосье Зверкову), но потом отчаянно отказывается от вызова и просит у всех прощения («Зверков! Я прошу у вас прощенья, – сказал я резко и решительно, – Ферфичкин, и у вас тоже, у всех, у всех, я обидел всех!»). Когда чванливые и вульгарные карьеристы издеваются еще и над трусостью несчастного «человека из подполья», он объясняет, что отнюдь не боится дуэли. («Нет, я не дуэли боюсь, Ферфичкин! Я готов с вами же завтра драться, уже после примирения. Я даже настаиваю на этом, и вы не можете мне отказать. Я хочу доказать вам, что я не боюсь дуэли. Вы будете стрелять первый, а я выстрелю в воздух»). Чего же хочет русский «человек из подполья», по мнению Набокова? В ситуации дуэли как ситуации

---

625 Там же, с. 182.

626 Там же, с. 164.

627 Там же, с. 196.

аффекта сообщества в рамках онтологии избытка субъективности он хочет остаться все-таки атомарным буржуазным субъектом, отвергающим онтологию избытка хотя бы в виде дуэльной пары. Оскорбленный и дискриминированный «человек из подполья» ни при каких условиях не может вступить в отношения с другим/и. При условии, что останется жить после выстрела Ферфичкина, он для того, чтобы никак не вступать в контакт с другим/и, будет стрелять исключительно в воздух, оставаясь принципиально одиноким даже в условиях чрезвычайного положения как положения исключения — отчаянно одинокой и трагической от одиночества атомарной буржуазной политической субъективностью.

Фактически, как Анна Каренина.

Такая онтология нехватки субъективности была неприемлема не только для антибуржуазного философа Двоицы Владимира Набокова, но и для становления новой мажоритарной субъективности молодых гениев литературного дискурса советских 60-х, чьи действия по трансформации существующего номенклатурного социалистического в сторону подлинно революционного режима капиталистического абсолютного равенства должны были быть принципиально мажоритарными, то есть базированными на принципах минимального различия, хотя и функционирующего в виде радикального. В результате утверждающий онтологию избытка эстетического русский аристократ-писатель Владимир Набоков оказался политически чрезвычайно актуален для зарождения новых мажоритарных политических ассамблежей в СССР. *«Разница между комической стороной вещей и их космической стороной зависит от одной свистящей согласной»*, как писал сторонник логики минимального различия по «формуле двух» Владимир Набоков.

## Философия хеппи-энда

Набоковская философия хеппи-энда продумывалась им (и перформативно воплощалась), имея ту же интенцию, что и интенция отрицания гегелевской диалектики с помощью категории тавтологии как перформативного тождества у А. Ф. Лосева. Философ-иммигрант Кожев реинтерпретирует гегелевское определение смерти как абсолютного господина; русский иммигрантский литературный проект «Владимир Набоков» был направлен против теории зависимости, в пределе — теории смерти. Против диалектики зависимости Набоков выдвигает теорию, которую вслед за

Аленкой Зупанчич можно назвать теорией хеппи-энда, или счастливого конца, или даже *happiness studies*.<sup>628</sup>

Строилась ли данная теория преодоления зависимости по традиционной схеме воображаемого – когда угнетенные воображают, что существует мир без угнетателей («хрустальный дворец-общезитие», по выражению Набокова<sup>629</sup>) и их задача состоит в том, чтобы катапультироваться в него – или с помощью уничтожения угнетателей, или с помощью собственного «независимого выбора»? Предварительно на оба вопроса о средствах, по мнению Набокова, следует ответить отрицательно, так как вообразить себя фигурой сопротивления (например, Анти-Эдипом как субъектом «независимого выбора – неважно, каким он будет, – пусть даже наперекор логике, статистике, гармонии и порядку», если использовать определение Набокова<sup>630</sup>) может только Эдип или «человек из подполья», определяемый зависимостью, а не освободительной стратегией ее преодоления, считает Набоков.

Основным материалом для теории счастливого конца у Набокова послужил рассказ Толстого «Смерть Ивана Ильича». Но и внимательно, как было сказано выше, изучаемая Набоковым традиция «пролетарского романа» («каждый пролетарский роман, – писал Набоков, – должен завершаться счастливым концом»<sup>631</sup>) также сыграла значительную роль в набоковской теории счастливого конца. В частности, Набоков обращает внимание на следующие принципы счастливого конца в романе соцреализма: во-первых, «иные ловкие авторы известны тем, что в их книгах именно смерть коммуниста на последней странице знаменует собой триумф коммунистической идеи: я умираю, чтобы Советская страна жила дальше»;<sup>632</sup> во-вторых, поскольку роман соцреализма всегда строится по принципу детектива, то он неизбежно заканчивается счастливым концом: нахождением «тайного врага» в детективе, в романе соцреализма – нахождением врага народа;<sup>633</sup> в-третьих, когда в романе соцреализма в момент кульминации тот, кто призван обнаружить тайного врага («пожилой рабочий» или «пышущая здоровьем девица»), срывает с негодея маску, то, как пишет Набоков, «мы обнаруживаем то, что уже [курсив мой. – И. Ж.] подо-

628 См. *Zupančič Alenka. The Odd One In: on Comedy*, p. 8, 131.

629 *Набоков В.* Лекции по русской литературе, с. 192.

630 Там же, с. 192.

631 Там же, с. 36.

632 Там же, с. 37.

633 Там же.

зревали». Другими словами, мы получаем удовольствие (счастливого конца) вместо никогда не достижимого желания в диалектике нехватки. Собственно, все «истинные произведения искусства», по мнению Набокова, в том числе заканчивающиеся смертью главных героев, вызывают у нас удовольствие счастливого конца. «Нам ведь не внушают ни отвращения, ни ужаса кровавые финальные сцены трех величайших на свете пьес: смерть Корделии, убийство Гамлета и самоубийство Офелии. Мы содрогаемся, но в этой дрожи есть известное наслаждение».<sup>634</sup> Набоков по видимости приводит объяснение феномену удовольствия счастливого конца («мы восхищаемся не гибелью героев, но всепобеждающим гением Шекспира»), однако его объяснение на примере «Смерти Ивана Ильича» отличается от вышеприведенного своей логической парадоксальностью. «Прежде всего, я считаю, — формулирует Набоков, — что это история жизни, а не смерти».<sup>635</sup>

На первый взгляд определение смерти Ивана Ильича в набоковской трактовке вместо традиционного влечения к смерти не значит *становление мертвым телом*, а является чем-то иным — например, именем для вечной жизни, измерением человеческого существования, которое продолжается после нашей физической смерти. «Смерть кончена, ибо кончилось его [Ивана Ильича. — И. Ж.] физическое существование», — вопреки традиционной трактовке смерти в теории экзистенциализма как ситуации предельного экзистенциального абсурда как потери жизни, формулирует парадокс смерти как ситуацию счастливого конца Набоков.<sup>636</sup>

В то же время в этой теории смерти мы не должны поддаваться тому объяснению, которое предлагает читателю Набоков. «Заметная особенность композиции — рассказ начинается, когда Иван Ильич уже мертв», — пишет Набоков. И предлагает ловушку банального морального суждения об отсутствии разницы между жизнью и смертью уже в следующей фразе: «Однако между мертвым телом и людьми, обсуждающими эту смерть и оглядывающими покойника, разница невелика, поскольку, с точки зрения Толстого, существование этих людей равноценно смерти заживо, а не жизни».<sup>637</sup> Именно данная формулировка обнаруживает разницу между теорией смерти как счастливого конца Толстого и Набокова, их радикальное различие при внешнем минимальном.

634 Там же, с. 177.

635 Там же, с. 334.

636 Там же, с. 338.

637 Там же, с. 335.



Во-первых, превращение в мертвое тело у Толстого является именем для вечной жизни по так называемому принципу бинаризма, когда «дурная жизнь» противопоставлена религиозной «Жизни с большой буквы». «Толстовский догмат гласит: Иван Ильич прожил дурную жизнь, а раз дурная жизнь есть не что иное, как смерть души, то, следовательно, он жил в смерти, – в терминах толстовской теории смерти как счастливого конца замечает Набоков. – А так как после смерти должен воссиять Божественный свет жизни, то он умер для новой жизни, Жизни с большой буквы».<sup>638</sup>

Во-вторых, Толстой понимает смерть не просто как начало новой жизни, но как любовь. Только когда лишенная любви Анна Каренина падает под вагон, она, наконец, произносит: «Господи, прости мне все!»; и только в этот момент «свеча, при которой она читала исполненную тревог, обманов, горя и зла книгу, вспыхнула более ярким, чем когда-нибудь, светом». Основным «светом» в романе *Анна Каренина*, вспыхнувшим более ярко, чем когда-либо, был для Толстого в период написания романа свет возможности или невозможности любви, только позже превратившийся в свет новой толстовской веры, отторгнутой, как известно, официальной религией; основным материалом – жизнь семи судеб, трех любовных пар. Поэтому само падение Анны под колеса вагона товарного поезда описывается Толстым как предельно легкое, молодое и изящное: «упала под вагон на руки и легким движением, как бы готовясь тотчас же встать, опустила на колена». «Жалко их, – впервые с любовью подумал о жене и близких Иван Ильич в момент смерти, – надо сделать, чтобы им не больно было».

В-третьих, для Толстого теория смерти является теорией счастливого конца потому, что его герои только в этот момент наконец ощущают свою жизнь как разделенное с другими *событие*: «Впервые в жизни, – пишет Набоков об Иване Ильиче, – он испытывает жалость к другим».<sup>639</sup>

Эти три основные особенности теории смерти как счастливого конца обеспечивают у Толстого действие того механизма функционирования философского дискурса, который, по мнению Набокова, присущ волшебной сказке («затем, – делает вывод Набоков о теории счастливого конца Толстого, – все происходит как в волшебной сказке, где чудовище превращается в принца и женится на

---

638 Там же, с. 334.

639 Там же, с. 341.

красавице»<sup>640</sup>). Поставив вопрос о понимании Набоковым теории счастливого конца Толстого, мы возвращаемся к вопросу о концепте счастья, который, вспомним, всегда интересовал Набокова в его теории эстетического как избытка имманентного – а именно, к вопросу о том, насколько политические условия позволяют успешно практиковать мышление и политические практики, осуществляемые в терминах онтологии избытка – свободы, счастья, сексуальности и т. п. По мнению Набокова, толстовское желание «быть счастливым» и, соответственно, его теория смерти как счастливого конца неизбежно несет в себе ту необходимость недетерминированного выбора, или, в терминах Набокова, «независимого выбора», которая проблематизирована в философии экзистенциализма. В этом контексте творчество Толстого Набоков делит на два основных периода – до *Анны Карениной* и после, именно концепт счастья делая ведущим в этом разделении. В результате Набокову удастся даже определить содержание данного концепта. «По толстовскому определению, к которому он пришел, уже закончив «Анну Каренину», творческое уединение равноценно эгоизму, самоупоению, то есть греху, – умозаключает Набоков. – И наоборот, идея растворения во *всечеловеческом* для Толстого означала Бога – Бога-в-людях и Бога-всеобщую-любовь. Толстой призывал к самоотречению во имя всемирной божественной любви. Иными словами, по мысли Толстого, в личной борьбе между безбожным художником и праведным человеком победить должен последний, если он хочет быть счастливым».<sup>641</sup> Таким образом, концепт счастья в набоковской интерпретации счастливого конца Толстого получает вполне определенную характеристику выбора – между аутическим эгоистическим наслаждением и растворением/превращением во всечеловеческое, выбором между аутической любовью и всемирной любовью и т. д. и т. п. Толстой, как известно, выбирает форму всемирной любви (в собственной теории веры).

Однако теория смерти как счастливого конца в политической онтологии избытка Набокова направлена, в противоположность Толстому, против ситуации экзистенции и, в частности, экзистенциального выбора как такового. Основной формой отказа от экзистенциального выбора для Владимира Владимировича Набокова, пережившего смерть отца, Владимира Дмитриевича Набокова, самоотверженно подставившего в 1922 году в зале Берлинской

---

640 Там же.

641 Там же, с. 333.

филармонии грудь под пулю, направленную в Милюкова, становится, например, отказ от дуэли как ситуации выбора. По мнению Набокова-сына, дуэли в России существуют исключительно в терминах политической онтологии избытка — отнюдь не для того, чтобы убить, а для того, чтобы быть убитым (при условии — вспомним другой парадокс Владимира Набокова — что смерть кончена, ибо кончилось физическое существование). «Вронский стреляет в себя потому же, почему оскорбленный дворянин прошлого века вызывал своего обидчика на дуэль — не затем, чтобы убить, но напротив: чтобы тот выстрелил в него», — напоминает Набоков. И иронически продолжает: «Такова подоплека всех дуэлей, хотя, конечно же, бывали случаи, когда оба дуэлянта желали убить друг друга», намекая на гибель от дуэльного выстрела Дантеса автора знаменитой литературной дуэли Пушкина.<sup>642</sup>

Здесь мы возвращаемся к той ситуации пары Вера/Владимир или наоборот, которую парадигмально задал для нее своей смертью В. Д. Набоков (являвшийся в том числе специалистом по дуэльным практикам, издавшим книгу *Дуэль и уголовное законодательство*, СПб., 1910). В ситуации экзистенциального выбора жизнь или честь выбравший честь как смерть В. Д. Набоков на уровне собственной юридической теории осуждал дуэль как архаическую практику убийства; пара Вера/Владимир или наоборот вынуждена была всю жизнь думать о возможных вариантах выбора в политических условиях невозможности выбора (для иммигрантов). Теория дуэли литературного проекта «Владимир Набоков» отражена в *Комментариях к «Евгению Онегину»*. Как доказывает Михаил Рыклин в статье «Комментарий к двум комментариям», если известный советский ученый Юрий Лотман, зараженный, по мнению Рыклина, вслед за разночинцем Белинским (и другими интерпретаторами данной социальной категории, занятых, по мнению Рыклина, логикой поиска дворянских «происков» любого рода антиэтического поступка), этот безумный акт убийства интерпретирует в терминах социологической повседневности дворянского дуэльного кодекса чести (не стрелять в Ленского, выстрелив в воздух, было бы для последнего еще большим оскорблением, чем выстрелить и убить), то Набоков, в отличие от Лотмана, на несколько лет раньше в своих «Комментариях», базируясь на автобиографическом опыте сына погибшего от направленной в другого пули иммигранта-аристократа отца, не случайно, по мнению

---

642 Там же, с. 264.

Михаила Рыклина, подчеркивает сновидческий, то есть тотально бессознательный характер этой культовой для русской дворянской культуры дуэли. Рыклин обращает специальное внимание на тот факт, что Онегин не только, проспав, банально опаздывает по времени к событию дуэли, но и в качестве секунданта берет своего слугу-француза и т. п.<sup>643</sup> Не можем ли мы предположить, что вместо кадетского аристократического этоса В. Д. Набокова, несмотря на осуждение архаического института дуэли в книге *Дуэль и уголовное законодательство*, умудрившегося в реальной жизни вызвать на дуэль главного редактора антисемитского «Нового времени» разночинца А. С. Суворина, пара Вера/Владимир или наоборот хорошо знала следующее – что смерть не обязательно бывает столь литературной, как смерть Ленского, или столь благородной и победительной, как смерть В. Д. Набокова. В *Подлинной жизни Себастьяна Найта* герой констатирует: “Но именно потому, что Пальчин был хам и дурак, мне трудно постичь, зачем было человеку с достоинством моего отца рисковать жизнью...?”.<sup>644</sup>

Юрий Левинг в статье «Антипатия с предысторией: Набоковы и Суворины в жизни и в прозе» обнаруживает, что первый по времени из двух (“Подлец” и “Лебеда”) рассказ Владимира о дуэли является мимесисом рассказа сына непримиримого врага В. Д. Набокова издателя А. С. Суворина<sup>645</sup> Михаила Суворина «Дуэль» (с подзаголовком “Невероятное происшествие”), опубликованного в 1895 году в петербургской типографии, принадлежавшей Суворину-старшему. Фабула рассказа Набокова-сына «Подлец» откровенно комична: герой рассказа эмигрант Антон Петрович, возвратившись из командировки, застаёт в собственной спальне друга семьи, в то время как молодая жена принимает душ. Антон

---

643 См.: Рыклин Михаил. Свобода и запрет. Культура террора, с. 151-152.

644 Цит. по: Левинг Юрий. «Антипатия с предысторией: Набоковы и Суворины в жизни и в прозе» // Новое литературное обозрение, 2009, № 96 <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/1350/1361>

645 Иначе говоря, кроме дидактических, освященных реальной отцовской жертвой комментариев к дуэли Онегина и Ленского в «Комментариях» и квазиавтобиографического воспоминания в «Других берегах» о несостоявшейся дуэли газетчика-отца с представителем другого, финансово более успешного клана газетчиков того времени (А. С. Суворина и сыновей; хотя отец при этом, по воспоминаниям Набокова-сына, отчаянно брал уроки фехтования – как будто фехтованием можно заменить убийство с помощью пистолетов), рассказ Владимира имеет и другие коннотации.

Петрович вызывает бывшего друга на дуэль. Пока его случайные секунданты с энтузиазмом занимаются организацией предстоящего поединка, остывший герой проводит следующие дни в мучительном переживании, понимая, что он не готов принести свою мешанскую жизнь в жертву и умереть. В утро дуэли Антон Петрович позорно сбегает на железнодорожной станции от своих секундантов. Фабула рассказа сына Суворина Михаила Суворина «Дуэль» не менее комична. Герой рассказа из-за страха перед дуэлью оказывается в грязном трактире, на пороге которого через время оказывается еще один приличный посетитель — сам противник героя по дуэли. В конце концов, избитые и ограбленные завсегдатаями кабака герои оказываются в овраге в лохмотьях. Однако главное, что их заботит и в этих обстоятельствах — вопрос чести. Чтобы не показаться в глазах своих приятелей трусами, дуэлянты выдумывают себе алиби, как они оказались в предрассветный час в загородном лесу задолго до собственных секундантов. Поразительно при этом другое — сознательное пренебрежение кодексом чести: «Да дуэль-то что, что дуэль? Что она доказывает? Она доказывает чёрт знает что и больше ничего... ..я кровью мою оскорбление, как будто моя кровь чёрт знает что, а не кровь, — как будто какое-то средство для вывода пятен...».<sup>646</sup> «Знакомство Набокова-младшего с книгой М.А. Суворина, — пишет Левинг, — не оставляет сомнений».<sup>647</sup> И хотя Владимир гневно называет рассказ о трусившем дуэлянте Антоне Петровиче «Подлец», однако факт иронического отношения к комплексу чести, заставившего отца Набокова сделать экзистенциальный выбор в ситуации невозможности выбора, прямо указывает на способность Владимира вслед за предположительным противником Михаилом Сувориным прямо продемонстрировать, что кровь в ситуации выбора, сделанного В. Д. Набоковым, — даже не средство для вывода пятен, а «чёрт знает что». Любящая отца и любимая им мама, как и пятеро детей Набоковых, включая Владимира, остались без средств к существованию...

Иначе говоря, теория смерти как счастливого конца в политической онтологии литературного проекта «Владимир Набоков» направлена, в противоположность этосу Толстого и В. Д. Набокова, против экзистенциального выбора как такового. Тот фиксируемый Набоковым на примере романа соцреализма парадокс счастливого

---

646 Цит. по: *Левинг Юрий*. «Антипатия с предысторией: Набоковы и Суворины в жизни и в прозе»

конца, который неизбежно функционирует в качестве модуса комического, когда, по словам Набокова, субъект неизбежно обнаруживает то, что *уже* подозревал, и получает то, что *никогда* не требовал (например, любовь как свое второе «я» или смерть как влечение к смерти, или субъективность в виде «двух я» и т. п.), приводит Владимира Набокова к такой теории счастливого конца, когда становление мертвым телом, превращение живого в мертвое (Анны Карениной или Ивана Ильича) всегда оказывается знаком «блистательной иллюзии правды».

Трагическая теория счастливого конца Владимира Набокова сыграла решающую роль для формирования новых антисоветских мажоритарных политических литературных практик по принципу хеппи-энда. Андрей Вознесенский вспоминает, как его, гонимого властями поэта пригласили выступить после землетрясения в Ташкенте. «Но где? – вспоминает Вознесенский. – В театре опасно – крыша и стены могут рухнуть. Однако, подумав, днем разрешили на один час. Чтение шло три часа. На следующий день меня пригласил на чаепитие Шараф Рашидов, хозяин этих мест. Поговорив о житье-бытье, с восточною властностью и вкрадчивостью – с него началась традиция, когда наши правители начали писать книги, – внезапно, с улыбочкой, как бы вскользь, сказал: «А дали бы вы мне текст вашего стихотворения...»

– Какого стихотворения?

– Ну, какого? Которое вчера читали. Ну, о деньгах, чтобы, значит, Ленина – того...

– ?

– Ну как, зачем? Печатать его нельзя, конечно. Но я в Москву собираюсь. Там дам товарищам почитать. Не волнуйтесь. Это для их внутреннего удовольствия, крамола, так сказать».

[...] Я представил, как он после поддачи перед банькой, озираясь дает Брежневу почитать эти стихи», – пишет Вознесенский,<sup>647</sup> подтверждая набоковский тезис счастливого конца, когда удовольствие всегда настигает субъекта без всякого требования с её/его стороны. Остановимся на вопросе: испытывал ли Владимир Набоков нехватку аристократического детства или «желание спасти Россию средствами литературы», как сформулировал Михаил Рыклин, если российское детство в творчестве литературной пары Вера/Владимир или наоборот функционировало исключительно как товар для презируемой парой буржуазной субъективности?

---

647 Вознесенский А. А. На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 125.

## ***Логика «превращения в другого», или против атомарной субъективности***

*«...Мы как хорошая команда регбистов.  
Если не хватает мастерства,  
приходится применять грубую силу»  
(цитата из письма миссис Владимир Набоков)*

### **Аристократическая честь принадлежности**

Попробуем рассмотреть политические стратегии успешного литературного проекта Владимир Набоков не как элитарного аристократического, но как мажоритарного иммигрантского политического ассамбляжа – проекта пары Веры и Владимира Набоковых. Основным вопросом является отнюдь не вопрос о (современной) буржуазной «успешности» как такой антропологической беспомощности, которую высмеивает Зупанчич в ее «Предисловии» к книге о комедии, но вновь о конструкции мажоритарной политической субъективности, на протяжении жизни сознательно и последовательно отстаиваемой знаменитой парой.

Еще при жизни Вера добилась, как уже было сказано, чтобы ее называли *миссис Владимир Набоков*. Поэтому я обозначаю мажоритарный политический ассамбляж Владимира и Веры Набоковых через слэш – *Вера/Владимир* или *наоборот*. Другими словами, в отношении пары *Владимир/Вера* или *наоборот* мы должны говорить не о делёзианской логике *становления* другим, но о лосевской логике буквального материального *превращения* в другого: ведь имени собственного «Вера Набокова» сегодня просто не существует.

Владимир вне Веры был недоступен не только для, например, студентов (в приемные часы их ждала Вера, а не Владимир),<sup>648</sup>

---

648 Биографический материал для этой главы взят в основном из сле-

квартирантов (Гаролд и Герт Кrogаны, имевшие отдельный вход на второй этаж, страшились даже собственных шагов) или близких родственников, но и для разного вида *спонсоров* – например, княгини Зинаиды Шаховской, помогшей семье перебраться в Америку (обеспечив отъезд Владимира в 1937 году с лекциями из Берлина в Брюссель и далее; больше в фашистскую Германию Владимир не возвращался); Толстовского Фонда и лично Александры Толстой; Фонда Гуггенхайма, два раза выдавшего Владимиру гранты; семье Карповичей, помогавшей с трудоустройством Владимира в американские университеты и дающей семье приют на своей ферме летом в первые два года жизни *пары Владимир/Вера или наоборот* в Америке; начальства разного уровня в тех университетах, в которых работал; издателям, а потом и разного уровня продюсерам и режиссерам. Стэнли Кубрику, позвонившему с предложением о постановке *Лолиты*, Владимир сказал только одну фразу, что он в принципе не умеет разговаривать по телефону. Потом Владимир передал трубку Вере, уже через неё пообещав стоять рядом. Аристократическое обещание Владимира Кубрику, что он может стоять рядом хоть час, сигнализирует, конечно, не об аристократическом, но о современном этосе неолиберализма как несдержанного обещания, столь презираемом наследственной аристократией, базированной на этосе чести по схеме быть или не быть.

Без Веры Владимир не был доступен экзистенциально – «мы думали, у русских есть душа. И где же она у него?», удивлялись американские коллеги Владимира по Гарварду, Уэлсли и Корнеллу. Без Веры Владимир не был доступен территориально (убогие съёмные квартирки Набоковых демонстрировались лишь возможным сочувствующим – например, квартира на Крейги-серкл в Кембридже (самое длительное и жалкое пристанище Набоковых в Америке, 8 лет) и т.п.; после *Лолиты* пара *Вера/Владимир или наоборот* перестала давать адреса; в гостинице *Палас* в Монтрё

---

дующих источников: *Schiff Stacy*. Vera (Mrs. Vladimir Nabokov). New York: Modern Library, 2000 (В русском переводе: *Стейси Шифф*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография. М. Издательство Независимая Газета, 2002); *Boyd Brian*. Vladimir Nabokov. The American Years. A Biography. Princeton: Princeton University Press, 1991 (На русском: *Бойд Брайан*. Владимир Набоков. Американские годы. Биография. СПб.: Издательство «Симпозиум», 2010.) и *Field Andrew*. Nabokov: His Life in Art. Boston: Little, Brown, 1967; *Field Andrew*. Nabokov: His Life in Part. New York, Viking, 1977; *Field Andrew*. VN: The Life and Art of Vladimir Nabokov. New York: Crown, 1986 и др.



прислуга точно следовала инструкциям пары о пропускной процедуре.

Письма родственникам и друзьям писала Вера, привычно начиная от имени Владимира: «Мы с женой вчера поехали в ...». С разной степенью недовольства родственники и друзья постепенно привыкали получать от Владимира написанные Верой письма.<sup>649</sup> Владимир в свою очередь безукоризненно умел подделывать почерк жены и писать, если нужно, от её имени. Конечно, не только Эдмунд Уилсон, покровитель, друг, а потом и противник, достаточно быстро разгадал фрустрирующую конструкцию мажоритарной политической субъективности,<sup>650</sup> но только Уилсон смог с иронией преодолеть фрустрацию откровенной лжи, в ответных письмах к паре обращаясь формально к обоим одновременно («Дорогие Вера и Володя»), но затем переходя на обращение к Владимиру и их общим делам, упорно называя при этом Веру Соней. Когда аристократическая честь пары *Вера/Владимир или наоборот* казалась им задетой, они мгновенно и безжалостно обрывали любые отношения. Со старшей Вериной сестрой Леной Масальской, с их верной шведской поклонницей-поэтессой Филиппой Рольф, написавшей о Набоковых знаменитую фразу, что «посреди разговора они спариваются, точно бабочки за каждым кустом», с бывшей женой кузена Николая Натальей Набоковой, с братом Сергеем (погибшем в концлагере; *Владимир/Вера или наоборот* думали в это время, что Сергей спасается в замке австрийского друга-гомосексуала) и многими другими. Княгине Шаховской, спасшей семью от смерти в 1937 году, на триумфальной лекции Владимира, устроенной 23 октября 1959 года в сверкающем позолотой салоне Галлимара на рю Себастьян Боттен, он сухо кивнул «*Bonjour, Madame*», равнодушно пройдя мимо. Не стоит забывать и свидетельство Нины Берберовой в *Курсив мой*, столкнувшейся с тем же фактом демонстративного неузнавания со стороны Владимира, хотя русская эмигрантская среда в свое время приписывала им роман.

Без Веры Владимир не был доступен политически: даже когда Владимир публично гневно демонстрировал свой протест против антисемитизма, превышая интенсивность высказываний по тому же поводу непримиримой, но сдержанной Веры, было непонятно,

---

649 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 211 – 212.

650 Издатели, например, Генри Лафлин также понимали, что если адресовать написанные Владимиру письма Вере, ответ придет быстрее.

чьи травматичные дислокации он артикулирует: ведь актуальным политическим тезисом самого Владимира являлся «*Войны проходят, насекомые остаются!* [курсив мой. — И. Ж.].»<sup>651</sup>

Без Веры Владимир не был доступен и в актах письма: существовали подозрения, что Вера писала за него не только письма или курсы лекций. Их первая в Америке агент Альтаграссия де Джаннелли именно Вере подарила на время печатную машинку «Ройал» в надежде на завершение детективного романа для издательства «Боббс-Мерилл». Вера тут же воспользовалась новенькой машинкой для письменного оповещения де Джаннелли о том, что считает представительницу интересов мужа слишком назойливой и не нуждается в ее услугах. Набоковы машинку так никогда и не вернули («Ройал» прослужил Вере еще двадцать лет) — как не вернули и ножей профессору Гербердту Вигендту, у которого одно время снимали квартиру в Итаке: «вашего столового серебра мы не трогаем. Ножи ваши в глаза не видели. Ничем плитку в вашей ванной на первом этаже не терли, ни едким, ни каким иным средством», как отвечает Вигендту Вера под именем Владимира.<sup>652</sup>

Другими словами, мажоритарная политическая субъективность Набоковых функционировала по «формуле двух» как двойного утверждения. Двойное утверждение всегда есть практика радикального различия как минимального различия. Театральный мажоритарный ассамбляж *Вера/Владимир (или наоборот)* убирает способность найти в нем традиционную диалектику («зачем тебе маска! — говорил Владимир Вере — Ты — моя маска!»)<sup>653</sup>: вместо диалектической нехватки Другого (Веры *или* Владимира) субъект становится субъектом избытка (Владимир *и* Вера, или *Верой/Владимиром и наоборот*). Фигура утверждения в таком случае политически перформируется как «фигура двух» не в рамках практики становления другим, но в рамках практики *превращения в другого*. Вера видит себя глазами мужа; тот видит себя ее глазами. Стадия зеркала отсутствует. Основанная на оптическом обмане практика превращения в другого была первейший в будущем наборе приемов превращения, за разработку которых, по словам Стейси Шифф, с искусством магов взялась пара.

---

651 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 170.

652 Там же, с. 251.

653 См. там же, с. 26.

Материал в данной главе – впрочем, как и в других – является лишь поводом к размышлениям о понятиях: как логике смысла. В частности – поводом к анализу понятия мажоритарного (в данном случае аристократического иммигрантского) ассамбляжа как структуре политической субъективности, феномен которой столь востребован в новом глобальном политическом воображаемом (например, *грядущего коммунизма*). Как пишет современный корнелльский философ Сьюзан Бак-Морс, «появляется возможность воссоединения людей друг с другом в коллективном проекте социальной трансформации». Или даже более оптимистично: «Творческая работа способна производить новый смысл коллективности. И таким способом, я думаю, она может создать глобальную контркультуру».<sup>654</sup>

И действительно, буквальная превращаемость пары *Вера/Владимир* или наоборот в качестве мажоритарной анти-буржуазной политической субъективности в условиях капиталистического маскульта создавала возможности для «глобальной контркультуры». Вера присутствовала на каждой лекции Владимира в Корнелле в качестве, как он ее называл, «моего ассистента», глядя исключительно на него. Когда у него из руки падал мел, она тут же поднимала его; носила его портфель; помогала снять пальто. Студенты панически боялись ее, но, восхищаясь красотой, называли «седой орлицей». На пике публичной практики превращения в другого в Корнелле Владимир проявит, как сегодня сформулировала Бак-Морс, максимальную продуктивность неотчужденного антикапиталистического труда: напишет в том числе и знаменитую *Лолиту*. Однажды профессор Набоков явился на лекцию с рукописью на русском языке, которую – как всегда увлеченно, размахивая руками и брызжа слюной – начал читать. Как всегда очарованные неподдельной страстью и уникальной мимикой профессора-аристократа, студенты не смели его прервать, не понимая языка. Минут через десять в аудиторию вошла невозмутимая Вера, положила открытую на нужной странице рукопись на английском, и Владимир с не меньшим пафосом без малейшей запинки на полуслове продолжил лекцию, предположительно не заметив ни Веры, ни разницы языков.

---

654 См.: Бак-Морс Сьюзан. «Марксизм – прерванная традиция. Взгляд из утопии» // Русский журнал, <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Marksizm-prervannaya-tradiciya>

Хотя Владимир Набоков неоднократно повторял, что он войдет в историю литературы как автор *Лолиты* и *Комментариев к Евгению Онегину*, однако известно, что основной ставкой пары *Владимир/Вера* или *наоборот* в производстве бестселлера для американских «филистеров» была ставка на опыт аристократизма – автобиографию *Память, говори* (русский вариант – *Другие берега*). Аристократический иммигрантский мажоритарный ассамбляж Набоковых последовательно поддерживал любые принципы коллективизма – в виде, например, маккартизма даже после его официального краха в США (и Вера писала доносы на Корнеллских профессоров; при этом, что было для нее редкостью, – от собственного имени).<sup>655</sup> Роман *Лолита*<sup>656</sup> был создан лишь тогда, когда автобиография как жанр экзотического мажоритарного аристократического политического ассамбляжа товаром не стала.<sup>657</sup> Товар свидетельств выживших лагерных узников, ставшими писателями (Виктор Франкл, Александр Солженицын, Варлам Шаламов и др.), оказался более успешным в рамках дискурса либеральной демократии, чем написанная блестящим языком блестящая автобиография русского писателя-аристократа (отец писателя В. Д. Набоков формально обладал придворным титулом камергера до 1905 года). На первый взгляд проблема состояла в том, что претендующая сломать «филистерскую» идентичность буржуазного сознания свидетельствами блестящего, недоступного «филистерам» аристократического детства автобиография Двоицы оказалась политически неактуальной для стран либеральной демократии с их демократи-

---

655 «Вера предупреждала, что обращается в редакцию для прояснения сути дела, не ради публикации своего письма» – См.: *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 258. «Наиболее ярким воспоминанием Артура Шлезинджера-младшего явилось то, как Вера пылко защищала Маккарти дома у Шлезинджеров в Кембридже» – См. там же: с. 259. «...и эти взгляды впоследствии изумляли университетских друзей Набоковых» – См.: там же, с. 260.

656 По версии Нью-Йоркского издательства Modern Library «Лолита» занимает 4 место в списке 100 лучших литературных произведений 20 столетия, написанных на английском языке. <http://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-novels/>

657 Пара Вера/Владимир и наоборот всегда хорошо понимала степень товарности России: например, в 1942 году Вера, с одной стороны, фиксировала: «Да, Россия нынче *en vogue*», с другой, – «но мужу в отношении трудоустройства это пока мало чем помогло» – См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 156.

ческим этосом, отрицающим любые формы привилегированного (как материального, так и символического) наследования. Однако парадокс неудачи жанра состоял, возможно, в самом концепте аристократизма, тесно связанным, как известно, с понятием чести.

Итак, начнем с того, что американское окружение не только не различало, кто на самом деле писал письма, но и вопрос о происхождении пары.

На первый взгляд формальные атрибуты дореволюционного детства Выры совпадают с атрибутами детства Владимира. Все биографы Владимира пишут, что Вера «выросла в роскоши». Поэтому впоследствии Владимир и любил описывать различные варианты их судьбоносной встречи. Например, что они со своей будущей женой разгуливали при гувернантках по петербургскому саду: «Они еще детьми могли встретиться многократно; скажем, в танцклассе».<sup>658</sup> Или – в Швейцарии: «Мы познакомились, когда нам было по 13-14 лет в Швейцарии, где проводили каникулы наши семьи». Если бы с петербургского номера 38-48 из дома Слонимов на Фурштатской позвонили бы по номеру 24-43, набоковский дворецкий на Большой Морской поднял бы трубку. Вера дважды проводила лето поблизости от Выры – родового поместья Набоковых...

Михаил Рыклин доказывает, что набоковские *Комментарии* к «Евгению Онегину» являются не литературоведческими а, фактически, социологическими – к общему детству представителей русских аристократических семей. Действительно, Владимир отчаянно уверяет себя (и нас), что показатели его аристократического детства не изменились и через сто лет после детства самого известного пушкинского литературного персонажа – как, впрочем, и самого Пушкина. Отличие состояло лишь в том, что семья Владимира была более состоятельной: мама происходила из известной семьи золотопромышленников Рукавишниковых (присоединив к Выре имение Рождествено); еще подростком Владимир получил наследство от маминого брата.<sup>659</sup> Джон Апдайк в «Предисловии» к *Лекциям по зарубежной литературе* уточняет для англоязычных читателей особенности аристократического быта маленького Владимира – «череду английских бонн и гувернанток» и «бес-

---

658 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 51.

659 См. *Апдайк Джон*. Предисловие. Владимир Набоков. Лекции по зарубежной литературе», СПб.: Азбука, 2011, с. 18.

конечную череду удобных, добротных изделий», которые «текли к нам из Английского Магази́на на Невском. Тут были и кексы, и нюхательные соли, и покерные карты... и белые, как тальк, с девственным пушком теннисные мячи». «А зачем нам ассимилироваться?», – как всегда предельно отчетливо и одновременно мелодично, поскольку, по мнению Владимира, никто не произносил так гласные, как это делала она, формулировала Вера. Сына Дмитрия в условиях эмиграции они учили только одному языку – безукоризненному русскому. В результате, оказавшись в Америке, мальчик не знал ни слова по-английски (хотя и мгновенно выучился).

В то же время я хотела бы обратить внимание на ту особенность аристократической политической субъективности *Вера/Владимир* или наоборот, которая, являясь «нормативной» для американского окружения, для пары была травматичной.

Да, действительно, производящая впечатление русской аристократки (иногда – немецкой баронессы, иногда – французской графини), на которую непроизвольно оглядывались прохожие, например, в маленькой Итаке, поражаясь ее королевской стати (не только в районе кампуса, но и в районе даун тауна), выросшая в Санкт-Петербурге в доме на Фурштатской, 9, в четырех кварталах от Невы в богатой семье Евсея Слонима, Вера в детстве также гуляла с гувернантками в парке Таврического дворца Екатерины Великой, что и Владимир; действительно, как и он, проводила каникулы с семьей в Швейцарии (однажды в швейцарском городке Территэ, всего в нескольких милях от «Палац-отеля» в Монтрё); посещала частную школу княгини Оболенской (не самую престижную, но одну из самых дорогих женских). Ее любимым хобби, в отличие от его тенниса и бабочек, была верховая езда (и еще – стрельба; но наличие Вериного пистолета отнюдь не соответствует известной формуле Чехова в традиции русской литературы: как и Владимир, Вера вместо законов этического детерминизма всегда была приверженницей эстетической контингентности). Первым языком Веры – как и во всех семьях русских аристократов – также не был русский: если в семье Владимира говорили по-английски, в семье Веры – по-французски. И т. д. и т. п.

Однако если мы обратимся к истории Российской империи, которую, по мнению Михаила Рыклина, как уже было сказано, хотел средствами литературы «спасти» предположительно целибатный писатель-аристократ Владимир Набоков, и, в частности, к истории семьи его жены Веры – евреев Слонимов из местечка Шклов близ Могилева, то мы сразу же столкнемся с проблематич-

ностью самого концепта аристократизма. Ведь в Америке в общем архиве множества языков, рас и национальностей никогда не были и не могли быть поняты, например, немецкие предписания в отношении к иностранцам (особенно к бежавшим из советской России аристократам) – обхождение с ними, как «с преступниками, освобожденными под честное слово», и то пристальное и враждебное внимание к «русскому акценту»,<sup>660</sup> как в Берлине 1923 года, где на самом деле познакомились Вера и Владимир. Мы можем только предположить, насколько немецкому или французскому «филистеру» (сленг пары) 20-х годов в Европе было, мягко говоря, не совсем приятно ехать в такси с водителем-аристократом, внешний вид и манеры которого резко отличались от традиционных «филистерских». Во-вторых, фактом, который не могло понять американское окружение Набоковых, было то, что красавица Вера Слоним с ее королевской статью, невероятной гордостью, невероятной сдержанностью и невероятным чувством собственного достоинства («девочкам прививали стойкое следование принципу *noblesse oblige*»<sup>661</sup>) была не просто символическим или экзотическим другим (каковыми и должны быть представители аристократии в буржуазном обществе), но *буквально исключенной* в антисемитской Российской империи с ее зоной оседлости. Степень западного либерально-демократического благодушия была столь велика, что западные газеты называли Набоковых представителями «русской еврейской аристократии», искренне не ведая об оксюмоне такого словосочетания в самодержавной России. Образованный и состоятельный отец Веры Евсей Слоним (Гамша Лейзерович), много сделавший для развития Санкт-Петербурга, в течение 13 лет пытался добиться от властей звания купца второй гильдии, чтобы не подвергаться ежедневной опасности быть лишенным – в качестве еврея – вида на жительство. Это звание было единственной гарантией защиты от брутальной угрозы в любой момент быть вышвырнутым вместе с семьей за черту оседлости. Через 13 лет прошений вновь и вновь Евсею Слониму окончательно отказали. Однако учет возможности быть «вышвырнутыми» из Петербурга еще больше вошел в кровь и плоть семьи, еще больше распрямив стать отца и его дочерей, превратившуюся у трех сестер в «королевскую». В эмиграции младшую Соню отправили в интернат в

---

660 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 85.

661 См. там же, с. 40.

Лозанну, старшая Лена, окончив в Сорбонне факультет современных языков, вышла замуж за князя Масальского, крайне болезненно относясь к тому, если за обеденным столом на публичных мероприятиях при распределении мест не учитывали ее княжеское звание; Вера – за Владимира, сына известного политического деятеля Владимира Дмитриевича Набокова, самоотверженно подставившего в 1922 году грудь под пулю, направленную в Милюкова («да, я хорошо знаю историю рода русских царей – так же как и историю рода Набоковых», – скромно, но как всегда отчетливо-мелодично констатировала Вера); младшая Соня – за австрийского инженера; позже работала в ООН переводчицей.

Как известно, в условиях насильственного выбора кошельек или смерть аристократ всегда выбирает смерть. Ему не нужен кошельек – как, например, и пушкинскому рыцарю не нужен кубок, наполненный вином. Кубок достаточно наполнить водой, а кошельек не нужен даже в качестве симулятивного: не он маркирует репрезентации аристократа в качестве аристократа, как хорошо знал один из любимых героев Владимира Набокова Киса Воробьянинов (заказавший, как известно, в ресторане для понравившейся девушки графин водки и соленый огурец). Провозглашенным Гегелем пропедевтическим доказательством того, что аристократу/господину не нужна и жизнь, является и смерть в 1922 году Владимира Дмитриевича Набокова, ни на секунду не задумавшемуся о спасении собственной жизни в миг, когда пистолет был направлен на другого. Это событие определит последующую жизнь Владимира – вернее, пары *Владимир/Вера* или *наоборот* – наглядно доказав, что безусловная смерть гегелевского господина может быть не просто смертью. Но, например, и кошельком, связанным с производством иммигрантских бестселлеров. По свидетельству Брайана Бойда, «в конце первой главы *Память, говори* Набоков описывает, как крестьяне подкидывали в воздух его отца, по русскому обычаю выражая благодарность за высказанную им доброту. [...] В начале книги Набоков использует образ отца, парящего в воздухе, чтобы воссоздать безмятежность своего детства...».<sup>662</sup> Другие дети семьи Набоковых (два брата и две сестры; в семье было пятеро детей) в автобиографии Владимира не упоминаются. Когда Набоков писал очередную автобиографическую главу «Мое русское образование»,

---

662 См. Бойд Брайан. Владимир Набоков. Американские годы. Биография, с. 11.



он признавался Сильвии Беркман, что вынужден заставлять [курсив автора. – И. Ж.] себя писать об отце.<sup>663</sup>

В любом случае очевидным является факт, что политический мажоритарный ассамбляж пары *Вера/Владимир* или наоборот базируется не на реактивном аристократическом биологическом («мы»-единство лицемерного «филистерского» комьюнити высмеяно парой не только в знаменитой *Лолите*), а на активном политическом, базирующемся на разделяемых парой принципах антирасизма и интернационализма.

В соответствии с законом отца, взяв на себя все заботы о его второй жене Анне Фейгиной, своей двоюродной сестре и почти ровеснице, когда та стала нуждаться в уходе, Вера – особенно в коммуникации с западной элитой, мечтавшей пообщаться с создателем скандальной *Лолиты* русским аристократом Владимиром Набоковым и его красавицей женой – тщательно и последовательно отстаивала свое чувство еврейской чести, неизбежно задавая неуместный для западных собеседников вопрос среди нейтральных светских разговоров про литературу: «А вы знаете, что я еврейка?». История разрыва отношений с Леной, княгиней Масальской, прожившей жизнь в Швеции и ставшей одной из лучших переводчиков страны, является даже более сложной, чем простой разрыв: даже когда через 40 лет обрыва отношений Набоковы поселились в Монтрё и у сестер появилась реальная возможность увидеться, Вера усомнилась, стоит ли это делать, если сын Лены Михаэль не знает о своем происхождении. Он ведь отрекся от веры предков, прямо писала Вера («Знает ли Михаэль, что ты еврейка, и что он, соответственно, полуеврей?»). И хотя уязвленная Вериной безжалостностью Лена ответила, что сын знает свою родословную, что сама Лена прожила трудную жизнь, два раза отсидев в тюрьме, воспитывая ребенка одна (брак с князем Масальским распался) и т. д. и т. п. («Михаэль давно не дитя [...]. Он прекрасно знает, как звали всех его дедов и бабок, прадедов и прабабок...»<sup>664</sup>), Вера оттягивает встречу с сестрой. Встретились они только через несколько лет жизни Набоковых в Монтрё, но Верино отчуждение от Лены так и не прошло.

Таким образом, структура аристократизма пары состоит не в том, что уникальный любовный политический мажоритарный

---

663 См. Там же, с. 153.

664 *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 352.

ассамбляж *Вера/Владимир* (или наоборот) базировался на том рутинном аристократическом включающем принципе мажоритарного эгалитарного либерального равенства, когда Верина еврейская маргинальная по имперским российским политическим критериям честь оказалась имманентной чести русского аристократа Набокова, но что паролем допуска к аристократической паре служил единственный – еврейское русское (вдвойне дискриминированное) происхождение. «Я не аристократка, а русская еврейка», – только с этой Вериной фразы становился возможным перформатив логики превращения. С другой стороны, только русские аристократы, в отличие от буржуазных обывателей по обе стороны земного шара, традиционно разделяли политические принципы абсолютного равенства – шла ли речь об их солидарности с крестьянами, бесправными проститутками или с не менее бесправными так называемыми «малыми народами». («Слух обо мне пройдёт по всей Руси великой,/И назовёт меня всяк сущий в ней язык,/И гордый внук славян, и финн, и ныне дикий/Тунгус, и друг степей калмык. [...]И милость к падшим призывал»).

Парадокс при этом состоит в том, что для западных интеллектуалов того времени (в том числе для ближайшего друга Эдмунда Уилсона) альтернативным буржуазному было, как известно, единственное – советское коммунистическое политическое реальное: интернациональное, антинационалистическое. Сталинские запоздавшие прозрения 1953 года о политической эффективности гитлеровского антисемитизма ведь так и не были реализованы в СССР в масштабах ГУЛАГа; и именно Берия прекратил «дело врачей».

Известно, что рутинное советское в любом из его вариантов (Набоков не верил, например, что роман *Доктор Живаго* Пастернака был издан на Западе без одобрения Хрущева) радикально отрицалось любовной парой. Тем не менее сегодня вряд ли можно не согласиться с тезисом о том, что ведущим модусом советского политического воображаемого – так же, как и аристократического – является понятие *честь не как индивидуальной, но как коллективной мажоритарной*. Другими словами, как *честь принадлежности* – в частности, к новой коммунистической совместности сообщества абсолютно равных, прежде никогда не существовавшей в мире Реального.<sup>665</sup> Закон коммунистической чести принадлежности сформулирован не только в *Кодексе строителя*

---

665 Если честь не принадлежит индивиду, ее измерение отнюдь не мешает измерению жизни. И, более того, может служить товаром.

коммунизма, но и во множестве других – как писанных, так и неписанных. Известный «эпизод с тросточкой» из *Память, говори* можно трактовать иначе, чем его трактует аристократическая пара. По свидетельству пары, именно тросточка отличала и не отличала бегущего из России подростка-эмигранта Владимира от всех других в поезде, набитом предположительно классовыми врагами. Тросточка неожиданно выпала из окна на рельсы. Враждебное классовое окружение замерло в надежде на кастрационное поведение молоденького аристократа. Владимир же вышел из поезда, дождался, когда тот отъедет от тросточки, и поднял ее. И вот здесь ему пришлось-таки быстро бежать, догоняя поезд. Пара *Вера/Владимир* или наоборот считает, что классовые враги подали руки помощи из поезда из-за обаяния господского означающего аристократа.

Но возможна и иная трактовка данного эпизода: руки были поданы на основе новой чувственной мажоритарной советской «мы»-солидарности...<sup>666</sup>

## Аристократизм чистой траты

Говоря об аристократической или коммунистической чести как характеристике мажоритарной политической субъективности, нельзя забывать и о понятии еврейской чести. По свидетельству Осипа Мандельштама, «отец часто говорил мне о честности деда как о высоком духовном качестве. Для еврея честность – это мудрость и почти святость».<sup>667</sup> Когда старшая сестра Лена после эмиграции в Швецию сменила веру на католическую, Вера, как уже было сказано выше, порвала с ней отношения. Вопреки горькому юмору Осипа Мандельштама («Мандельштам писал о своем еврейском учителе, от которого впервые узнал о чувстве еврейской

---

666 (Обратим внимание, что акт имманентного отождествления, сформировавший равное и совместное/коллективное «мы» пары *Вера/Владимир* или наоборот, был отнюдь не неожиданным и парадоксальным, но, напротив, банальным и рутинным в условиях СССР: ведь только в структуре советского гетерогенного коммунизма Эллочка-людоедка из того же любимого Набоковым романа, например, оказывается равной не просто остальным членам советского коллектива, но и дочери миллионера Вандербильда).

667 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 41.

гордости, но не поверил, потому что учитель, едва выйдя на улицу, тут же о своей гордости забывал»<sup>668</sup>), отец Веры Евсей Лазаревич Слоним выстраивал свою жизнь на противоположных принципах: он никогда не унижался и всегда самоотверженно помогал другим. Страдая в Санкт-Петербурге во время учебы от нищеты, вынужденный два раза в год подтверждать вид на жительство, Евсей вытащил из местечка Шклова и своего младшего брата Изера, ставшего в Петербурге стоматологом. И если В. Д. Набоков в дореволюционной России заслужил известность как раз политическими требованиями отмены зоны оседлости для евреев, то про Евсея Слонима можно сказать, что преодоление им этой зоны антисемитизма было осуществлено отнюдь не с помощью политики любых средств, но с помощью классической аристократической политики добродетели во имя добродетели.

И здесь в характеристике еврейской чести, кроме модуса принадлежности в любом из его социо-политических, этнографических или экзотических вариантов, отметим и второй обязательный модус: «аристократа духа» Евсея Слонима, как и воспитанных им трех сестер, никогда не интересовали экономические интересы в рамках теорий экономического детерминизма, то есть выгоды как модуса «интересов», неизбежно разрушающих политические принципы аристократии как добродетели во имя добродетели (вспомним не только жест чистой траты отца Владимира В. Д. Набокова, но что и Владимиру с таким риском добытая из-под поезда тросточка на самом деле была совсем не нужна: он забыл ее в первом же отеле). Всю жизнь Вера вспоминала, как ее отец-бизнесмен хотел построить где-нибудь на юге России идеальный город, оснащенный по последнему слову техники и базированный при этом на принципах равенства и справедливости, пустив на его создание *все* заработанные средства. («За пару лет до революции отец откупил значительную часть небольшого местечка на юге России, из которого задумал создать образцовый городок, оснащенный современной канализацией, с трамваями»). Самой большой мечтой маленькой Веры была мечта, чтобы отец допустил ее стать главной помощницей в создании и функционировании этого идеального города («отец пообещал: когда я вырасту, он разрешит мне помогать ему в создании города»). Сыну Дмитрию Вера повторяла, что вульгарный, унижающий их до статуса иммигрантов (предположительно «униженных и оскорбленных») капитализм никог-

---

668 Там же.

да не должен ни в какой мере препятствовать законам свободной креативности и свободе творчества, то есть радости наслаждения в труде, так как «искусство выше бытовых удобств»<sup>669</sup> – в полном соответствии не только с тезисами Маркса о неотчужденном труде в *Рукописях 1844 года*, но и с практиками «реального коммунизма» в искусстве и жизни 20-х годов в СССР.<sup>670</sup>

Продолжающая жить под знаком чистой траты гибели В. Д. Набокова пара *Вера/Владимир* или *наоборот* все годы в Америке с удовольствием питалась растворимыми супами и кашами – чтобы не тратить время на хозяйство, полностью посвящая себя творчеству. Будучи уникально трудоспособной (у Веры всю жизнь болели запястья от печатанья и редактуры бросаемых от страдающего бессонницей Владимиром ночью на пол или на кровать рукописей-карточек; Вера, проснувшись, садилась с машинкой на пол, подбирала их и печатала, одновременно редактируя и занимаясь обширной перепиской с издателями и родственниками). *Миссис Владимир Набоков* не без легкого кокетства признавалась: «Мое самое большое кулинарное достижение – это яичница».

Только с легализацией фашизма в Германии мажоритарный аристократическо-еврейский политический ассамбляж Набоковых был нарушен (хотя не сразу: ведь Вера, в отличие от безработного Владимира, имела в Берлине работу секретарши в частных еврейских фирмах, пока они не были закрыты). В 1936 году в Париже Владимир влюбился в Ирину Гуаданини, и в угаре страсти, казалось, лишь формально помнил о столь значимых для его отца аристократических либеральных принципах борьбы с антисемитизмом. Даже о том, что не только Вера, но и Дмитрий непосредственно принадлежат к группе прямого физического уничтожения.

Его, попавшего из Бельгии в Париж с помощью преданного друга семьи княгини Шаховской для чтения лекций по русской литературе, посылаемые 2 раза в день любовные письма к Вере в период разгара страсти к Ирине полны просьб покинуть опасный для жизни Веры (и Дмитрия) Берлин. Он заверяет, что не может без них жить (и вести переговоры с английскими и американскими издателями: Вера была не просто машинисткой-редактором, но

669 Там же, с. 352.

670 См. в частности: *Чубаров Игорь*. «Письма об антиэстетическом воспитании. Письмо первое» // Художественный журнал, № 69, 2008 <http://xz.gif.ru/numbers/69/pisma-o/>

и менеджером литературной карьеры Владимира – как на уровне разработки сюжета, звучания отдельных фраз и слов, так и на уровне заключения финансовых договоров и т. д.; после *Лолиты* был создан фонд для избегания уплаты налогов). Вера сознательно тянет с отъездом. Страсть Владимира к Ирине превращается в наваждение (обаяние детализаций любви в письмах к обеим женщинам поразительно и, как и у всех любовников, идентична – даже у стилиста Набокова). Он хочет встретиться с Верой, чтобы развестись – предварительно обеспечив ее с Дмитрием спасение из фашистской Германии.

Было ли это отчаянное желание чувством вины? Но честь аристократической – равно как и еврейской – принадлежности не имеет данного модуса в своем арсенале: ведь *аристократы, как и евреи, всегда являются жертвами* – зависти и ненависти других. В этом качестве они неизбежно обречены на *одно и то же* политическое действие – *радикальную коллективную борьбу за честь и ущемленные (другими) права*. В 1943 году Владимир в течении лета сыграл в шахматы с финном Генри Ланцем 214 партий, из которых 205 выиграл, так и не узнав, что Ланц лишился летнего жалования ради того, чтобы устроить Набокова в Стэнфорд.

Хрупкая стальная Вера, догадываясь о романе Владимира с Ириной, из Берлина не уезжает. Не являлась ли данная стратегия повторением той, которой любовно обучал ее Владимир на примере игры в теннис – «подрезать, рубить, подкручивать, выстреливать, отбивать, разить, направлять, ударять с полулета, подавать»,<sup>671</sup> то есть стратегией виктимизации противника? Когда Вера после долгих уговоров Владимира все-таки уехала с Дмитрием из Берлина, то уехала не к Владимиру, а к его матери: в Прагу – вспомним здесь 13-летний опыт упорной борьбы Евсея Слонима за получение статуса купца второй гильдии. Туда же приехал в конце концов и Владимир и оттуда тайно и ежедневно отправляя любовные письма Ирине в Париж. Когда пара в конце концов временно поселяется на юге Франции в Каннах, развода не происходит. Ничего не понимающая Ирина, которой Владимир пишет ежедневные страстные письма (умудряясь писать письма о любви к ее дочери и матери Ирины Вере Кокошкиной), приезжает в Канны на один день. Они тайно встречаются в городском саду. Владимир клянется в любви. Но уникальный аристократический мажоритарный политический

---

671 *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 183.

ассамбляж *Вера/Владимир* или наоборот именно тогда обретает ту сохранившуюся и после смерти Владимира модификацию, когда без Веры Владимир становится окончательно недоступным.

Точнее, эссенциально несуществующим.

В качестве несуществующего и для самого себя в качестве «я» (за счет, заметим, в том числе и логики превращения в другого по «формуле двух»), перебравшийся с помощью многочисленных сочувствующих в Америку в 1940 году, аристократизм Владимира (вернее, пары *Вера/Владимир* или наоборот) как стратегия чистой траты, повторяющая по логике жест гибели под пулей Владимира Дмитриевича Набокова, становится определяющей политической стратегией. Состоятельные студентки из Уэлсли вспоминали, как профессор Набоков пришел к ним на первую лекцию – заглянув в окно, он с ужасом спросил, как к ним попасть: с явным намерением использовать для этого окно.

Одет профессор был в старый твидовый пиджак Гарри Левина, младшего преподавателя факультета английского языка Гарвардского университета, забытый последним на ферме у Карповичей (Левину стоило большого труда, видя прекрасно чувствовавшего себя в чужом пиджаке Владимира, скрывать свое знание о происхождении пиджака).<sup>672</sup> Тем же летом от Карповича к Набокову перешел сине-зеленый костюм, который Владимир, по свидетельству одних, обожал,<sup>673</sup> по свидетельству других – ненавидел, в котором он читал лекции летом в Стэнфорде. Владимир всегда переливался разными цветами: лососевого цвета рубашки сочетались с голубым свитером, а также с желтым галстуком плюс обязательный твидовый блейзер. Когда его за деньги – а семья всегда нуждалась в деньгах – пригласили прочитать лекцию где-то на американском Юге, то он и туда приехал с другой рукописью. Когда организаторша упрекнула его за подмену (ведь ему заплатили!), Владимир учтиво ответил, что ведь и она неправильно написала его фамилию в объявлении о лекции.

Когда Владимиру надо было дописывать очередной роман, он неожиданно дважды в неделю стал почти бесплатно работать в Музее естественной зоологии, помогая в отделе бабочек. Завер-

---

672 «Никто так не вторгается в жизнь окружающих, как новый иммигрант», – замечает Стейси Шифф. См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 159.

673 Хотя существуют совершенно противоположные трактовки отношения к данному костюму – например, у Бойда и Шифф.

шение романа могло бы хоть немного обеспечить семью, но Владимир увлеченно писал статьи по энтомологии. Чуть позже ему неожиданно выделили жалование. Когда Вера во время поездки за покупками с женой молодого ученого-энтомолога Джона Дауни спросила ее, понимает ли муж последней то, что пишет Владимир, жена Дауни утвердительно ответила: «Конечно!». «Это хорошо, — сказала Вера, — его ведь мало кто понимает». Вера имела в виду, конечно, литературу; жена ученого-энтомолога — труды Владимира по энтомологии, как иронизирует Шифф.

Именно за непрактичность Владимира трогательно полюбили две начальницы в Уэлсли — Агнес Перкинс и Эмми Келли. Прямо как в сказке, замечает Стейси Шифф, Набоков мгновенно сходится с целым рядом людей, которые становятся чуть ли не самыми горячими его сподвижниками в Новом Свете. Экстравагантный, аристократически худой (появившись в марте в Уэлсли Набоков однажды услышал, как повариха в кафетерии говорила, качая головой: «Надо бы как следует накормить этого доходягу!»<sup>674</sup>) профессор-иммигрант, ненавидящий преподавание, мешавшее его писательскому творчеству, тем не менее оказался популярнейшим преподавателем. Девочки из Уэлсли в Клэфлин-холле не могли сесть обедать, пока за факультетский стол не пожалует профессор-чужак (имевший обыкновение опаздывать): ведь без него не могла позволить себе сесть обедать благоговевшая перед русским гением в изгнании Эмми Келли, позже написавшая биографию Терезы Авильской.

Когда эмигрант Набоков приступил к работе в Корнелле, то и там оказался самым успешным профессором университета: на его лекции приходило до 400 человек — особенно на ежегодную по *Госпоже Бовари* (слушателями были в основном не филологи, но инженеры, медики и т. п.). Имея рукопись (написанную Верой), Владимир тем не менее всегда воспринимался в качестве импровизатора — по видимости повторяя отцовский аристократический жест чистой траты. Избыточные речевые неожиданности профессор тут же пытался записывать (хотя мог бы и не совершать этот избыточный жест: все сказанное, до деталей, на самом деле всегда записывала Вера).<sup>675</sup> Никто не знал, что ассистент экстравагантного профессора — его жена: столь разными были они в аудитории.

---

674 Шифф Стейси. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 152

675 Позже все записываемое Верой включалось в *Лекции* Владимира.



Необычный, непохожий ни на одного из профессоров и вообще на окружающих, экстравагантный в своей рассеянности и беспомощности, вдохновенный и вдохновляющий профессор и строгая (если кто-нибудь от волнения делал в аудитории произвольный жест рукой – например, машинальное движение в сторону кармана с пачкой сигарет – Вера тут же презрительно пресекала движение взглядом), холодная, рациональная, надменная ассистент.

Владимир одевался совсем не так, как остальные профессора: кроме привычки носить чужие пиджаки и брюки, он предпочитал, как уже было сказано, разноцветье. Когда Вере предложили работу ассистента на кафедре иностранных языков, она, немного поработав, в конце концов отказалась: символическое ценилось парой всегда больше, чем материальное. Фактор просодии имел большое значение не только для студентов: Вера однажды в старости позволила себе заметить, что, несмотря на то, что Владимир был необычайно хорош собой в молодости, она полюбила его не из-за его внешности, а из-за стихов. Голос и манеры Владимира очаровывали – так же, как и его оскорбительные насмешки: когда кто-то из коллег попросил позволения присутствовать на его лекции, Владимир невозмутимо ответил: «*Пожалуйста, вам же хуже*».

Пара всегда характеризовалась разного рода избыточностями: и если эlegantное хобби по убийству бабочек Владимира нередко вызывало ассоциации с его отношением к нимфеткам (не девочки, а молоденькие девушки интересовали Владимира, по утверждению Кэтрин Риз Пиблз, с которой он самозабвенно целовался в Уэлсли в 1943 году<sup>676</sup>), то что означали Верины пистолеты (никто же всерьез не мог предполагать, что Верины пистолеты – предупреждение для студенток Владимира)? Выстрел, как мы знаем, все-таки прозвучал, и назывался он *Лолита*.

Однако политическая стратегия пары, ежегодно отмечавшей день смерти отца Владимира, не укладывалась в простую потребительскую.

Их общий нарциссический опыт аристократического коллективного свидетельства и общий дневник, ее безумный страх змей (которым также объяснялось наличие пистолета: если во время охоты за бабочками на Владимира нападет змея, Вера тут же убьет ее. На самом деле это Вера чуть не наступила на гремучую змею, которую убил Владимир; однажды во время их очередной поездки

---

676 См. *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 189-190.

на Запад за бабочками, когда она за столом возле раскрытого окна перепечатывала его написанные ночью листы-карточки, на подоконник вползла змея); общий страх за Дмитрия; неразумная симбиотическая близость свидетельствуют отнюдь не о буржуазной логике обладания. Один из свидетелей в Корнелле заметил, как нетерпеливо стал постукивать ногой Владимир, выйдя из своего офиса (на улице пошел дождь). Однако «немецкая баронесса» Вера моментально, отвечая на политическое требование Владимира, возникла в конце коридора – с калошами. Вот и один из ответов на мучавший «филистеров» вопрос, кто же был знаменитой набоковской Лолитой? Если исходить из марксистской интерпретации гегелевской диалектики раба и господина философом Александром Кожевом, то через перформатив пары как логики превращения в другого читатель получал прямое указание: избыточный механизм на первый взгляд перверсивной садомазо сексуальности нимфетки и пожилого маньяка был механизмом аристократической мажоритарной логики превращения в другого. Тиражи росли так же стремительно, как седела Вера, сохраняя юное лицо и – тем самым – товарность новых перверсивных биографических коннотаций.

Но может ли простая перверсивная логика садомазо ответить на вопрос, куда и почему (или в кого) всю жизнь отчаянно «стреляла» Вера, упорно регистрируя наличие оружия в любом городе в безопасных для жизни условиях либерально-демократических обществ?

И здесь мы возвращаемся к той политической стратегии пары *Вера/Владимир* и *наоборот*, которую парадигмально задал своей смертью В. Д. Набоков. Если выбравший смерть как честь В. Д. Набоков на уровне собственной юридической теории осуждал дуэль как архаическую практику убийства, то попавшая в условия буржуазного масскульта пара аристократов *Вера/Владимир* или *наоборот* вынуждена была всю жизнь думать о возможных вариантах выбора в условиях невозможности выбора, чреватого буквальной бытовой смертью.

Итак, Онегин неоправданно, жестоко убил Ленского. Не можем ли мы в таком случае предположить, что *миссис Владимир Набоков*/еврейка Вера Слоним с ее неизменно зарегистрированным пистолетом знала о смерти то, что несмотря на неявность этого знания в *Комментариях к «Евгению Онегину»*, растворенного в диссеминирующей стилистике, хорошо знал и ее партнер по мажоритарному политическому ассамблежу *Вера/Владимир* или *наоборот* – что убийца никогда не испытывает раскаяния от

убийства. Именно когда осужденный в 1922 году за смерть отца Набокова Сергей Таборицкий стал в 1936 году заместителем главы управления по делам эмигрантов в гитлеровском правительстве, Вера поняла, что вынуждена срочно покинуть Берлин. Что пистолет нужен не только для дуэли, но и для, например, встречи с «гремучкой» («Вера чуть не наступила на гремучку», — как всегда, от имени Владимира писала Вера Анне Фейгиной). Что риторика агонизма в условиях демократии является не более, хотя и не менее, чем риторикой: вспомним, как ловко на уровне онтического рассеянный профессор Набоков убил гремучую змею *трубой* до того, как она смогла сделать свой смертельный плевок. Или, например, то, что культовая для русской культуры поэтическая дуэль Ленского с Онегиным, закончившаяся не оправданным убийством на уровне романа в стихах, ничем не отличается по своей форме и результатам от практик обыденной жизни. Что вытесняемый аристократической парой Вера/Владимир или наоборот принцип иммигрантского реального как неснимаемого антагонизма всегда возвращается с интенсивностью, как утверждает Михаил Рыклин, превосходящей по силе ту, с каким оно вытесняется.

## **Аристократическое в буржуазных обществах, или войны антикапитализма**

Начнем с того, что вспомним историю создания той книги, которая действительно, как и предполагал Владимир, до сих пор является знаковой в современной массовой культуре — *Полиеты*. Когда автобиографическая *Память, говори* не смогла гарантировать доход, необходимый для образования Дмитрия в Гарварде, пара *Вера/Владимир или наоборот* стала искать другие радикальные способы для нарушения идентичности западной «филистерской» субъективности: ведь популистское наслаждение от товара всегда базируется на сильнейшей дислокации субъекта потребления. Опыт свидетельства, как решила в тот исторический момент пара, должен — чтобы стать товаром — приобрести вид свидетельства о сексуальных перверсиях, радикально субверсирующих базированное на пуританских ценностях (западное) буржуазное общество. Оставалось выбрать, какой именно тип перверсий, вызывающий в то же время необходимые для продаж биографические коннотации с парой *Владимир/Вера или наоборот*, может оказаться наи-

более востребованным в мире капиталистического производства перверсивных кодов наслаждения. То означающее, которое первоначально выбрала пара, возможно, симптоматично указывает на особенности функционирования механизма любви в их копулярных отношениях? Было решено написать роман о любви пары сиамских близнецов (два Созия, два Амфитриона, «формула двух» и т. п.). Как всегда, Вера прочла гору литературы, однако данная фабула не «потянула», по ее мнению, на то, чтобы стать субверсирующим пуританские/«филистерские» ценности бестселлером: ведь сиамские близнецы в США могут быть восприняты просто как люди с ограниченными возможностями, а их любовь будет вызывать безудержное либеральное сочувствие. Отсюда другая субверсивная перверсия, реализованная в триумфальной *Лолите* – педофилия.

В результате появления *Лолиты*, по выражению княгини Зинаиды Шаховской в книге *В поисках Набокова*, «Набоковы стали богачами». При этом сама аристократическая пара, привыкшая работать в превышающем эксплуататорский капиталистический творческом режиме нон-стоп неотчужденного труда, совершенно не планировала оставлять работу в Корнелле или менять образ жизни. Собственно, образ жизни так и не был никогда изменен, несмотря на переезд в Европу и жизнь в отеле «Палас» в Монтрё: постоянный труд и ловля бабочек по утрам, отдых на море, который они ежегодно позволяли себе даже в годы берлинской иммиграции.

Почему Вера во всех интервью после скандального триумфа книги так настойчиво повторяет, что *Лолита* отнюдь не является очередной историей «разложившегося» буржуазного субъекта (Гумберта Гумберта), но, как оказывается, историей беззащитной двенадцатилетней девочки (Лолиты) как жертвы капитализма и буржуазного индивидуализма? Более того, Вера специально написала в дневнике о *Лолите*, где с помощью литературной формы дневника также осуществляется акт превращения в другого – в девочку из американской глубинки из неблагополучной семьи: вместо традиционных, равнодушных романских свидетельств об опыте жизни другого. Девочка сперва стала жертвой сексуальных домогательств и насилия (инцест и педофилия одновременно) со стороны пожилого буржуазного сексуального обывателя-маньяка, а затем и жертвой грубого обывательского домашнего насилия в браке. И т. д. и т. п.. И таких девочек в буржуазной Америке гораздо больше, хотя об этом и не принято говорить – так Вера

через практику превращения в другого осуществляет радикальную революционную и *феминистскую* критику капитализма и привлекает общественное внимание к проблеме домашнего насилия по отношению к девочкам в условиях рутины капиталистических обществ.<sup>677</sup>

Но если Вера превращается в девочку (как жертву капиталистического насилия), то мы тем более не можем говорить о буржуазной симбиотической копуле. Пара *Вера/Владимир* или *наоборот* оказывается, скорее, не послушной атомарной буржуазно-семейной политической субъективностью, но анти-буржуазной революционной: буквально номадической. И если революционность в классическом марксизме требовала действия по принципу классового «мы-они», чреватого диктатурой, то современная революционность требует перформативного (когда «я» перформирует «я» в рамках онтологии перформативного тождества как онтологии избытка) действия политических антагонизмов, всегда репрезентированных в контингентной цепи эквивалентностей, имеющей различные формы контргегемонной борьбы, базированной на перманентной дислокации субъективности: забастовки, стачки, уличный активизм и т. п. Любая гегемонная седиментация в этой перформативной политической логике перманентно нарушается новыми практиками дислокации. Избыток дислокации перформатива как логики превращения в другого пары *Вера/Владимир* и *наоборот* в этом политическом контексте соответствует не капиталистическим/буржуазным, но антикапиталистическим политическим требованиям. Служащий, выдающий еженедельную

---

677 См. текст Веры Набоковой из общего дневника пары: ««Лолита» обсуждается прессой во всевозможных ракурсах, кроме одного: [...] хотелось бы, чтоб кто-нибудь оценил, с какой нежностью описана вся беспомощность этого ребенка, оценил ее трогательную зависимость от кошмарного Г. Г., а также ее отчаянную отвагу, нашедшую такое яркое выражение в жалком, хотя в основе своей чистом и здоровом браке, обратил бы внимание на ее письмо, на ее собаку. Вспомним ужасное выражение на ее лице, когда Г. Г. обманывает ее, лишая обещанного ничтожного удовольствия. Все критики проходят мимо того факта, что Лолита, «это кошмарное маленькое отродье», по сути своей истинно положительна – в противном случае она никогда бы не поднялась после того, как ее так жестоко сломали, и не обрела бы нормальной жизни с беднягой Диком, которая ей оказалась больше по душе, чем та, другая». (Цит. по: *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 316.)

зарплату в Корнелле, с ужасом каждую пятницу ждал появления профессора-аристократа: любой приход сопровождался громогласными и заведомо невыполнимыми в условиях буржуазной эксплуатации политическими требованиями повышения зарплаты.<sup>678</sup> Владимир не ходил на университетские пати: вместо него ходила Вера, сознательно напоминая присутствующим о грозном призраке грядущего саморазрушения капитализма, если капитализм окажется не способным удовлетворить *эгалитарные аристократические политические требования абсолютного равенства и добродетели ради добродетели*.<sup>679</sup>

Характерно обращение пары *Вера/Владимир* и *наоборот* с модусом времени. Окружающие знали, что все говоримое ими отскакивало от Владимира как от поверхности зеркала; всех удивлял неиссякаемый «оптимизм Владимира», как определяла Вера. Однако постоянная театральная аффектация и пафос Владимира в практиках преподавания и коммуникации, воспринимаемая одними как черствость, другими как оптимизм, была хорошо известным в истории культуры актом радикального вычеркивания настоящего (например, – буржуазного) как средством пребывания исключительно в антикапиталистическом эгалитарном грядущем, в котором с «оптимизмом» расположилась аристократическая пара. Когда пара *Вера/Владимир* или *наоборот* в конце концов поселилась в Монтрё, оставшись там до самой смерти Владимира, была обнаружена потеря полученных в Америке паспортов, крайне встревожившая Веру. Однако в соответствии с гимном беспаспортности Алена Бадью писатель-аристократ «Владимир Набоков» также отказался иметь какие-либо паспорта, отрицая тем самым дискриминационные государственные границы буржуазных национальных государств. Другими словами, в качестве политической субъективности пара Вера/Владимир или наоборот признавала лишь мажоритарную аристократическую в ее революционном стремлении к *абсолютному равенству*.

Пару категорически не устраивали не только капиталистические условия труда, но и капиталистические условия жизни. Когда

---

678 *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 205.

679 Не стоит забывать при этом, что постоянно требующий улучшения условий труда и повышения зарплаты профессор Набоков оказался востребованным в американских университетах благодаря возросшему после Второй мировой войны интересу американских спецслужб к СССР.

их пригласили в Торонто, поселив в лучший отель города «Ройал-парк», Владимир (или Вера?) жаловались в письме, что «эти заведения для пьяных матросов, а не для усталого поэта», которому пришлось читать лекцию о Чехове.<sup>680</sup> Обожая метафору «перемещенных лиц» и, соответственно, вечной подготовки к восстанию против буржуазного университетского мира эксплуатации, за время жизни в маленькой Итаке пара сменила множество домов, разными способами демонстрируя недовольство предположительно образцовым «филистерским» бытом. В одном из домов после отъезда Набоковых хозяева обнаружили, что Вера все окна заткнула ватой...

Почему аристократизм пары оборачивается в антибуржуазную, то есть анти-индивидуалистическую практику политического ассамбляжа мажоритарности?

И здесь мы можем вспомнить об особенностях комплекса отца в любой аристократической политической субъективности. Хотя у обоих союзников по цепи анти-буржуазных аристократических эквивалентностей на уровне артикуляций существовал гамлетовский символический культ отцов, однако эмпирические отцы Веры и Владимира функционировали скорее в качестве непристойных: *его* убитый отец – только как предлог к возможному разводу с Верой из-за Ирины Гуадани (поскольку Вера именно в момент разгара романа с Ириной единственный раз в жизни не отметила день гибели В. Д. Набокова); *ее* отец, разведшейся с матерью Славой Борисовной и женившийся на племяннице жены Анне Фейгиной, двоюродной сестре Веры – как инцестный (Вера о матери никогда не упоминала).

Набоков впервые заговорил с Верой о переводе *Евгения Онегина* на английский в 1936 году; в советской России 1937 год стал кульминацией сталинского почитания классика. Не можем ли мы предположить, что пустое означающее «Пушкин» у советского тирана Сталина и антисоветского писателя-аристократа Владимира Набокова оказалось простым симптомом реальной безотцовщины? Не случайно Набоков так никогда и не простил Светлане Зиверт, что она, все-таки согласившись наконец на помолвку после смерти отца Владимира (1922), тем не менее вскоре отказала жениху. Когда сестра Владимира Елена Сикорская написала о встрече со Светланой в мае 1949 года в церкви Женевы и передала привет

---

680 *Шифф Стейси*. Вера (Миссис Владимир Набоков): Биография, с. 214.

от нее, Владимир гневно отчитал сестру за излишнее напоминание: шестнадцатилетняя Светлана предала когда-то, оказывается, не просто Владимира, но «нашего отца», проявив «буржуазную черствость».<sup>681</sup> Симптоматично, что у оттепельного писателя Андрея Битова, впервые публично заявившего в *Пушкинском доме* неосведомленному советскому народонаселению о том, что «настоящий писатель» – это не всем известный Юрий Нагибин, но неизвестный Владимир Набоков, актуальной также является тема нехватки отца, не найденного Левой Одоевцевым и в ожидаемом из сталинского концентрационного лагеря деде. В качестве Отца, или Фаллоса, как всегда в русской/советской культуре, функционирует Пушкин. Не можем ли мы предположить, что демонстративное мажоритарное отождествление с Пушкиным в *Комментариях к «Евгению Онегину»* аристократической пары помогало ей выдержать бремя индивидуализма по формуле атомистской субъективности «я» = «я»? Набоков первоначально планировал назвать мемуары *Это – я*, позже переименовал название в *Память, говори*. Говорить коллективно (с Пушкиным, Онегиным, от имени общего аристократического детства, взросления и т. п.) всегда терапевтичнее, чем от (атомарного) имени собственного. Несмотря на просьбы издателя Аппеля убрать мажоритарное коллективное «мы» в виде неназванного «ты»<sup>682</sup> из структуры автобиографического «я» в *Память, говори*, Владимир оказался не в силах подчиниться капиталистическим режимам наслаждения индивидуализацией.

Продолжая анализ механизмов анти-буржуазного мажоритарного аристократического коллективного функционирования пары *Вера/Владимир* или *наоборот*, вернемся к так называемому еврейскому вопросу. Для кадетского этоса В. Д. Набокова, как уже было сказано, вопрос защиты прав еврейского меньшинства в имперской России был основным политическим. С другой стороны, понятно, что не фигура еврея как другого умножает субъективность отца и сына до структуры аристократического мажоритарного политического ассамбляжа: таковым является совсем другое пустое означающее – Пушкин. Вера, будучи еврейкой (в семье существовала легенда о том, что ее отец Евсей Слоним так же, как и отец Набокова, тоже вызвал когда-то на дуэль главного редактора антисемитского «Нового времени» А. С. Суворина), не могла пере-

---

681 Там же, с. 217.

682 При этом тайна загадочного «ты» раскрывается только в примечаниях к тексту и принадлежит, как и следовало ожидать, Вере.



живать подобные практики безумно-аристократического тавтологического коллективного умножения структуры субъективности. Ее способом умножения – как способом избегания буржуазного индивидуализма – оказалась практика полного отождествления с мужем не только на уровне бытовой, повседневной жизни и фамилии, но и на уровне имени.

Безусловно, мы не можем доверять княгине Шаховской в предположении, что Вера добилась, чтобы ее называли *миссис Владимир Набоков* из-за еврейского комплекса. «У нее же полно комплексов!» – «Почему?» – «Ну как же, ведь она еврейка!». Политическая субъективность Веры, на мой взгляд, структурно ближе той, которую описывает Бадью в статье «Как используется слово «еврей». В частности, Бадью пишет: «Я против тех, кто считает слово «еврей» именем, а не словом, кто настаивает на том, что это слово формирует однородное и цельное единство, несводимое ни к чему другому». Несмотря на колоритную фигуру Владимира, Вера всегда запоминалась больше. «Она удивительно мнемогенична», – говорил о ней Владимир. Я бы рискнула сказать чуть-чуть по-другому – удивительно миметична по отношению к нему: как и всякая структура мажоритарной политической субъективности иммигрантского аристократического еврейского ассамбляжа Двоицы, выживающего в политических условиях, заданных другим/и. Тынянов называл логику мимесиса иначе – теорией пародии (вспомним, что пародируется всегда болевой аффект). И если у Владимира традиционная философская проблематика «я» и другого могла принимать вид фобии (как известно, он не поехал и на похороны матери и т. п.), то для Веры онтологический мимесис, когда идентичность говорящего субъекта всегда уже нарушена аффективным наличием другого в структуре субъективности, был *всего лишь необходимым* эпистемологическим условием собственного существования. Ее постоянные указания окружающим на то, что она еврейка, не были, поэтому, ни словами, ни именем сопротивления, в терминологии Бадью (*и пистолет Веры, в отличие от русской литературной традиции, так никогда и не выстрелил!* – хотя Владимир любил сравнивать Веру с Фани Каплан). А были всего лишь словами – в ряду других. Отличие, очевидно, состояло в том, что мимесис для Владимира не являлся изначальной характеристикой субъективности, являясь, скорее, инструментом для возможного наблюдения: за героями его текстов в их безусловно аффективных транспозициях, гарантирующих ему место субъект-позиции вместо фундаментальной дислокации.

Вера, в противоположность Владимиру, функционировала в более радикальном измерении – предельного необладания: как *миссис Владимир Набоков*.

Даже смерть Владимира или кома сына не изменили Верину логику превращения в другого как *сцены, ставящей Двоицу* (в терминологии Бадью). Вера не нуждалась во внешнем поиске двойников, столь характерном для творчества Владимира Набокова. Именно поэтому *биографические* факты ничего не прибавляли и не убавляли в двойственной субъективности Веры. Вера *была* двойственной, а не производила фантазмы двойственного, в отличие от Владимира. Поэтому и пистолет ей нужен был для конкретных задач – например, для защиты Владимира от «гремучки». Поэтому при всем желании она не могла бы стать Фанни Каплан: Вера не промахнулась бы. Уже после смерти Владимира, увидев через стеклянную стену лежащего в коме обожженного после взрыва в гоночной машине Дмитрия (третья степень ожога, обгорело 40% кожи), пользующаяся инвалидным креслом Вера сказала: «Не позволяйте своим детям, чтобы они так обжигались». Не потому ли Вера с легкостью уничтожила все, что касалось ее собственной субъективности (например, все свои письма к Владимиру), и с легкостью производила опыты бытия-с-другими как опыты превращения – не только во Владимира, но и в провинциальную американскую девочку Лолиту и т. п.?

Поэтому мажоритарный аристократический антибуржуазный политический ассамбляж пары *Вера/Владимир* или *наоборот* определялся радикальным отсутствием либеральной стадии зеркала. На глазах замороженной (буржуазной) публики Владимир и «его ассистент» под ручку отважно входили в Голдуин-Смит-холл (она – с пистолетом в сумочке), чтобы совершать абсолютно синхронные творческие коллективные «мы»-действия по производству нового смысла анти-буржуазной коллективности: ведь любая коллективная логика превращения в другого – аристократическая, еврейская, иммигрантская и пр. – всегда отрицает атомарную буржуазную...

## ***Новая онтология действия, или советские Гамлеты***

### **«Так всех нас в трусов превращает мысль», или к вопросу об особенностях революционного действия**

Известно, что именно из-за свехрефлексивности Гамлета, лишённого возможности действия, трагически бездомного в своей собственной стране, радикально деполитизированного, находящегося фактически в статусе, который сегодня в международных документах называется статусом беженца, которому в принципе, несмотря на формальный номенклатурный статус принца, невозможно обратиться за помощью к какой-либо инстанции власти, предполагающей правовую справедливость, Сталин запрещал ставить эту пьесу Шекспира в СССР. Но почему? Ведь паралич перед действием из-за интенсивности мышления, воплощенный в классической фигуре шекспировского Гамлета («Так всех нас в трусов превращает мысль»), поставивший его в положение бесправного беженца в собственном государстве, которое сегодня назвали бы национальным («нация в крепостных стенах, прозрачная для своего вождя»<sup>683</sup>), должен был политически вполне устраивать Сталина, который не нуждался, конечно же, ни в каких революционных трансформативных действиях по изменению существующего социо-политического порядка, детерриторизовав так называемую новую социальную общность – советский народ до состояния бесправных, а потому политически пассивных беженцев не только метафорически, но и буквально: перемещая и замещая народы

---

683 Цит. по *Прохоров Александр*. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 126.

и нации, земли, реки, территории и ландшафты и т. д. и т. п. Не случайно в этом контексте Славой Жижек и назвал, как известно, Сталина бездарным бюрократом, всего лишь ретроактивно легитимировавшим тот политический режим, который не только креативно вообразил, но и, в отличие от знаменитого синдрома Барлби как «формулы творения» по принципу «Я бы предпочел отказаться», осуществил на уровне Реального радикальный революционный трансформатор Владимир Ильич Ленин. Ведь почему беженец априорно аполитичен/деполитизирован? Потому что он не просто изгоняется из какого-либо национального государства (принц Гамлет формально по политическим мотивам изгонялся из Дании только один раз – в Англию, после почти случайного убийства Полония), но насильственно лишается прав иным способом: паралич перед действием означает, что ему на уровне онтического элементарно невозможно стать локализованным. И даже если он и прибывает куда-нибудь (например, в «продвинутые» сегодня с правовой точки зрения «северные страны», а именно в Данию), на самом деле беженец находится в постоянном пути, не зная, как подтверждает давняя пьеса Шекспира, ответов ни на вопрос «кто я?», ни на вопрос «быть или не быть?». Онтически он может находиться даже в пределах границ данного государства, но не как гражданин – поскольку не имеет онтологической возможности ответить и на знаменитый интерпеллирующий вопрос, столь любимый не только Альтюссером, но и Паниковским: «А ты кто такой?». И действительно, принца Гамлета после прерывания обучения в Виттенбергском университете встречают в Дании при условии («Ну, как наш Гамлет, близкий сердцу сын?»), что тот набор юридических обязательств и прерогатив, которые предусматривает гражданство, к нему не относится, а если и относится, то только дифференцированно и выборочно: Гамлет может стать королем, но может и не стать, он может жить, но может и не жить. Или жить в качестве *еще одного Призрака* и т. п. Внутри атопического нарратива о гамлетовском онтологически дезидентификационном путешествии, формально начавшемся со времени его приезда в Данию как раз к свадьбе дяди и мамы, его состояние в качестве политической субъективности крайне неопределенно: оно характеризуется отнюдь не кажущейся безусловной юридической принадлежностью гражданина, в его случае – Принца Датского, наследника престола, но, скорее, напротив – определенным набором диспозиций, которые

характеризуют форму непринадлежности как таковую.<sup>684</sup> И даже если он совершает какие-либо идентификационные действия (любит Офелию или маму, ставит пьесу «Мышеловка»/«Убийство Гонзаго», убивает Полония или общается с папой-Призраком и пр.), это никогда не означает условия обязательности обретения им каких-либо форм принадлежности – например возлюбленного или сына, креативного художника/режиссера, работающего в стиле натурализма, убийцы или субъекта спиритуалистического сеанса с нефосфоресцирующим призраком,<sup>685</sup> вещающим тихим загробным папиным голосом. Скорее, политический статус Гамлета можно определить через понятие «фундаментальной бездомности», используемое после 11 сентября 2001 года феминистским чикано-теоретиком Глорией Анзалдуа в качестве основной характеристики современной субъективности.<sup>686</sup> Именно это политическое онтологическое субъективное состояние Гамлета, так и не решившего для себя самый знаменитый вопрос этой пьесы «быть или не быть» («Какой же я холоп и негодяй!»), мы и наблюдаем на протяжении почти всего повествования, почти до самого окончания пьесы.

В то же время если вспомнить знаменитую трактовку политической субъективности Гамлета авангардным русским религиозным философом Алексеем Федоровичем Лосевым в книге *Эстетика Возрождения* (1978, глава «Гибель эстетики Ренессанса»),<sup>687</sup> в которой он трактует гамлетовскую рефлексивность через зародившийся после мажоритарных сообществ Средневековья концепт либерального индивидуализма (обрекающий Гамлета на индивидуальное рефлексивное бездействие в мире корпоративной деятельности коммунального Эльсинора), то тогда, возможно, станет понятным опасение Сталина ставить пьесу *Гамлет* в СССР. Опасение диктатора симптоматически свидетельствует о том, что он как раз и опасался любых идентификаций именно с онтологи-

---

684 См. обсуждение понятия непринадлежности в статье Батлер Джудит, Стивак Гайятри Чакраворти. «Кто воспекает нацию-государство? Язык, политика, принадлежность» // Гендерные исследования, № 18, 2008, с.96 –134.

685 В отличие от фосфоресцированного Призрака в знаменитой театральной постановке Н.П. Охлопкова.

686 См. *Anzaldua Gloria E. and Keating Analouise. This Bridge we Call Home. Radical Vision for Transformation. New York and London: Routledge, 2002.*

687 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.

ей индивидуального, точнее, с индивидуализмом в коллективном обществе. Именно индивидуализм, очевидно, казался ему той способностью мышления (о, этот коварный призрак индивидуализированного, вплоть до аутизма, нобилия-интеллектуала Ленина, преследующий пополапа Сталина до конца его дней!), автоматически обеспечивающей возможность мажоритарного ассамбляжного политического протеста именно в коммунальных обществах. Именно об этом скрытом сталинском опасении рефлексивного атомарного индивидуализма, способного вызвать тем не менее интенсивную левую популистскую мобилизацию масс в условиях коммунальной корпоративности, догадался и самый известный производитель экранного образа Гамлета в СССР Григорий Козинцев, после смерти Сталина поставивший перед собой конкретную политическую задачу – воплотить замысел постановки пьесы Шекспира<sup>688</sup> именно через ту характеристику Гамлета, которой в качестве политической больше всего и боялся, по мнению Козинцева, советский тоталитарный деспот: «Гамлет мыслит. Это самое опасное».<sup>689</sup> Другими словами, подобно Сталину и в отличие, например, от Джорджо Агамбена, Козинцев верит в субъекта как в чистую функцию способности мышления, коррелятивной мыслимому (Агамбен в этом контексте, наоборот, проблематизирует способность мышления, утверждая, что «мысль по своей сущности есть чистая возможность, то есть это также и возможность не мыслить»<sup>690</sup>). Подобно своему современнику Сталину, Козинцев верит и в то, что способность мышления как аффект, основанный на гипотезе мыслимого, одновременно является функцией акта, то есть *политического действия*.

Если в контексте проблемы соотношения мышления и действия на примере функционирования образа Гамлета в послесталинском СССР применить понятие «коммуникативного образа», эффективно используемое для описания любых мажоритарных практик аффективной политической мобилизации (на примере кино, литературы и философии) Олегом Аронсоном,<sup>691</sup> то задачей

---

688 сначала на театральной сцене, а потом и на экране: культовый советский фильм «Гамлет», 1964 год

689 Цит. по Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 131.

690 Агамбен Джорджо. Грядущее сообщество, с. 39.

691 См. Аронсон Олег. Коммуникативный образ (Кино. Литература. Философия).

данной главы является простая констатация того идеологического парадокса, что в 1960-е гг. и далее в СССР коммуникативный образ советских Гамлетов (используемое в данном случае множественное число будет на примерах пояснено несколько позже; сейчас я лишь уточню, что такая множественность отчасти повторяет логику знаменитого семинара Лакана «Имена-Отца», доказывающую, по мнению Жижека, что за «отцовской метафорой» всегда скрывается «первобытный отец», то есть отец до запрета на кровосмешение; в результате мы всегда, когда «имеем сына», то «имеем и двух отцов в придачу») неизбежно нарушал ту рутинную историко-философскую традицию, в которой было принято описывать эту известную структуру субъективности в рамках онтологии индивидуального. Кроме того, мой тезис состоит также и в том, что Гамлеты в бывшем СССР (и в этом их отличие от известных конкурирующих между собой психоаналитических трактовок данного «коммуникативного образа» Фрейдом и Лаканом; кратко об их соотношении я упомяну также несколько позже) были, *во-первых*, действующими и даже, *во-вторых*, воинственными. Не только потому, что рефлексирующего принца в конце пьесы буквально признают воином и хоронят «четыре капитана» («Пусть Гамлета к помосту отнесут, как воина, четыре капитана...»), но и потому, что подданные нации в крепостных стенах в конце концов безусловно признали его завоеванное оперативными методами<sup>692</sup> в качестве живого мертвеца итоговое право на Имена-Отца, то есть на статус *еще одного Призрака* в датском королевстве. Последний тезис, пропущенный сквозь актуальное политическое требование послесталинской культуры/власти, нуждающейся в множественных миноритарных политических ассамблежах «ласточек перестройки» вместо одного тоталитарного тирана, подразумевает, что коммуникативный образ множества Гамлетов в СССР воплощал их коллективное «мы» не только в новом метафизическом виде (*в виде двух Призраков одновременно* вместо одного тоталитарного), но и в буквальном историческом – в виде множества рожденных смертью Сталина оттепельных индивидуальных «я» (Гамлет ведь, как известно, не может быть неиндивидуализированным) не как субъектов в состоянии паралича действия из-за интенсивности

---

692 См. философскую категоризацию стратегий «оперативных методов» в современных технологиях постсоветской власти в: *Рыклин Михаил*. Свастика, крест, звезда. Производство искусства в эпоху управляемой демократии. М.: Логос, 2006, с. 186.

мышления, а как, напротив, антисоветских мажоритарных политических субъективностей, деятельно (активно, а не реактивно) и действенно, то есть получая результаты в виде воплощения привязанностей, «отстаивающих ценности частной жизни, нонконформизма, неповторимости каждого индивидуума»<sup>693</sup> в условиях идеологических аппаратов насилия, когда Эльсиномом с его «преступным законом», трансгрессирующим закон как структуру, был в то время для каждого советского человека преступный СССР, который мы вслед за Александром Прохоровым можем назвать «советским Эльсиномом»,<sup>694</sup> «тюрьмой под открытым небом» («весь мир – тюрьма»), тюрьмой народов, экстерриториализующей собственный народ (в том числе и в лице его номенклатуры, к которой в Дании, безусловно, принадлежал принц Гамлет, а в СССР – не только мелкая, но и высшая партийная номенклатура, включая и самого суверена) до состояния политического лишения или даже до столь актуальной сегодня политической стратегии безгражданственности по отношению к собственным гражданам со стороны нации-государства («Дания – тюрьма» и т. п.). Не случайно и войны Фортинбраса, образуя скрещенными шпагами многочисленные кресты, уносят в финале тело безгражданственного принца куда-то вдаль и прочь, в очередной раз подтверждая формулу его субъективности как формулу не только онтической, но и онтологической непринадлежности, призрачной буквально: кадры, показывающие крупным планом голову Гамлета, сливающуюся с небом и морем, и заканчивают фильм Козинцева.

Но именно дислоцированный субъект в теории радикальной демократии и является квинтэссенцией демократической революционной политической субъективности.

Данный тезис будет неоднократно повторяться. Сейчас же вновь попробуем уточнить вопрос о том, почему в оттепельном СССР стало возможным использовать не только единственное, но и множественное число для обозначения коммуникативного образа Гамлета.

Существует простой и буквальный ответ на этот вопрос: ведь Гамлетов, сыгравших решающую миноритарную антисоветскую мобилизующую протестную роль «первых ласточек над-

---

693 См. Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 119.

694 Там же, с. 117.



вигающейся оттепели»<sup>695</sup> для двухсот миллионов диссидентов конца 50-х – начала 60-х гг. в СССР, было, с одной стороны, на удивление много – в буквальном количественном отношении. «К середине 50-х «Гамлет» оказался на многих отечественных подмостках, – вспоминает один из первых (три сезона, начиная с 1956 года, в театре Н. П. Охлопкова) советских Гамлетов актер Михаил Козаков. – В Ленинграде, в бывшей Александринке, его поставил Г. М. Козинцев с Бруно Фрейндлихом в главной роли, в Москве, в Вахтанговском, готовил свою версию с Михаилом Астанговым Б. Е. Захава. «Гамлета» ставили в Перми, в республиках Средней Азии, во многих других городах и регионах. В 1958 году мне довелось увидеть постановку пьесы в *самодельном коллективе* [курсив мой. – И. Ж.] какого-то воронежского института. [...]. Спектакль был из рук плох, но что характерно – прекрасно принимался студентами, заполонившими зал и стоявшими вдоль стен за отсутствием мест».<sup>696</sup> В то же время, с другой стороны, обратившись к многократным свидетельствам того времени, можно обнаружить, что когда появляется запрещенная ранее возможность наконец-то ставить шекспировскую пьесу *Гамлет* и в тоталитарном СССР, безусловным фактом оттепельной и послеоттепельной культуры/власти стал тот, что если стремиться выделить ведущий политический мобилизующий коммуникативный образ *народного* Гамлета в это время (ведь именно из-за любви к Гамлету народа, как объясняет Клавдий Лаэрту, он, король, не может избавиться от беспокойного пасынка), то он неизбежно будет представлен ассамбляжем *двоих*, или «формулой двух» – Гамлетом в исполнении Иннокентия Смоктуновского (в вышеназванном фильме Григория Козинцева «Гамлет», 1964 год) и Гамлетом в исполнении Владимира Высоцкого (в театральной постановке с тем же названием Юрия Любимова, функционирующей с 1971 года). Даже самый молодой из советских Гамлетов актер Михаил Козаков, в 21 год успешно сыгравший в спектакле Охлопкова сомневающегося западного принца (так и не решившегося, в отличие от русского Раскольникова, также мучимого дилеммой «быть или не быть», на преступление убийства для доказательства статуса «быть», совершив его всего лишь по приказу Призрака), отказывается от простительного юношеского нарциссизма и признает факт всенародной

695 См. *Козаков Михаил*. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке. М.: АСТ: Зебра Е, 2008, с. 127.

696 Там же, с. 122–123.

любви не к себе (то, что Гамлет – *народный герой*, знал, как было сказано выше, еще Клавдий), но к двум другим. О Смоктуновском Козаков свидетельствует как о признанном во всем мире Гамлете: «в Шекспировском театре в Лондоне висит портрет И.М. Смоктуновского в этой роли». <sup>697</sup> О Высоцком – в терминах буквально посмертно поднятого на помост народного героя: «И вот его вынесли из главного входа театра. Если бы он смог открыть глаза, он увидел бы только небо между домами, но если бы он мог слышать, то вздрогнул бы от этого: „а-а-а-а!..“, которое вдруг возникло, как общий выдох, и куда-то улетело. Когда процессия выехала на Таганскую площадь, чтобы затем направить свой путь по Садовому кольцу, под машину, которая везла его, полетели цветы, и еще несколько сот метров люди бросали их под колеса автобусов...». <sup>698</sup> Именно о такой кульминации антисоветского левого популистского признания мечтал и сам Козаков, отказавшись от распределения во МХАТ, в котором играл уже в студенческие годы и попасть в который мечтал каждый театральный актер того времени, бесповоротно уйдя ради роли Гамлета в менее престижный Театр имени Маяковского к Охлопкову: «...в мечтах я – Гамлет, я выброшен вверх с распростертыми руками, лежу, поддерживаемый воинами Фортинбраса, над сценой, в воздухе. Музыка...». <sup>699</sup>

Однако простой арифметический ответ здесь недостаточен. Артемий Магун в книге *Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта* (2008) <sup>700</sup> апеллирует к более сложной логике политического действия. Радикальный тезис книги состоит в том, что подлинным событием революции в СССР была не традиционно полагаемая таковой Октябрьская революция 17 года, но перестройка. Другим радикальным является тезис, что в теории (любой) революции действие возможно только при условии, если люди могут действовать вместе – как совместное «мы», или структура имманентной Двоицы; именно поэтому Артемий Магун утверждает, что, если существует какое-либо действие, оказавшееся эффективным (а таковым и была, по его мнению, перестройка как подлинная революция масс в СССР), оно с необходимостью должно быть действием от имени «мы». В этом смысле множе-

---

697 Там же, с. 595.

698 Там же, с. 547–548.

699 Там же, с. 122.

700 Магун Артемий. *Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта*. СПб.: Издательство ЕУ в СПб, 2008.

ственное число Гамлетов в бывшем СССР, наряду с другими «первыми ласточками», миноритарно подготовившими и осуществившими революцию перестройки, можно понять не в простых арифметических терминах, а как необходимую революционную трансформацию от онтологии индивидуального к онтологии множественного («множеств»), то есть от индивидуального «я» к множественному «мы». Если данная трансформация вдруг оказывается недостаточной в качестве политического действия (например, «утро после» Октябрьской революции приводит к аннигиляции мажоритарной политической субъективности «мы» как структуры Двоицы, заменив последнюю простой классовой тоталитарной дихотомией «мы-они» атомарных субъективностей), однако только она, по мнению Магуна, составляет одно из его минимально необходимых условий.

В этом контексте политическим результатом пьесы *Гамлет* является, с одной стороны, тот безусловный факт, что индивидуальное политическое действие Гамлета в форме «живого мертвеца» (ведь только став отравленным, он смог, наконец, все-таки совершить *действие быть*, то есть убить в конце концов Лаэрта и Клавдия) оказалось политически эффективным потому, что трансформировалось из индивидуального в множественное – хотя бы потому, что бесконечно рефлексирующий принц был признан политическим сообществом Эльсинора в качестве «воина», то есть политической субъективности, борющейся за новый социо-политический режим против режима тоталитарного Эльсинора. Кроме того, Гамлет-сын был признан «народным собранием» Эльсинора в соответствии с «формулой двух» в качестве еще одного Призрака-освободителя, образующего вместе с первым небольшой миноритарный политический ассамбляж «мы», то есть небольшую, как ей и полагается в современных политических условиях, по мнению Алена Бадью, политическую партию. Правда, в трактовке Бадью лучше, чтобы современная партия состояла из одного человека, а не из двоих: ведь любая Единица, по его мнению, подлежит действию закона бифуркации... И действительно, находящийся в диалоге с самим собой Гамлет, то есть одного «я» со вторым «я» – никогда не структура атомарного «я», но в всегда структура мажоритарной субъективности по формуле «я» = «я» и «я».

В то же время следует отметить, что современная радикальная политическая утопия Алена Бадью была повседневной, обыденной реальностью в советском СССР. Как вспоминает Владимир Буковский, «встречал я партии из двух человек, из пяти, из двенад-

цати. [...]. Самая маленькая партия, которую я встречал, состояла из одного человека по фамилии Федорков и называлась ПВН, что значит Прямая Власть Народа. Так его в тюрьме все и называли – ПВН, даже надзиратели. Был он часовщик из Хабаровска, лет 50, маленький, полный, подвижный, словно ходики. Поначалу все спорил, доказывал нам преимущества *прямой власти народной* [курсив мой. – И. Ж.], потом привык, смирился – ПВН так ПВН, черт с вами. Долго ломали голову в КГБ, что с ним делать, – не судить же одного человека за создание политической партии!»<sup>701</sup> ...

## Воины оттепели как субъекты нестабильных онтологий

Итак, радикально-демократические теории действия основываются на предположении, что мы можем и должны производить эгалитарную инскрипцию, поскольку человек может действовать, изменять и строить новый мир только совместно с другими.<sup>702</sup> Человек («краса Вселенной!», по замечанию Шекспира в переводе Пастернака) в теории радикальной демократии является не перверсивной индивидуалистической, но мажоритарной субъективностью, находящейся в ситуации общности и *миноритарной эгалитарной инскрипции мажоритарных политических ассамблежей других*; общность – в свою очередь, как было сказано выше, – является необходимым условием политического действия как такового. И если человек – это структура мажоритарной субъективности по формуле перформативного тождества как минимального различия «я» и «я» в монологах, на самом деле являющихся диалогами Гамлета, функционирующими по формуле радикального различия, которая может действовать и изменять Реальное только с равными себе, его атомарные индивидуалистические действия («эта квинтэссенция праха... Мужчины не занимают меня и женщины тоже...») неэффективны до тех пор, пока и если условия общности не установлены. Другими словами, в теории радикальной и плюральной демократии Лаклау и Муфф индивидуальное политическое действие субъекта должно быть прежде всего таким, которое

---

701 См. Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 114–115.

702 Здесь и далее использованы формулировки из статьи Джудит Батлер, Гаятри Чакраворти Спивак «Кто воспекает нацию-государство? Язык, политика, принадлежность»

стремится установить эгалитарную инскрипцию так, чтобы действие было осуществлено в рамках онтологии множеств и – таким образом – имело бы шанс стать политически эффективным, то есть соответствовать теории «демократической революции», столь важной для трансформации сталинского политического режима в СССР.

В этом онтологическом политическом требовании шекспировский перцепт «человек» не определяется особенностями или свойствами атомарного индивида. Например, хотя рефлекслирующий, онтологически нелокализованный датский принц/немецкий недоучившийся студент Гамлет идентифицирован в пьесе Шекспира, с одной стороны, по его конечному действию, а именно – действию убийства, это индивидуальное политическое действие, с другой стороны, осуществлено в рамках онтологии множеств – в соответствии с приказом другого члена коммунального сообщества Эльсинора, а именно Призрака. Политическая субъективность Гамлета выражена в «формуле двух», когда Гамлет = Гамлету и Гамлету (если вспомнить, что отца Гамлета тоже звали Гамлетом).

В то же время следует отметить радикальное различие внутри этой по видимости гомогенной структуры политической субъективности, подчиняющейся действию логики минимального различия, признавая ее в качестве гетерогенной по формуле радикального различия, хотя и объединенной под одним общим именем собственным – Гамлет. Различие между отцом и сыном Гамлетами состоит в том, что второй Гамлет, имея гордый и независимый характер (вспомним: больше всего сын не хочет, чтобы кто-либо «играл на нем», как на флейте), не действует тем не менее, в отличие от первого Гамлета, милитаристскими методами – так же, как и антисоветские предшественники перестройки в действиях по социо-политической трансформации «советского Эльсинора» оперировали принципиально гуманитарной идеологией «социализма с человеческим лицом», который должен был, не теряя «человеческого лица», изменить вектор политической направленности в сторону капитализма. Не случайно, по свидетельству Владимира Буковского, наиболее читаемым на «Маяке» были стихи, так и называемые, – *Человеческий манифест* юного лидера площади Маяковского, «Маяка» Юрия Галанскова: «Выйду на площадь/ и городу в ухо/ втисну отчаянья крик...».

Поэтому уточним здесь понятие «воина» в отношении Гамлета, с которым идентифицировались антисоветские лидеры оттепели: «воины оттепели уже не сражаются против внешних врагов, а

защищают свой внутренний мир». <sup>703</sup> Ведь хотя сам Гамлет-сын говорит об отце, что главное в нем было «человеческое» («Он человек был в полном смысле слова. /Уж мне такого больше не видать!»); поэтому скорбь утраты потерянного объекта желания у сына столь велика), однако не стоит забывать, что формально шекспировская пьеса начинается с воспоминаний Бернардо, Франциско, Марцелла и Горацио о том, что храбрый Гамлет-отец убил норвежского короля Фортинбраса, отняв при этом его земли, и именно поэтому лишенный отца, власти и земель Фортинбрас-сын подступает сейчас к воротам Эльсинора, посредством войны желая отвоевать норвежские земли и утерянное достоинство собственного «я». Но именно этих стратегий действия – милитаристских, структурированных в терминах простой бинарной логики «мы-они» – как раз и избегает главный Гамлет пьесы, то есть сын. Создавая тем самым основную политическую интригу одной из самых известных шекспировских пьес.

В новой политической стратегии состоит основное отличие Гамлета-сына не только от Гамлета-отца, но и, например, от другого знакового героя-сына советской культуры Вани Солнцева, структура политической субъективности которого проинтерпретирована Сергеем Зимовцом в знаменитой статье «Сын полка: бог из машины». <sup>704</sup> Субъективность Вани также состоит в отчаянном поиске отцовской любви. Однако, в отличие от Гамлета, имеющего Гертруду, буквально лишенный родителей одинокий Ваня Солнцев, как доказывает Сергей Зимовец, все-таки обязан в поисках любви осуществлять милитарные политические стратегии: «если Ваня имеет запрос в полковой (отцовской) любви, то он обязан осуществлять принятые для милитарной коммунальности процедуры, чтобы удовлетворить свое желание» <sup>705</sup> – в отличие от после-сталинских, анти-милитарных, то есть связанных с «человеческим лицом» лидеров оттепели и перестройки. Не случайно самыми популярными на «Маяке», по свидетельству Владимира Буковского, были следующие, приближающие эпоху «мирного сосуществования» на всех уровнях микрофизики антисоветской власти, стихи:

«Нет, не нам разряжать пистолеты  
В середину зеленых колонн!

703 Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 118.

704 См. Зимовец Сергей. Молчание Герасима. М.: Гнозис, 1996.

705 Там же, с. 42.

Мы для этого слишком поэты,  
А противник наш слишком силен.  
Нет, не в нас возродится Вандея  
В тот гулящий, решительный час!  
Мы ведь больше по части идеи,  
А дубина – она не для нас.  
Нет, не нам разряжать пистолеты!  
Но для самых ответственных дат  
*Создавала эпоха поэтов,*  
*А они создавали солдат»* [курсив мой. – И. Ж.].<sup>706</sup>

Выделенные курсивом последние строки стихотворения позволяют ввести нам понятие *нестабильных онтологий* для характеристики политического действия в эпоху оттепели. Онтология политического действия в этот исторический период такова, что в оттепельном коллективном «мы» (мажоритарные политические ассамбляжи «солдат» оттепели), действующем в рамках онтологии множеств, должно присутствовать и индивидуальное «я» («поэты» как миноритарные ассамбляжи политических субъективностей), действующее в рамках онтологии индивидуального, которой по видимости была лишена эпоха сталинизма. В результате в логике неустойчивых онтологий антисоветской оттепели политическое действие является не только 1) вечным онтологическим покиданием политической субъективности «себя», которая на примере Гамлета остается бездомной, не идентифицированной в качестве субъекта репрезентации, то есть в качестве «я» даже по параметрам «быть или не быть», но и 2) онтологическим политическим движением миноритарных «я» как таких коллективных (диалогическое гамлетовское «я» и «я» одновременно), которые обещают – несмотря на кристаллизацию традиционной миноритарной функции «я» – в качестве миноритарных представительных лидеров радикальные мажоритарные политические трансформации. Например, Юрий Галансков, как и многие советские диссиденты, использует, с одной стороны, формулу принадлежности по критерию «я»: «Это – я. / Призывающий к правде и бунту, / не желающий больше служить, / рву ваши черные путы, / сотканные из лжи». С другой, – концепт «я» для него является не более, чем вспомогательным, реферирующим к мажоритарной политической деятельности/действию по критерию «мы».

---

706 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 137.

## Паралич мышления как неистовая деятельность

Почему первый послесталинский Гамлет Михаил Козаков не стал новым миноритарным лидером для формирования мажоритарных политических ассамблежей предперестроечной эпохи, которыми стали двое других – Смоктуновский и Высоцкий?

Казалось, все предвещало новому молодому Гамлету в спектакле Охлопкова левый популистский политический успех: наконец-то после долгих лет исключительно комического политического воображаемого сталинизма была поставлена «настоящая» трагедия. Причиной возникновения наррации, в том числе и в форме трагедии, является, по мнению Виктора Шкловского, не только действие вместо смерти (например, замещение речью Шахерезады ожидаемого события смерти),<sup>707</sup> но и история нехватки: герой трагедии – тот, кто ничего не имеет. Ольга Фрейденберг даже в античной паллиате находит фигуру того, кто ничего не имеет, – парасита, или философствующего раба как основного организатора интриги действия вместо смерти. Инновация Лакана по сравнению со Шкловским и Фрейденберг состояла в том, что нехватку он называет Фаллосом и формулирует, что нехватка Фаллоса является не только началом, но и завершением трагедии.<sup>708</sup> Ведь кто такой Гамлет у Лакана? Всего лишь субъект, испытывающий нехватку желания Другого, символизируемого в качестве желания желания, нехватки нехватки. Отличие от Фрейда состоит в том, что если Фрейд по аналогии с Эдипом трактовал нехватку Фаллоса у Гамлета как неспособность к оккупации места Отца, то у Лакана Фаллосом никогда не является символический отец, но символическая мать, точнее – женское наслаждение, точнее – «не-все», то есть тот невосполнимый разрыв, или расщепление, или та, позже знаменитая в феминистской теории, метафизическая дыра нехватки (выраженная в философии Люс Иригарей понятием «слизистого»: «любое мышление о женском или по-женски должно

707 Шкловский В.Б. Художественная проза. Размышления и разборы. М.: Советский писатель, 1959, с. 166.

708 Несмотря на трагизм ситуации деда, неспособного получить репку («Дается ситуация: выросла большая репка. Затем возникает конфликт между слабостью деда и величиной репы» – там же, с. 367.), Шкловский, в отличие от Лакана, все-таки исходил из того общеизвестного факта, что дед в конце концов репу получит.



мыслить слизистое»<sup>709</sup>) как недостижимая для мужского субъекта «бездна»<sup>710</sup>: ставшей недоступной матери (Гертруды и т. п.) или мертвой невесты-Офелии и ее могилы, куда Гамлет как подлинный сверхрефлексивный герой даже не догадался, по ироническому замечанию Лакана, прыгнуть в отчаянном соревновании различных политик траура (как это сделал, добившись большего политического успеха, менее рефлексивный и поэтому более сообразительный Лаэрт). Гамлет ограничился, как известно из сюжета, уровнем декламации («слова, слова, слова») – «Я любил Офелию, и сорок тысяч братьев, и вся любовь их – не чета моей». Действовать и получать желаемое (воплощенное материально) Гамлет, следуя Лакану, начинает уже не как собственно Гамлет, а как не-Гамлет, то есть как «живой мертвец», лишенный жизни, а значит, и рефлексии, обычно приписываемой живым. Только в новом, наконец-то идентифицированном качестве не-Гамлета этот «живой мертвец» и убивает в конце концов и Лаэрта, и дядю-суверена, самого же «Гамлета» так навсегда и оставив в качестве классического трагического неидентифицируемого субъекта нехватки знаменитой пьесы и знаменитого имени собственного («Гамлет») как пустого означающего для любых популистских революционных типов политических субъективаций («Это – я./ Призывающий к правде и бунту...» и т. д. и т. п.).

Но именно отмеченную Лаканом фундаментальную нехватку гамлетовской субъективности юный актер Михаил Козаков и не смог воплотить на сцене, воплотив противоположное – не недостижимую нехватку желания желания, но вполне достижимое фрейдовское удовольствие: от смерти и, более того, торжественных похорон. И не просто на руках четырех капитанов, а на «десятках рук»: «Что это? Явь ли? Сон ли? И я над сценой. Я выброшен десятком сильных рук, лежу на них крестообразно»<sup>711</sup>. Ах, эта юношеская нарциссическая любовь к военным играм! И к воинским почестям, которую изошренно использовал для популистской политической мобилизации антисоветской предоттепельной и оттепельной публики опытный Охлопков, заменяя Гамлетов в спектакле на все более молодых и энергичных: «Спектакль Охлоп-

---

709 *Иригарей Люс*. Этика полового различия, с. 98.

710 См. там же, с. 64.

711 *Козаков Михаил*. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 194.

кова имел огромный резонанс. Билеты достать было практически невозможно. О нем говорили, писали, спорили...». <sup>712</sup>

Итак, воплотить фундаментальную нехватку Фаллоса как базовую структуру гамлетовской трагической субъективности у молодого советского актера Михаила Козакова не получилось. Получился, как пишет Эдуард Надточий по другому поводу, «отноюдь не эквивалент фаллоса». <sup>713</sup> Гамлет в трактовке Фрейда, приближающей Гамлета к Эдипу в отличие от разъединительного по отношению к этим персонажам жеста Лакана, конечно, гораздо изобретательнее Лакана и ближе к современным радикально-демократическим трактовкам левого популистско-радикального политического действия. Вместо буржуазной утраты объекта желания и невозможности стать Отцом (став только вторым в этой очереди пап, и только – в качестве второго призрака), Фрейд предлагает стратегию избытка как воплощения привязанности: получение (мертвого) Отца и, более того, становление Отцом (мужем матери). В феминистской теории политической стратегией материалистического воплощения привязанности являются, в частности, не только известная теория «стакана воды» (русской феминистки Александры Коллонтай), но и менее известная (из-за меток российского империализма), но не менее популярная теория «куска хлеба» (основательницы украинского феминизма как подлинно массового социального движения в конце 19 века Натальи Кобринской <sup>714</sup>).

Но что надо было сделать здесь, в СССР, чтобы именно с помощью образа одинокого, никому не доверяющего, атомистского индивидуалиста-беженца в собственном государстве стать не просто культовыми актерами/акторами коллективного общества и даже не просто «первыми ласточками» советской оттепели, но – фактически – миноритарными «прорабами перестройки», способными к мажоритарным практикам эгалитарной инскрипции?

Можно почти мгновенно предложить несколько версий причин популярности у антисоветской интеллигенции 70-х и далее образа советского Гамлета в исполнении Владимира Высоцкого.

712 Там же, с. 126.

713 Подробнее см. *Надточий Эдуард*. «“Первая любовь”: позиционирование субъекта в либертинаже Тургенева», оригинал: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_3/03\\_3\\_2001.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_3/03_3_2001.htm), журнал Логос, 3, 2001.

714 *Кобринська Наталія*. «За кусок хліба» // *Кобринська Наталія*. Вибрані твори. Київ: Художня література, 1958.

Например, из-за невероятных телесных экстазов алкоголизма и наркотизации плана выражения, сознательно эксплуатируемых в любимовской политической стратегии спектакля. Знаменитые ритмические действия с помощью фонарика выдающегося антисоветского режиссера Юрия Любимова, в каждом рутинном спектакле вновь и вновь принуждающие актеров к революционной динамике премьеры, неуклонно интенсифицировали эту максимальную эксплуатацию алкогольно-наркотической телесности гениального Гамлета-Высоцкого.<sup>715</sup> Свою роль в массовой популистской идентификации с образом Гамлета в исполнении Высоцкого сыграла и его слава всенародного барда, также героически-антисоветски восстающего против «советского Эльсинора». Политический спектакль Любимова соответствует давней истории русских иносказаний о своем времени – в любых костюмах и «под любым именем» показывать только одну, а именно современную историю (в данном случае – историю СССР как историю «советского Эльсинора», где Гамлет-Высоцкий – главный антисоветский борец против нее). Валентин Толстых, проводящий по поручению райкома партии в театре на Таганке просветительские семинары по марксистско-ленинской эстетике, называет эту «Юрину» политическую стратегию «неглиже с отгагой».<sup>716</sup>

В то же время Михаил Козаков ретроактивно свидетельствует, что костюмный, не вызывающий референций ни к советскому экстастически-политическому настоящему (например, алкоголизму как осознанной стратегии политической борьбы советской творческой интеллигенции 60-х и далее против советской тоталитарной системы), ни к уголовно-запретным, а значит – тем более радикальным протестным типам политической субъективации через наркотизацию (70-х и далее), воплощенным в том числе и Высоц-

---

715 См. воспоминания об игре Высоцкого гениального клоуна современности Вячеслава Полунина: «Я посмотрел спектакль *Гамлет* в Театре на Таганке с Высоцким в заглавной роли и был под впечатлением. Решил после спектакля дожидаться Владимира и рассказать ему, как я потрясен. Поджидал у служебного входа, а когда увидел лицом к лицу, растерялся и словно язык проглотил. Смотрю на него в немом восхищении. Он – на меня в недоумении: какой-то чудак перед ним стоит и глазами хлопает. Потом Высоцкий говорит: «Ладно. Тогда в другой раз». И ушел.» – см. *Полунин Вячеслав*. Комсомольская правда, 26 января, 2009, с. 11.

716 См. *Толстых Валентин*. Мы были. Советский человек как он есть. М.: Культурная революция, 2008, с. 115.

ким, вполне по видимости антиполитичный фильм Григория Козинцева *Гамлет* с Иннокентием Смоктуновским в главной роли, явился огромным политическим стимулом для формирования антисоветских мажоритарных политических ассамблежей с целью их мобилизации на борьбу с «советским Эльсинором»: «Дальнейшее общеизвестно: километровые очереди за билетами вокруг кинотеатра „Россия“ (сам едва туда попал), показ картины в Англии, мировое признание»<sup>717</sup>...

Почему Гамлет немолодого провинциального актера Смоктуновского в костюмном фильме Козинцева в сильные морозы зимой 1964 года вызвал в обеих антисоветских столицах СССР огромные, растянувшиеся на много километров очереди желающих попасть на премьеру?

Возможны разные логические предположения при ответе на этот вопрос.

Например, *первое*: что многокилометровые очереди после сталинских антисоветских мажоритарных политических ассамблежей на фильм Козинцева *Гамлет* со Смоктуновским в главной роли и означают массовый советский эффект паралича действия в рамках известной сартровской теории насильственного, детерминированного выбора в ситуации отсутствия выбора, идеальным субъектом которого и является классический шекспировский Гамлет (исполненный в фильме Козинцева Смоктуновским) со своим знаменитым рефлексивным «быть или не быть?», парализующим действие. Тогда – после уточнения – переформулируем это предположение в качестве вопроса: означают ли многокилометровые очереди в сильные морозы в обеих столицах в 1964 году фотографический снимок практик массового насильственного выбора рефлексивного бездействия в условиях тоталитаризма, принявшего в тот исторический момент вид оттепельного?

Или же *второе* предположение: не является ли классический шекспировский Гамлет, с которым столкнулись антисоветские мажоритарные политические ассамблежи 60-х в исполнении Смоктуновского, насильственно в тоталитарной ситуации отсутствия выбора выбравший все-таки антитоталитарное политическое действие (*мести*: «Взывает к мести каркающий ворон...») как способ изменения существующего политического режима (в частности, политического режима датского Эльсинора), идеальным субъек-

---

717 Козаков Михаил. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 604.

том действия, воплощающим для антисоветских мажоритарных политических ассамблежей того времени надежду на изменение и другого политического режима – а именно «советского Эльсинора»? В таком случае парадокс советских коммуникативных образов Гамлетов в СССР состоит в том, что они отнюдь не являются «бесплодно рефлексирующими». И, действительно, ведь именно советские Гамлеты явились в то проблематичное время «разрыва» как времени вне времени, сорвавшегося в петель, времени как перехода от советского тоталитаризма к антисоветскому (тоталитаризму?), похожее на собственно шекспировское в переводе Пастернака, когда, как известно, «порвалась связь времен», своеобразными «воинами оттепели» (повторим еще раз яркое выражение Александра Прохорова). И действительно, когда сам Козинцев, готовясь к съемкам «Гамлета» и выбрав театрального актера Иннокентия Смоктуновского (Мышкина 1957 года в постановке Товстоногова) на эту роль, сравнивает свой интеллектуальный кинопроект с западной трактовкой образа Гамлета в фильме *Гамлет* режиссера Лоуренса Оливье по критерию дихотомии мышление/действие, несмотря на закрепленное за Смоктуновским амплуа странного, недействующего чудака-Мышкина, он тем не менее использует Смоктуновского для своей главной политической цели совсем иным способом. По мнению Козинцева, для Оливье главной оказалась как раз традиционная метафизическая проблема паралича мышления перед действием, завораживающая не одно поколение читателей знаменитой пьесы. Сам Козинцев – с помощью по видимости аполитичного в амплуа князя Мышкина актера Смоктуновского – выступает категорически против данного метафизического подхода: основной недостаток фильма Оливье состоит, по мнению советского режиссера, в том, что Оливье «купировал наиболее интересную для меня *государственную* тему» (выделено мной. – И.Ж.).<sup>718</sup> В результате сознательно и отважно знаменитый советский режиссер Козинцев в условиях репрессивных идеологических аппаратов насилия «советского Эльсинора» в костюмном фильме *Гамлет* со Смоктуновским-Мышкиным в главной роли ставит перед собой ясную государственную политическую цель – борьбы с советским тоталитарным государством. «Из этой линии я не усту-

---

718 Цит. по Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 117.

плю ни единого штриха», — пишет Козинцев.<sup>719</sup> Поэтому в противоположность тому, что, по свидетельству Козинцева, «Гамлета» часто ставят в современных костюмах, но рассказывают о старинной жизни», сам режиссер в соответствии с новой политической целью ставит противоположную задачу — «нужно сыграть в костюмах шестнадцатого века, но показать современную историю»,<sup>720</sup> то есть политические условия «советского Эльсинора».

Или все-таки (и это *третье* предположение) Гамлет Смоктуновского в фильме Козинцева и связанные с ним народные очереди зимой 1964 — всего лишь демонстрация того факта, что единственная альтернатива тоталитаризму и есть тоталитаризм? В таком случае народные очереди могут означать коллективное «мы», достаточно апатично, иногда — экспрессивно изучающее себя в деталях зеркала большого советского экрана («зрелище — петля...») как зеркале перверсивных тоталитарных преступлений закона (куда входят и трансгрессии кровосмешения, и трансгрессии мести, и трансгрессии подмены документов, трансгрессии вялотекущей шизофрении или коварного, но неизбежно банального зла). Не это ли логическое умозаключение, что единственная альтернатива тоталитаризму и есть тоталитаризм, отважно подтвердил символический отец оттепели Хрущев, во всех формально послесталинских стратегиях развития советской культуры/власти неотвратно, упорно и искренне продлевая даже без личной взаимности деспота (великого и жестокого возвышенного кумира Сталина) тоталитаризм как государственный строй? Именно поэтому антисоветская интеллигенция, поверившая в прогрессивную силу поистине гамлетовской интенсивной мести как основной политической стратегии нового политического советского лидера по отношению к старому (у Шекспира отличие состоит в том, что именно старый суверен признавался сувереном «с человеческим лицом»: «Такой король! Как светлый Аполлон в сравнении с сатиром»), была беспомощно сражена тоталитарными действиями нового советского «Аполлона», последовательно или бессознательно сохраняющими политический режим «сатира» под лозунгами новой риторики.

А можно допустить и *четвертое* предположение и, соответственно, предложить другую концепцию для объяснения практик мажоритарной антисоветской политической идентификации зимой 1964 года с Гамлетом Смоктуновского — ту, например, кото-

---

719 Цит. по там же.

720 Цит. по там же.

рую после долгих размышлений и предложил в качестве наиболее убедительной первый Гамлет Михаил Козаков. Смоктуновский и есть, как сформулировал великий советский и постсоветский актер Михаил Козаков (несмотря на факт, что Смоктуновский до сорока лет так и не прочел шекспировскую пьесу *Гамлет* до предложения Козинцева сыграть эту роль<sup>721</sup>; но этот факт выражает всего лишь необходимое различие между формой и содержанием в современной политической теории!), «принц крови»: «Он был принц крови, — констатирует молодой столичный антисоветский мажор Козаков. — Датчанин. Умница. Как пластично он сбегал по ступенькам Эльсинорского замка. Как двигался в этой роли».<sup>722</sup> И хотя режиссер Козинцев пытается выразить статус принца в фильме, в отличие от шекспировской «черноты» одетого в черное Гамлета, прежде всего через его физическую «белизну» (белые волосы, белая кожа Смоктуновского как «принца крови», то есть светлое цветочное пятно на фоне мрачного и темного Эльсинора, по мере продвижения к концу фильма все более интенсивно переходящее от черного к белому, кульминацией чего является отчаянное раздевание Смоктуновского: в самой знаменитой трагической сцене поединка Гамлет-Смоктуновский снимает черный камзол и остается в белой рубашке), однако определение «принц крови» у Козакова связано с другим: с сыгранной актером Смоктуновским идентичностью больше, чем он/она есть. Для Козакова — идентичностью *чести* сына, зафиксированной одним опытным актером у другого на уровне неуловимых телесных движений, идентифицированных как движения принца (хотя достаточно пошло, можно сказать, неблагородно мстящего за несправедливую смерть отца). Не можем ли мы в этом контексте предположить, что именно эта особенность практик левой популистской антисоветской идентификации с Гамлетом как с *принцем крови* в исполнении Смоктуновского как раз и была близка не только одному из советских Гамлетов известному актеру-мажору, сыну писателя Юрия Козакова и матери-дворянки Михаилу Козакову, но и тысячам других советских зрителей в их километровых зимних очередях 1964 года на премьеру фильма? «Там все равны, дурак ли, хам ли,/Там рокот волн, песчаный брег,/

---

721 «Вот тут-то он меня и огорошил откровенным признанием, что “Гамлета” до Козинцева не читал и на сцене его не видел.

— Я ведь, Миша, [...] жил в Волгограде...» — см. *Козаков Михаил*. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 607.

722 Там же, с. 613.

Там пост занять мечтает Гамлет/Простой советский человек», — пишет по этому поводу Наум Коржавин.

Однако можно допустить и *пятое* предположение для объяснения практик массовой советской идентификации с Гамлетом Смоктуновского, применив для этого теорию абстрактной исключительности самого популярного философа современности Славоя Жижека. В ней утверждается, что в той степени, в какой гегелевская абстрактная универсальность (в нашем случае — абстрактный, репрезентированный в форме произнесенной шепотом, а потому не слышимой врагами абстракции «око за око» приказ Призрака бездействующему Гамлету) может быть помыслена (что в нашем случае на протяжении фильма и пытается делать бесконечно рефлексизирующий Гамлет), в таком случае мыслительная деятельность оказывается не гегелевской абстрактной, а радикально действенной, то есть просто деятельностью.

На уровне абстрактного шекспировский Гамлет выражает этот тезис, подобно гегелевскому парадоксальному «дух есть кость», в не менее парадоксальном высказывании: «мысль — лежать между девичьих ног», уравнивая тем самым мысль (например, об убийстве) и действие (например, «лежание»: в частности, на коленях у Офелии во время представления «Убийства Гонзаго»/«Мышеловки»). Но и сам фильм Козинцева уже на уровне конкретного все более недвусмысленно подчеркивает, что Гамлет в исполнении Смоктуновского — не просто, как мечтали анти-советские лидеры поэтического диссидентского «Маяка», «поэт, создающий солдат», которому по видимости для политической мобилизации масс не нужно ни а) «разряжать пистолеты», ни б) использовать «дубину», но, скорее, «человек с ружьем»,<sup>723</sup> нежели человек рефлексии, буквально выступивший в своей деятельности против (советского или любого другого) Эльсинора: с оружием в руках. Ведь, как оказывается, Гамлет не только 1) умело и легко владеет шпагой и любым оружием того времени, что и демонстрирует его поединок с Лаэртом еще даже до знания тайны этого, задуманного как игровой, поединка; не только 2) способен по дороге в Англию выкрасть у Розенкранца и Гильденстерна и подменить/переписать письмо, заменив собственный смертный приговор на смертный приговор своим друзьям, но и 3) наконец, способен мгновенно виртуозно обратить отравленную рапиру, которой король задумал умертвить его, против самого же короля (и заодно

---

723 См. фильм *Человек с ружьем* (1938) Сергея Юткевича.



Лаэрта), используя рапиру в качестве прямого орудия убийства. Если Охлопков объяснял юному актеру Михаилу Козакову, что принц Гамлет просто физиологически не выносит насилия (« – Он не может его убить, потому что не может увидеть пролитой им крови. Его физически затосило при одной мысли об этом...»),<sup>724</sup> то принц Смоктуновский в фильме Козинцева грубо закалывает убегающего от него в панике дядю непристойно – почти что в зад: убивает не фехтуя, а так, как и убивают – в один прием. Именно в этом смысле классическая абстрактная универсальность коммуникативного образа Гамлета как априорной фигуры трагической, бесплодной и бездейственной рефлексии отнюдь не является абстрактной универсальностью: образ принца-Смоктуновского как одновременно героя и жертвы, воина с оружием в руках, то есть а) «солдата», по выражению Козинцева,<sup>725</sup> но и б) «художника», по другому выражению режиссера, репрезентирует «судьбу человека, решившего поговорить с эпохой на равных, а не быть безмолвным фигурантом в ее миллионных массовках»<sup>726</sup> – вспомним здесь теорию сталинизма как авангарда Бориса Гройса. Обремененный ненавистью и любовью, страхом и надеждой, сомнением и мстостью и т.п., Гамлет Смоктуновского, конечно же, не есть коммуникативный образ абстрактной универсальности: просто потому, что она недостаточно абстрактна. И действительно, обратим внимание на подчеркнутые в фильме игрой Смоктуновского особенности некоторых конкретных политических действий Гамлета.

*Во-первых*, отнюдь не абстрактно-любовные, но политически аффективные и потому эффективные отношения с Офелией, построенные по логике политической цепи эквивалентностей, внутри которой Гамлет шепотом, как союзнице по «цепи», отнюдь не случайно на фоне подслушивающих врагов (собственного дяди и папы Офелии) говорит ей о своей любви, а громко – для ушей врагов – грубо и пренебрежительно приказывает знаменитое «Ступай в монастырь!», по-партизански не позволяя врагам знать свои слабые места (из-за готовящейся грядущей мести и долга/желания довести ее до конца в соответствии со становящимися более конкретными, жесткими и контролирующими политическими прика-

724 См. *Козаков Михаил*. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 192–193.

725 Цит. по *Прохоров Александр*. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 139.

726 Цит. по: там же.

зами Призрака (например, не убивать мать после убийства Полония – «Не посягай на мать» – уже без абстрактных объяснений и намеков, произнесенным всеведущим голосом первого Призрака, похожего на голос за кадром сталинских фильмов).

*Во-вторых*, умело разыгранную с помощью бродячих актеров пьесу в пьесе «Убийство Гонзаго» (второе название – «Мышеловка») одновременно и с целью оперативного сбора информации на Клавдия, проверяя, выдержит ли он иносказание о собственном преступлении (о котором знают лишь сам преступник, сын жертвы Гамлет и его друг Горацио), но и с целью одновременной проверки на истинность слов предположительно любимого папы-Призрака, не доверяя, оказывается, тем не менее и ему – в противовес обычному безусловному доверию в любви. Поэтому мы должны согласиться с тезисом Александра Прохорова, что Гамлету виртуозно удастся «расставить искусную ловушку для своего врага в пределах его же собственной тюрьмы – Эльсинора»,<sup>727</sup> признавая в свою очередь рефлексивного и по видимости бездейственного принца крови вполне успешной, хотя и позитивистской в данной интерпретации, политической субъективностью.

*В-третьих*, привлекающая крупными кадрами на протяжении всего фильма молчащая голова Гамлета-Смоктунковского (более того, со сжатыми губами, со сжатым ртом, когда только закадровый голос актера в стиле, как уже было сказано, сталинских фильмов – хотя и сбивчиво – озвучивает тайные мысли принца: о кровной мести) политическим результатом имеет то, что никто не только из врагов, но и из союзников по «цепи эквивалентностей» принца – ни слушающий его монологи Горацио, ни Офелия – так до конца никогда не уверены в конечных политических замыслах Гамлета (что будет, как известно, стоить Офелии жизни. В то же время поскольку, по свидетельству Иригарей, только мужской субъект «хочет все или умереть». А для женской субъективности «все сразу» не равнозначно смерти, а означает, скорее, искания бесконечности жизни.<sup>728</sup> Потенциально Офелия могла бы и не принимать этих приказов мужского мира как мира прежде всего отцов – первого отца Полония и второго отца (государства) Клавдия, но, следуя примеру Антигоны, воплотить, как считает Иригарей, совсем другую экономику желания). Все монологи принца доходят до зрителя приглушенными. Можно сказать даже более определен-

727 Цит. по: там же, с. 132.

728 См.: Иригарей Люс. Этика полового различия, с. 58.

но: что не только Гамлет-Призрак, но и Гамлет-Смоктуновский на протяжении всего фильма прячут свои мысли и чувства гораздо глубже, чем их прятал реально переживший немецкий плен, побег, а затем искупительное участие в партизанской борьбе во время Второй мировой войны сам Иннокентий Смоктуновский (десять лет добровольно скрывающийся потом от наказания со стороны сталинского государства в норильском театре с бывшими ээками-актерами) – так же, как и другие жертвы/герои эпохи сталинизма, оттепели и постоттепели, в том числе не только бывшие пленные или диссиденты, но и высшая партийная номенклатура.

*В-четвертых*, вспомним виртуозное, на протяжении всей пьесы, умение психически здорового, хотя и меланхоличного Гамлета, одновременно переживающего утрату и места учебы (Виттенберга) как утопического пространства юности и соответствующей ей свободы духа, и утрату погибшего, а потому априорно этического и возвышенного отца (в фильме – буквально: в том числе и в форме облака в виде головы с дырами вместо глаз, сквозь которые видно небо. С другой стороны, Сергей Зимовец, описывая «эрегирующую мужскую силу», доказывает, что она неизбежно и вполне обыденно в любой современной и не только культуре «преодолевая силу гравитации, вздымает фаллос, делает его в буквальном смысле летучим, – древние рисунки демонстрируют множество таких крылатых фаллосов»<sup>729</sup>), репрезентировать себя тем не менее как безумного («мне надо быть безумным»). Кроме самого Смоктуновского, очень трезво всякий раз интересующегося гонорарами («ну и сколько вы мне заплатите за это безобразие?»<sup>730</sup>), можно вспомнить, пожалуй, только еще одно имя человека, способного так виртуозно изображать безумие, – сталинского друга Камо, С.А. Тер-Петросяна (См. кинотрилогию «Лично известен», «Чрезвычайное поручение», «Последний подвиг Камо» (1973), режиссеры Степан Кеворков, Григорий Мелик-Авакян), в момент болезненной пункции спинного мозга выдержавшего политическую позу безумия/нерефлексивности/апатии, приведшую его к судебнo-медицинскому оправданию немецкой полицией.

*В-пятых*, несмотря на явный инфантильный конформизм и бессознательное желание ничего не менять в политическом порядке Эльсинора, желая уничтожить только не заслужившего своего

---

729 См. *Зимовец Сергей*. Молчание Герасима, с. 76.

730 Цит. по *Козаков Михаил*. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 621.

статуса суверена (в лице Клавдия; отметим, совершенно не претендуя на собственный статус – ни то что суверена, но вообще ни на какой), конечная жертвенность Гамлета в конце фильма тем не менее напоминает политическое желание все-таки переделать мир, спасти его от преступного закона нации-государства/Эльсинора.

Однако не в пользу себя самого.

После перечисления хотя бы этих практик гамлетовского активизма в интерпретации Смоктуновского (по свидетельству Михаила Козакова, Смоктуновский без всяких сомнений считал, что «*своим исполнением я [курсив мой. – И.Ж.] сделал фильм Козинцева*»),<sup>731</sup> можно сделать вывод, что традиционно понимаемая в качестве абстрактной фигура Гамлета – отнюдь не абстрактная (гегелевская) универсальность рефлексивного субъекта, а ее собственное исключение: *через категорию действия*. С другой стороны, именно исключение – в том числе и универсальной гамлетовской рефлексии – всегда логически и есть самая большая универсальность, по утверждению Рекса Батлера и Скотта Стивенса в предисловии к сборнику избранных статей на политические темы «Третий путь Славоя Жижека»,<sup>732</sup> вызывающая известное гегелевско-марксовское универсальное политическое желание «переделать мир» (советского или любого другого возможного Эльсинора как антисоветского политического пустого означающего).

## Тоталитаризм и его другое

Но если данное логическое предположение правильно, то тогда для объяснения феномена массовых очередей на фильм «Гамлет» со Смоктуновским в главной роли в зимнем СССР 1964 года мы можем допустить, что эти левые антисоветские популистские практики идентификации означали все-таки альтернативу оттепельной хрущевской максиме *тоталитаризм есть тоталитаризм*: ведь для поверившего в оттепель советского народа интенсивно репрезентируемое Хрущевым-Аполлоном конечное логическое заключение, что альтернативы тоталитаризму не существует, также может быть достигнуто только через мышление, то есть промысливание альтернативы путем ее итогового исключения

---

731 См. там же, с. 606.

732 См. *Butler Rex and Scott Stephens*. «Slavoj Žižek's "third way"» // *Žižek Slavoj*. The Universal Exception. L. and N.Y.: Continuum, 2006, p. 5.

(исключение логического универсального заключения о том, что в СССР существует и может существовать только тоталитаризм). В результате вслед за Батлером и Стивенсом мы можем предположить, что в жижекской логике тоталитаризм возникает только как результат еще более абстрактной, но более феешенебельной в современной политической и постколониальной теории универсальности – *тоталитаризм и его другое*,<sup>733</sup> усложняющей в том числе и структуру советского тоталитарного, не сводя ее к единственной функции действия идеологических аппаратов насилия. Применяя определение Фрейденберг, мы можем вслед за ней говорить о *перформативной онтологии антиномий советского и антисоветского одновременно*.

В таком случае не можем ли мы, в очередной раз попытавшись осмыслить массовый успех коммуникативного образа Гамлета в эпоху оттепели, утверждать, что многокилометровые очереди холодной зимой 1964 года выражают охватившее новую социальную общность советский народ революционное желание *другого* (в частности, реально антисоветского) внутри дискурса тоталитаризма? При этом вслед за Жижек не будем забывать, что желать большего, чем Революция, просто невозможно. С другой стороны и в то же время, не стоит забывать, что подлинная революция всегда связана с «радикальной ответственностью» (по предупреждению Алетты Норвал) – той, которая с неизбежностью вызывает необходимость ответить и на известный вопрос про «утро после». Когда Жижек в этом контексте сравнивает логику коммунизма с логикой христианства, то он, как известно, фиксирует в христианстве следующий дискурсивный парадокс (в отличие от вечного иудаистского мессианского ожидания, перманентно существующего, как известно, исключительно в форме перманентной нехватки/желания): если Событие (жертвоприношение Бога) уже произошло, и «мы» искуплены, неразрешимым остается политический вопрос о том, как же нам жить дальше согласно Его заветам (под любым из Его имен – коммунистических, христианских и пр.)? В этой ситуации неразрешимого экзистенциального парадокса, свойственного одновременно коммунизму и христианству (но и дискурсу национализма, в котором жертвенное искупительное Событие также всегда уже произошло; и всегда – в прошлом), Жижек специально указывает на такие неизбежные атрибуты жизни «утром после»,

---

733 См. понятие «капитализм и его другое» у Батлера и Стивенса – Ibidem, p. 6.

как невыносимое бремя, невыносимая ответственность и неистовая деятельность.<sup>734</sup>

Мой анализ коммуникативного образа Гамлета как воина оттепели был сосредоточен как раз на «неистовой деятельности» после предположительно пассивных практик политической субъективации в эпоху сталинизма. В противоположность моим попыткам, знаменитый антисоветский философ Валентин Толстых, рекламируя организованный им во время перестройки Клуб «Свободного слова», вообще характеризует советскую интеллигенцию как «самую самонадеянную и «драчливую» часть общества»,<sup>735</sup> вспоминая в этом контексте основные характеристики антропологического двух ведущих антисоветских антропологов в СССР Бориса Поршнева и Юрия Борода, вслед за Энгельсом занимающихся вопросом о происхождении человека. По свидетельству Толстых, оба связывали понятие антропологического отнюдь не с марксистским понятием труда. Первый – с каннибализмом: «по его версии, человек изначально был не охотником, а гиеной, пожирающей трупы»; второй – с «онанирующей обезьяной»,<sup>736</sup> другими словами, с «принципом удовольствия» вместо «принципа реальности». Обе онтологии являются политическими онтологиями избытка.

Следующее поколение антисоветских мажоритарных политических ассамблеж, столкнувшееся с первыми признаками «застоя», только усилило стратегии «неистовой деятельности» избытка по воплощению привязанности – как *другого* в условиях тоталитаризма. При этом основной чертой советского послеоттепельного политического дискурса в отличие от типичных левых, *трагическая* суть которых всегда состоит в том, что они, по образному выражению Жижека, неизбежно идут к объятию со своим собственным неизбежным провалом,<sup>737</sup> был радикальный отход от жанра трагедии, ставшего столь популярным в эпоху оттепели и призванного (в том числе) «разоблачать величайшие преступления против человечества». Известный режиссер уже нового по сравнению с Козинцевым поколения Сергей Соловьев, становление которого в качестве режиссера и поиски *другого* выпало как раз на начало эпохи «застоя», в мемуарной книге *Начало. То да се...*

---

734 См. Ibid., p. 9.

735 См. Толстых Валентин. Мы были. Советский человек как он есть, с. 437.

736 Там же, с. 750.

737 См. Butler Rex and Scott Stephens. «Slavoj Žižek's "third way"», p. 6–7.

(2008) сознательно уходит от трагизма эпохи в практики ее пародизации, не случайно подчеркивая, что «ему никогда не были близки диссиденты». Пик своей «неистовой деятельности» он относит к 25 августа 1968 года — тому дню в советской истории, когда героическая группа советских диссидентов вышла на Лобное место в Москве, публично протестуя против милитаристских действий «советского Эльсинора», а именно введения советских войск в Чехословакию. Суть этой «неистовой деятельности» Соловьева подчеркнуто комично, поскольку связана с практиками не пассионарной, а воплощенной привязанности — а именно, добыванием в этот трагический день в той же жаркой августовской Москве 1 рубля, необходимого молодому режиссеру на пропитание. «Август, жара, [...], в перерывах между дождями наши ловко, нахально и беспардонно ввели войска в Чехословакию. А я все вставал каждый день с той единственной и совсем негражданственной мыслью, где же все-таки достать рубль, чтобы как-то протянуть этот трагический для Европы день. А на рубль, заметьте, можно было купить сумасшедшее многое: антрекот за тридцать три копейки, батон, зеленого лука, немного картошки, на два дня чаю, сахара, острого соуса и на оставшийся пятак — еще и газету с наглым враньем про трудящихся Чехословакии, по просьбе которых наши и ехали по ней на танках».<sup>738</sup>

В то же время парадоксальность структуры *тоталитаризм и его другое* состояла в том, что, во-первых, каждый из привилегированных минориатных героев антисоветской советской эпохи считал себя «другим» в общей схеме «застойного» тоталитаризма, во-вторых, иносказательно, но публично (театр, поэзия, кино, музыка, популярная пресса — так же, как и практики контроля над ними) реализуя воплощение этого материалистического «другого» в новые времена «застоя».

В новых политических практиках воплощения привязанности новым культовым героям новой эпохи не могли помешать ни Май 1968 года во Франции, ни август 1968 года в СССР.

Советское кино в это время живет новой задачей избытка — победой на Каннском фестивале 1968 года. Режиссер Александр Зархи тщательно планирует стратегию повторения государственного успеха СССР на Каннском фестивале 1958 года еще раз за счет использования в главной роли так потрясшей европейскую

---

738 Соловьев Сергей. Асса и другие произведения этого автора. Книга первая: Начало. То да се... СПб.: Сеанс; Амфора, 2008, с. 147.

публику на 13-м Каннском фестивале актрисы Татьяны Самойловой в фильме Михаила Калатозова «Летят журавли» («Рассказывая о показе “Журавлей” на 13-м Каннском кинофестивале, Сергей Юткевич специально отмечает, как высокомерная сдержанность зрительской аудитории сменилась бурными восторгами и выражением бурного сочувствия главной героине фильма»)<sup>739</sup>. Политическое отличие в использовании советского женского с разницей в десять лет состоит в том, что если в первом случае трагическая роль Вероники демонстрирует вызывающую отшельную приватность как стратегию политического поведения, направленную против «советского Эльсинора», то фильм Зархи, напротив, помещает актрису в аристократический, костюмный, изысканный и аполитичный «Эльсинор». В фильме задействована и другая актриса Анастасия Вертинская, также своей внешностью нарушающая каноны «советского Эльсинора». Но если в «Гамлете» Козинцева она сыграла Офелию, то в «Анне Карениной» Зархи – самую благополучную и любимую героиню Толстого Кити.

Хотя формой женской жизни в обоих фильмах оказывается отложенное, т.е. неявное (в случае Вероники) или явное (в случае Анны Карениной) самоубийство (в случае Вероники обремененное еще и предварительным изнасилованием двоюродным братом убитого на войне жениха, ставшего нелюбимым мужем), однако Зархи в своем стремлении к успеху за счет повторного – ровно через 10 лет – использования необычной красоты советской актрисы фактически перечеркивает трагическую сущность известного толстовского сюжета, делая ставку отнюдь не на столкновение европейской публики с онтологией нехватки (женского самоубийства в условиях тоталитарного СССР или самодержавной России), а с онтологией избытка – фестивальной победой с последующим поощрением от великого советского тоталитарного государства.

Однако расчетливая трагедия перформирования советского женского в 1968 году превращается в комедию. Актриса Анастасия Вертинская с ужасом рассказывает Сергею Соловьеву и своему молодому, но уже известному мужу Никите Михалкову, также будущему культовому режиссеру нового антисоветского поколения, свои впечатления о фестивале. В частности, о том, «какой революционный кошмар там, на этом фестивале, творился! Какие-то

---

739 Цит. по Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 196.



студенты, ворвавшись в зал, кричали Годару: «Если ты революционер, отдай яхту, купленную тобой на прибавочную стоимость, уворованную у трудящихся!» (Годар пришел в Канны на своей яхте, и та стояла напротив Круазетт). [...].

Никита намазывал на свежий пахучий хлеб масло, черную икру, разливал ледяную водку:

– Насть, прошу тебя, не бери в голову!

– Как же не брать? Никита, ты не понимаешь! Отменили наш показ! Мы так хотели показать нашу «Анну»! Это же не ерунда какая-нибудь, это все-таки Толстой! Но они говорили: «Это буржуазное, старое, никому не нужное искусство. [...]». Они хотят взрывать, взрывать и взрывать!

Никита опять намазывал бутерброд, наливал:

– Насть, я тебя умоляю! Ну, не бери же ты в голову. Не принимай всякую ерунду так близко к сердцу...

– Да как же не принимать близко к сердцу! [...]. Нас же отказались везти назад в Париж! И я, Таня Самойлова и Зархи должны были пешком идти из Канна по обочине...». «Даже при моем слабом знании французской географии, – комментирует Соловьев, – было понятно, что расстояние не из близких».<sup>740</sup> Другими словами, по мнению Михалкова и Соловьева, только начинавших подготовку своих будущих шедевров в советском кино, шире – советской культуре, историческое время, общепризнанно названное концом оттепели, было отнюдь не концом. А, наоборот, началом (неслучайно другой молодой режиссер того же посткозинцевского поколения Глеб Панфилов так и назвал свой самый известный фильм – «Начало», 1970) – началом «застойного» советского наконец-то культурного *расцвета*: то есть наконец-то Подлинной Революцией, связанной с «радикальной ответственностью» без вопроса о том, что делать «утром после», быть или не быть. Радикальная ответственность состояла в том, чтобы делать одно: работать, работать и работать. Что и делали, в частности, молодые антисоветские режиссеры-гении Тарковский, Кончаловский, Михалков или Соловьев, сменившие на политическом поле «неистовой деятельности» предоттепельных и оттепельных советских Гамлетов. Не поэтому ли советский и постсоветский кинематограф к коммуникативному образу Гамлета больше не возвращался, а в театре его до самой смерти в 1980 году рутинно и вымученно, пропуская спектакли,

---

740 Соловьев Сергей. Асса и другие произведения этого автора. Книга первая: Начало. То да се..., с. 301.

все еще продолжал играть привлекающий провинциальные денежные накопления Высоцкий?

«В чужом костюме ходит Гамлет  
И кое-что о чем-то мямлит.  
Он хочет Моисси играть,  
А не врагов отца карать».<sup>741</sup>

Именно тогда в этих новых фильмах («Иваново детство» и «Андрей Рублев» Андрея Тарковского, «Раба любви», «Неоконченная пьеса для механического пианино» Никиты Михалкова, «Первый учитель» Андрея Кончаловского, «Станционный смотритель» Сергея Соловьева и т. д. и т. п.) возникает новая советская политическая субъективность как абстрактная универсальность,<sup>742</sup> эффектом функционирования которой является исключительность. И действительно, все рефлексивные решения она делает всегда *исключительными*, — подгоняя их к реализации, то есть к воплощению (материальной) привязанности на пути становления от субстанции к субъекту.<sup>743</sup> Новая советская политическая субъективность есть — таким образом — одновременно 1) решение и 2) действие внутри детерминированной ситуации.<sup>744</sup> Жижекская формула субъективности, не разделяющая знаменитое гамлетовское «решение решать» и гамлетовское же действие, в то же время не означает ни призыва к апологии бездействия, ни указания на некую моральную неопределенность, по видимости свойственных еще шекспировскому Гамлету («Если чему-нибудь суждено случиться сейчас, значит, этого не придется дожидаться. Если не сейчас, все равно этого не миновать»). Но, напротив, является указанием на капиталистическую необходимость 1) всегда делать больше, при этом 2) всегда действуя вовремя.<sup>745</sup> Ничего другого, кроме макистского капиталистического политического требования «не провалиться»,<sup>746</sup> то есть не быть «лузером» в условиях детерминированного выбора, политическая стратегия «застойной» субъективности, пожалуй, не означает.

---

741 Цит. по Козаков Михаил. Актерская книга. [В 2-х т.] Т. 1. Рисунки на песке, с. 190.

742 См. Butler Rex and Scott Stephens. «Slavoj Žižek's "third way"», p. 7.

743 Ibid, p. 5.

744 Ibid, p. 8.

745 Ibid.

746 Ibid, p. 7.

Так в рамках дискурса *тоталитаризм и его другое* возникает новый политический проект в СССР, а именно – застойное, предельно активистское и гетерогенное (то есть 1) коммунистическое – с советскими моральными ценностями, направленными против «буржуазного запада», и 2) капиталистическое – ориентированное не столько на символический, сколько на материальный капитал («буржуазного запада») культурное производство. *Мышление* в этом новом проекте советского культурного производства как неистового творческого *активизма застоя* базируется не на том, что является внешним по отношению к существующей социальной реальности, производя разрыв между должным и существующим (как у трагического Гамлета, недостижимым уровнем идеального долженствования для которого против реально существующей несправедливой социальной реальности является убийство дяди), но в «застойной» социальной реальности как таковой, именно в ней производя расщепление между «есть» и «есть».<sup>747</sup> Примеров расщепления между «есть» и «есть» в революционно-активистский период эпохи «застоя» существует множество. Однако мне вспоминается еще одна мемуарная книга, а именно написанный трагическим языком *Дневник* (опубликован только в 1996 году) известного антисоветского советского писателя Юрия Нагибина,<sup>748</sup> второго официального мужа великой Беллы Ахмадулиной, который, имея недостижимый для западных писателей материальный уровень жизни (за счет написания экзистенциальных сценариев к фильмам, посвященным русской истории), постоянно мучается от необходимости «пробивания» зарубежных поездок, где можно не просто «набраться» новых творческих впечатлений, но и «отовариться» вещами, за те же деньги из-за «железного занавеса» недоступными в СССР. «Все возвращается на круги своя. Как будто не было всех этих лет и дьявольской работы, и удач, и многих ответственных поездок, я опять должен начинать сначала. Как ни в чем не бывало, с прежней жестокостью меня в последний момент не пустили на бьеннале [сохранена орфография автора. – И.Ж.]...», – пишет в отчаянии Нагин, когда власть «тормозит» его очередную поездку за рубеж.<sup>749</sup> Поездки – за счет мучительных и травматических активистских/неистовых усилий – Юрий Нагин все-таки добился.

---

747 См. Ibid, p. 9.

748 См. *Нагин Юрий*. Дневник. М.: Независимое издательство ПИК, 1996.

749 См. там же, с. 335.

Почему?

Потому что любой «национализм», как и действие по захвату прав, – по выражению Гайатри Чакраворти Спивак, – это предположение, что эпистемологическое функционирование гражданина заключается, по большей части, в том, чтобы идти нога в ногу с работой государства и поэтому больше от него получать».<sup>750</sup>

---

<sup>750</sup> См. статью *Батлер Джудит, Спивак Гайатри Чакраворти*. «Кто воспекает нацию-государство? Язык, политика, принадлежность».

## ***Женское, слишком женское: «слизистое» в СССР***

### **Поражение Крeонта, или новая онтология женского в советские 60-е**

Одним из предположений книги является предположение, что новая онтология женского, к началу второй декады 21 века так и не получившая феминистскую легитимацию в постсоветских политических режимах, своим происхождением обязана советским 60-м.

С одной стороны, идеологический запрос на онтологию женского в советские 60-е был артикулирован в рамках общей антисоветской политической стратегии признании онтологии инакости, то есть признания в советском политическом режиме так называемых «других голосов», когда, по мнению Александра Прохорова, «выхолощенное означающее советской культуры [...] утратило способность вырабатывать трансцендентные смыслы» по отношению к пустому центру власти.<sup>751</sup> Действительно, после речи Хрущева в 1956 году, как пишет Жижек, из зала пришлось на носилках выносить многих партийцев, а Александр Фадеев, глава Союза писателей СССР, застрелился именно после этой разрушительной речи. «Суть не в том, – пишет Жижек, – что они были «честными коммунистами», – в большинстве своем они были жестокими манипуляторами, не питавшие никаких субъективных иллюзий о характере советского строя. Разрушена была их «объективная иллюзия», фигура «большого Другого», на фоне которой они могли участвовать в жестокой борьбе за власть: Другой, на которого

---

751 Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 279.

они переносили свою веру, Другой, который верил вместо них, их субъект, предположительно верящий распался».<sup>752</sup> С другой стороны, катастрофа разрушения старого трансцендентного на уровне формального функционирования советского политического режима требовала настоящей мобилизации нового трансцендентного. Имманентное женское в таком случае получает шанс занять место трансцендентного и способствовать политической задаче эффективной аффективной мобилизации масс и формированию новых советских седиментированных мажоритарных социальных ассамблежей.

Не стоит забывать, что возможность рождения женского трансцендентного на уровне политического происходит в рамках осуществленного Ольгой Фрейденберг *онтологического поворота в понимании советского*, когда онтология бытия понимается как онтология становления, более того – как перформативная онтология (театральная, в терминах Фрейденберг). Более прямо она называет ее *онтологией балагана*. Если характеристика балагана для Фрейденберг является онтологической из-за акцентации одновременного функционирования советского в виде антиномичного – поскольку «в балагане ощутительно раздвоение на «похожие» друг на друга вещи и существа, вызывающие своим «наружным сходством» два ряда схожих событий», а советское в СССР функционирует исключительно как антисоветское – то концепт балагана как характеристика *онтологии раздвоения* Фрейденберг помогает понять антиномичную и перформативную, обусловленную функцией «похожести» без постановки вопроса о сущности форму советского политического – в отличие от советского социального. Напомним, что советская онтология перформативного бытия как становления является у Фрейденберг становлением советского политического режима антисоветским капиталистическим с помощью практик перформирования «я» как «я» и «я» (перформативность классовости, пола и т. п.), в том числе «я» как антисоветское и советское одновременно. Кроме того, в перформативной онтологии балагана первичность «изображенного действием» по отношению к «изображенному словом» функционирует как ритмическое, то есть лирическое действие «хоровой лирики» множеств. Поэтому советская перформативная политическая субъективность у Фрейденберг понимается как политически мобилизованная в

---

752 Жижек Славой. Добро пожаловать в пустыню реального! М.: Фонд научных исследований «прагматика культуры», 2002, с. 56.

виде мажоритарного ритмического действия, когда ритм (как характеристика поэтического в общем и лирического – в частности) сводится к буквализму прямого политического действия, а сам субъект лирики понимается *не как приватный, но как публичный – а именно, субъект театрального действия*. Субъективность в балагане – всегда *мажоритарная* (в частности, «другая из двух»). Субъектом лирики является не просто поэт как единственный субъект ритмического действия, но так называемое «действующее лицо», *persona* в политическом пространстве публичного (в том числе советского публичного) – фактически, актер, каковым и является перформирующий самого себя (в том числе собственную классовость, пол или советскость) *антисоветский* политический субъект.

Однако напоминание о политической онтологии Фрейденберг как об антиномичной перформативной, когда структура политической субъективности также определяется как перформативная/актерская, перформирующая «себя» в качестве политической субъективности, вопрос о возможности женского имманентного занять место трансцендентного с целью формирования новых советских седиментированных мажоритарных социальных ассамбляжей после крушения сталинизма становится более сложным и одновременно более интригующим, чем эту возможность сформулировал Александр Прохоров.

С одной стороны, послесталинская эпоха действительно характеризуется, например, допуском женского в ту сферу советского трансцендентного, которую Сталин называл «важнейшим из искусств», а именно в кино. В 1963 году появляется первый фильм Ларисы Шепитько «Жара», в 1966 году – второй фильм «Крылья» (с актрисой Майей Булгаковой в главной роли); в 1965 году выходит первый фильм Киры Муратовой «Наш честный хлеб» (совместно с Александром Муратовым), в 1967 году – «Короткие встречи», в котором в роли Валентины Ивановны снялась сама Муратова. С другой стороны, все фильмы характеризуются формальной зависимостью женщин от мужчин. У Муратовой это зависимость Валентины и ее домработницы Нади от геолога Максима, сыгранного Высоцким; у Шепитько в «Крыльях» – зависимость Петрухиной от погибших на войне товарищей-летчиков и т.п.).

В то же время напомним, что условием рождения новой действительно политической, не сведенной к седиментированной социальной онтологии женского в послесталинском СССР является тот не учитываемый Александром Прохоровым факт, что советская

субъективность в сталинизме и в послесталинский период перформирует себя на основе *одного и того же* политического запроса – а именно, запроса на экстраординарность *свободы*, когда свобода перформируется как *основная* способность человека. В таком случае не работает марксовская формула обществ потребления, а концепция балагана Фрейденберг базируется на тезисе, направленном против миноритарной представительности – что не только миноритарные политические ассамбляжи, но каждый «прохожий» имеет не просто «потребности», но экстраординарные «способности» к перформированию (антисоветской) свободы в СССР. Если не забывать главный для Фрейденберг тезис о перформирующей себя (в том числе собственную классовость, советскость, пол и т. п.) структуре *антисоветской* политической субъективности как антиномичной, когда в принципе невозможна редукция ее к какой-либо каузальности – например, к каузальности «я» и т. п., мы сможем попытаться ответить на вопрос о том, почему именно на структуру женской субъективности Фрейденберг когда-то возлагала особые эмансипаторные надежды в онтологии советского антисоветского перформативного.

С одной стороны, советская тирания сменилась временем «вегетарианского» брежневского террора «застоя». Особенность ситуации террора, по словам Зупанчич, состоит, как уже было сказано, в том, что вместо совершаемого за нее/го выбора тирана теперь свой экзистенциальный выбор должен/а совершать сам/а политическая субъективность.<sup>753</sup> Если согласиться с определениями Зупанчич, то именно тирания сталинского тоталитаризма и была тем основным политическим условием, побудившим Фрейденберг понимать женскую политическую субъективность в качестве главного препятствия для действия диалектики – в частности, из-за отрицания женской субъективностью как структурой множеств («другая из двух» или «формулы Прокриды») диалектической дихотомии жизнь-смерть, оказавшейся основным способом регулятивного производства субъективности в сталинском СССР. Не забудем при этом, что Фрейденберг потому делает ставку на женскую политическую субъективность в СССР, что в одновременном запросе на экстраординарность свободы, когда свобода перформируется как основная способность любого «прохожего», именно женская политическая субъективность оказывается у нее основной мажоритарной. Суть женской мажоритарной субъектив-

---

753 См. Zupančič Alenka. Ethics of the Real: Kant, Lacan, p. 213.



ности состоит в отрицании дискурса нехватки, а также преобладания практического разума над теоретическим – также как дискурсом нехватки. И действительно, в формуле «другая из двух» нет редукции этого мажоритарного перформативного политического ассамбляжа становления к бытию, а в «формуле Прокриды» (когда под видом одного «я» (мужа-царя) всегда существуют два «я» по формуле «я» (новый муж) и «я» (новый всегда есть старый муж) мы имеем дело с культивацией *имманентного избытка* на уровне аффекта функционирования субъективности, когда вместо одного «я» будут два «я», то есть «я» и «я», вместо одного Геракла – двое Гераклов, вместо смерти – бессмертие, новый муж всегда оказывается тем же самым мужем и т. д. и т. п.

В то же время для того, чтобы выявить логический потенциал антиресентиментной политической онтологии культивации избытка и независимо от более или менее благоприятной политической ситуации продолжать следовать ему, необходимо, как замечает Конноли, не забывать о том, что субъект избытка с неизбежностью сталкивается с парадоксом – необходимостью подвергнуть испытанию самого себя,<sup>754</sup> в нашем случае – «себя» как женскую субъективность избытка.

Это тяжелое испытание, поскольку основной формой такого самоиспытания, по мнению Конноли, неизбежно является вопрос о том, насколько для «я» возможно жить, благородно не настаивая, что жизнь приходит к нам, заранее обремененная чувством долга и невыносимыми обязательствами. И далеко не все, замечает Конноли, особенно *индивидуальности*, именно по критерию *свободы как основного инструмента насилия* производимые в качестве привилегированных миноритарных (в нашем случае и в условиях тоталитаризма), оказываются готовыми к тому, чтобы с благодарностью принять трагический характер бытия, дополнительно связанный и с самоиспытанием – не впадая при этом в уныние.<sup>755</sup> Не потому ли Фрейденберг – поскольку в ее понимании онтологии театрального/перформативного не существует разницы между трагедией и комедией – и вводит против индивидуалистического понятия «я» непривилегированное, неиндивидуалистическое и негероическое понятие «другая из двух» (или «формулу Прокриды») как аффект мажоритарной субъективности, парадоксально функ-

754 См. Connolly William E. "Immanence, abundance, democracy", p. 244-245.

755 Ibid.

ционирующий против предположительно прогрессивной логики различия, когда различия должны быть сведены, по мнению Фрейд-денберг, к тождеству перформирования «я» в качестве «я» и «я»?

И действительно, предупреждает Конноли, никто не гарантирует, что ресурсы избытка могут не исчерпаться, но, напротив, выстоять перед напором жизни, включая доминирующие практики, кризисные исторические события или личные несчастья – например, отсутствие денег, любви, власти; в конце концов, болезнь или смерть и т. п. В то же время исключить их было бы, по мнению Конноли, отрицанием трагической радости самой возможности жизни. Ощущение благодарности бытию, всегда кипящее в субъекте, считает Конноли, обеспечивает путь к отрицанию значимости скрытого ressentiment против жизни: нужно, по его мнению, просто придерживаться присущего жизни опыта *веселой науки* быть провокатором по отношению к любого типа репрессивным практикам. И в этой политической практике, как считает Конноли, нет никаких трансцендентальных гарантий и «чистых рук».

Зупанчич в свою очередь, в отличие от Конноли, предлагает, напротив, действенный рецепт спасения от самоиспытания, в частности – от самого смертельного, то есть самоиспытания любовью. Точнее – наваждением, или «хваткой» любви. Любовь по определению, по мнению Зупанчич, – это смертельное нарциссическое наваждение «я» объектом (любви), желание получить его любой ценой, в том числе – ценой собственной смерти. Однако спасительной формулой выхода из ситуации самоиспытания в виде самоубийственной смерти у Зупанчич оказывается формула «я = «я» и «я». С одной стороны, эта формула указывает на трагический характер любви и трагическую расщепленность субъекта: ведь если одно «я» получает материальное воплощенное удовольствие (в частности, любовь), то второе «я» может трагически не успевать за ним. Например, в знаменитом советском фильме *Бриллиантовая рука* одно «я» героя Юрия Никулина наглядно получает объект любви (являясь субъектом, о политическом статусе которого грезил весь советский народ – то есть *антисоветским* «туеядцем и алкоголиком», который ходит по ресторанам, заводит любовницу, ездит в булочную на такси и пр.), в то время как его второе «я» все время перепугано плетется в качестве «субъекта» за своим первым «я», озираясь по причине советского тоталитарного страха по сторонам (прячет пистолет в коробку для сыпучих продуктов, боится таксистов, исполняет их приказы и т. д. и т. п.). С другой стороны, формула «я = «я» и «я» Зупанчич подсказывает освободительный

активный выход из трагической ситуации самоиспытания (способной привести субъекта и к самоубийству) как ситуации расщепления.

Итак, что должен сделать субъект, чтобы преодолеть самоиспытание трагического расщепления и остаться жить, спрашивает Зупанчич? И отвечает: поскольку «я» состоит из двух «я», то второе из них надо просто убить – чтобы первое, оставшееся в живых «я» еще больше получало эмансипаторное материальное воплощение (например, любви), не впадая при этом в уныние: ведь сама структура «я» останется в таком случае не просто спасенной, но еще более активной в поисках восполнения нехватки избытком. Убийство в результате оказывается отнюдь не убийством, а, наоборот, рождением – новой мажоритарной субъективности, в том числе и искомой женской.

И действительно, онтологический поворот в интерпретации антисоветской советской субъективности Фрейденберг состоит в том, что тождество она понимает как перформативную структуру, когда «я» перформирует «я». Главная характеристика структуры «другая из двух» как женской политической субъективности в интерпретации Фрейденберг – указание на категорию тождества как перформативного. Женская политическая субъективность у Фрейденберг – это ее *аффект*, который, всегда являясь частью вместо целого, временен, мгновенен и, сочетая несочетаемое, трансверсален, как и любой мажоритарный политический ассамбляж существующий исключительно в форме *перформативного тождества* субъективности.

Другими словами, общая структура субъекта как структура «я» никак не пострадает в ситуации самоиспытания любовью, а значит – любого самоиспытания (о котором предупреждает Конноли): даже испытанием «голой жизнью», что доказывала Фрейденберг в послереволюционном Петрограде и осажденном Ленинграде.

Тем не менее, считает Конноли, экзистенциальные испытания субъекту просто необходимы: для того, чтобы удостовериться, *в какой степени* избыток может быть культивируем и *какие* именно культиваторы избытка оказываются способны допускать присущую жизни имманентность по мере этих испытаний. Поэтому априорным логическим условием существования культиваторов избытка, по мнению Конноли, является способность осуществлять *захват самого избытка* (не позволяя осуществиться никакой идентитарной кристаллизации, всегда ограничивающей свободу

имманентности жизни как избытка). Только в таком случае мы можем говорить о политических освободительных, а не о социально-сконструированных или социально-седиментированных практиках женского, которые способны формировать и политическую онтологию женского в СССР вне логики простой инверсии как захвата места власти.

На мой взгляд, базируясь на онтологии перформативной ассамбляжной мажоритарной субъективности Фрейденберг, использующей аффект функционирования по формуле мажоритарного становления «другая их двух» как формулы *избытка*, можно ответить на вопрос об онтологии женского в советские 60-е и далее.

Так как советский/постсоветский феминизм не связан с женским движением, зародившись как дискурсивная практика в эпоху сталинизма как перверсивные политики сопротивления патриархату на уровне женской сталинской номенклатурной субъективности, то, по мнению психоаналитика Екатерины Наумовой, в постсоветских условиях мы изначально имеем дело не с либеральным (базируемым на онтологии индивидуализма), а с постмодернистским феминизмом, ориентированным, во-первых, не на борьбу с эссенциализмом в рамках традиционной генеалогии классического западного феминизма (так как никакой «женской сущности» в СССР не было), а представляющим собой практики перформирования гендера. Перформирование социальных ролей, стереотипов сексуальности, «пола» под взглядом не западного, а собственного большого Другого и есть, как считает Наумова, один из основных онтологических истоков формирования советского и постсоветского феминизма. Поэтому, во-вторых, по словам Наумовой, советский и постсоветский феминизм никогда не исходил из бинарных оппозиций женское/мужское, публичное/приватное, свое/чужое, а *действовал* как сопротивление этим оппозициям, в результате оказавшись дискурсом, который, исключаясь из онтологии сущности, функционирует как эксцесс, то есть как нерепрезентативное в системе традиционных эссенциалистских (в том числе гендерных) перцептов.<sup>756</sup> Таким образом, в основе советского и постсоветского феминизма, по мнению Наумовой, лежит категория действия/эксцесса как экзистенциального выбора в ситуации невозможности выбора, априори обеспечивающая возможность

---

756 См. Наумова Екатерина. «Гендер и практики постсоветского феминизма» // Власть, семья, этнос: гендерные роли в XXI веке. М.: ИЭА РАН, 2010, с. 175-177.

политического действия до действия рефлексии, и, следовательно, изначальное понимание феминизма не в рамках традиционной философской дихотомии мышление-бытие, а как *практики*, как раз и нарушающей эту традиционную дихотомию. (Вспомним вновь об онтологии театрального Ольги Фрейденберг, для которой «изображенное действием» всегда более первично, чем «изображенное словом»). На основе сформулированных теоретических допущений Наумова, в-третьих, определяет советский и постсоветский феминизм через рефлекторную (против рефлексивной) коллективную страсть к «движению» (и к «действию»).

Похожую интерпретацию генеалогии советского и постсоветского феминизма предлагает известная философ и практик (поэтесса, куратор и перформансистка) Кети Чухров в статье «Был ли гендер в СССР?». Автор опирается на теорию перформативности Джудит Батлер, изложенную, по ее мнению, в книге Батлер *Психика власти*, и называет основное, с ее точки зрения, противоречие самого понятия «гендер» в данной работе. «С одной стороны, – пишет Чухров, – всем известно, что гендер – это не биологический пол, а перформативная, социально-культурная конструкция. С другой стороны, описывая неизбежную колонизированность субъекта властью, Батлер пытается найти в субъекте некий неохваченный властным аппаратом остаток, который может власти противостоять. Этим «резистентным остатком» оказываются гендерные составляющие психики, физиологии и тела, то есть категории скорее биологические, чем социальные и культурные».<sup>757</sup>

На первый взгляд кажется, что эти две интерпретации теоретически различны: если Наумова постулирует, что никакой «женской сущности» с ее индивидуалистическими перверсиями в *перформативном СССР* просто не существовало, то Чухров, напротив, считает перформативное гендерное измерение клиническим («в определенном смысле клиническое измерение человеческого существования – его гендерное измерение»),<sup>758</sup> призывая уходить из сферы перверсивного как индивидуально-клинического в субверсивное как коллективное политическое, соразмерное, по мнению исследовательницы, коммунистическим «политикам утопии».<sup>759</sup>

---

757 См. Чухров Кети. «Был ли гендер в СССР?» // Гендерные исследования, № 20-21, 2010, с. 249.

758 См. там же.

759 См. там же, с. 255.

При кажущихся различиях выделим в этих подходах общее. Перформативность в обоих случаях понимается как *избыточная*:

во-первых, не ограниченная миноритарным театром эдипальной семейной драмы, но осуществляемая через мажоритарные ассамбляжи театрализации/перформирования всей советской социальной и природной фабрики,<sup>760</sup> когда гендерные идентификации извлекаются из всего социального и природного поля СССР, включающего нации и племена, народы и народности, историю и географию и т.п.;<sup>761</sup>

во-вторых, как гендерная структура перформативного тождества субъективности, когда «я» перформирует «я»;

в-третьих, как априорное условие существования культиваторов избытка, способных осуществлять *захват самого избытка* в качестве освободительного политического действия, не ограниченного рамками социальной седиментации.

Если мы соглашаемся с тезисом об избыточной перформативности театра гендерного производства как политической фабрики, работающей на всем поле политического, понимаемого как *перформативное ландшафтное*<sup>762</sup> в СССР, то мы должны согласиться и с тезисом, что когда большой Другой был разрушен и когда после речи Хрущева в 1956 году из зала пришлось на носилках выносить многих партийцев, понадобилась новая онтология советского перформативного – имманентного женского, только в таком качестве и перформирующего трансцендентное.

И действительно, возникновение мира без Другого в после-сталинскую эпоху характеризуется допуском женского в трансцендентную зону кино. В то же время, в отличие от по-голливудски жанрового сталинского кино, новое женское кино оказывается *безжанровым*, вернее, имманентно перформирующим все жанры нового политического режима одновременно по формуле *перформативного тождества* – балаган, трагедию, комедию, мелодраму, фарс, абсурд, драму и т.п.. Женщины-кинорежиссеры, которых сегодня мы называем выдающимися, ломают жанры чувственного трансцендентного более избыточно, чем избыток политического

---

760 Театр Марион, или кино-театр сталинской лирики как формы политического режима.

761 См. *Lorraine Tamsin. Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, p.117.

762 В данном случае используется концепт «метафизики ландшафта» В.А. Подороги в книге: *Подорога В.А. Метафизика ландшафта: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв.*

театра новой оттепельной искренности нового политического режима с его сладостным стилем. Впрочем, великий советский филолог Сергей Аверинцев также определяет жанр исключительно как «инвариант» – потому что *«гении ломают жанры и каноны»* [курсив мой. – И. Ж.].<sup>763</sup>

Каковы основные характеристики новой *избыточно перформативной* онтологии женского в послесталинском СССР?

Прежде всего, это онтология женского мажоритарного, направленная против онтологии женского индивидуального, то есть против любых показателей атомарности «либеральной метафизики», – если вспомнить радикальные формулировки А. Ф. Лосева, так же равнодушного, как и другие русские метафизики, к онтологии женского (вспомним вновь не только метафизику Вечной Женственности в классической русской метафизике конца 19 – начала 20 века, но и роман Лосева *Женщина-мыслитель*). Почему? Потому что сталинская женская субъективность, кроме акта избыточного перформативного юмора (не различающего трагедию и комедию в онтологии театрального как режима балагана сталинской хоровой лирики) вместо определяемой в терминах зависимости от Другого тыняновской перформативной пародии (как виртуозного пародийного артистического сопротивления под взглядом большого Другого виртуозному артистизму предыдущего автора/ов предыдущей художественной традиции), перформировала то измерение балагана, которое на примере античности исследовала Фрейденберг, а сегодня на материале теории карнавала Михаила Бахтина актуализует Жижек.<sup>764</sup> Бахтиновский карнавал в интерпретации Жижека оказывается ближе к фрейденберговскому пониманию балагана. Ведь Фрейденберг, во-первых, интересовала, как уже было сказано, такая логическая закономерность в отношении категорий тождества и различия, когда различие сведено к тождеству, когда «две сущности» («я» и «я») оказываются «только

---

763 См. Биbihин В. В. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*, с. 323. По свидетельству Владимира Биbihина, данное определение прозвучало на 50-летию кафедры классической филологии МГУ.

764 Известный английский философ и теоретик литературы Галин Тиханов при этом доказывает, что основные идеи «Миши» на самом деле принадлежали «Коле», эмигрировавшему старшему брату Михаила Бахтина – см. : *Тиханов Галин*. «Миша и Коля: Брат-Другой» // Новое литературное обозрение, 2002, №57 <http://magazines.russ.ru/nlo/2002/57/bah.html>

одной» («я»): во-вторых, балаган у Фрейденберг понимается как политическое событие, не ограниченное каким-либо представительным миноритарным пространством и поэтому функционирующее не в виде временной замены символического верха телесным низом, а как *абсолютный произвол*: ведь любой «прохожий» может стать участницей или участником балагана как формы перманентного мажоритарного перформативного публичного политического действия вместо привилегированного миноритарного. «Для него, — пишет Жижек о бахтиновском карнавале скорее в терминах фрейденберговского балагана, — карнавалом были сталинские чистки. Действительно, вчера ты был членом политбюро, сегодня ты английский шпион. Фактически кульминация сталинизма — с 1934 по 1937 год — была карнавалом. Посмотрите на данные: за два с половиной года 75% Центрального Комитета были расстреляны, 80% штаба армии расстреляны и т.д. Мы даже не можем сказать, что сталинизм — это общество нового класса. Не можем утверждать, что новая номенклатура угнетала обычного человека. Именно номенклатура была в опасном положении. Если ты *простой парень* [курсив мой. — И. Ж.: не с этой ли артикулированной Жижекком *логикой безопасности* связано возникновение политического режима советского *кино-театра*, посвященного «простому советскому человеку» — «Парень из нашего города», «Девчата», «Весна на Заречной улице» и многие др.?] то, цинично говоря, мы можем предположить, что у тебя было на 15—20% шансов умереть, а если ты в высшей номенклатуре, вероятность умереть возрастала до 70—80%». <sup>765</sup>

Лосев для характеристики абсолютного произвола использует понятие абсолютной мифологии и витальной логики превращения одного тела в другое (например, превращение кубанского казака в арбатского профессора или Зевса в быка, лебедя, змея или «еще во что-то», что совсем «*не бог*» [курсив мой. — И. Ж.]. <sup>766</sup> У Фрейденберг это витальная онтология балагана, где нет разницы между

765 Жижек Славой. «Изнасиловали? Давайте обсудим». Лекция в Кембридже 15 сентября 2008 // Openspace.ru 06/11/2008 <http://www.openspace.ru/society/world/details/5726/>

766 Вспомним здесь вновь разговор Ночи и Меркурия из мольеровского *Амфитриона*: Меркурий:

...

Для женщины, чей взор его мечту зажег.  
Отвергнув образ величавый,  
Он перед ней уже не бог.



трагедией и комедией, как и различия между перцептами жизни и смерти, а структура субъективности, всегда являясь мажоритарной, из предположительно трагической всегда может оказаться комической. Вспомним, что в трагедии *Орестея* Фрейденоберг подмечает, что хотя Орест и Электра приговорены к смерти, трагедия заканчивается, подобно комедии, получением воплощенного материального удовлетворения – царства и жен.

В то же время в западной онтологии (как «либеральной метафизике») понятие абсолютного произвола связано с онтологией насилия.

Например, Саймон Кричли понятие абсолютного произвола связывает с понятием мифического насилия, понятого как кровавое в известном эссе *К критике насилия* Вальтера Беньямина. Мифическое насилие, напоминает Кричли, иллюстрируется отсылкой к греческому мифу о высокомерии Ниобы, высмеявавшей Лето за то, что у неё было всего двое детей, Аполлон и Артемида, а у Ниобы – целых четырнадцать. За такую внешне безобидную непочтительность Аполлон убил семерых сыновей, а Артемида – семерых дочерей; Ниоба же превратилась в скорбящую каменную статую. Понятие мифического насилия устанавливает, по мнению Кричли, насилие, которое соединяется с созданием закона. Создание закона – это акт власти, и в этом смысле проявление насилия становится неизбежностью. Лучшим примером такого мифического насилия служит вышеназванная *Орестея* Эсхила, в которой условием возможности установления Афиной справедливости в афинской демократии является насильственный акт, направленный против Эвменид в пользу Ореста по той простой причине, что Афина, несмотря на ее аффективные неиерархические *действия* в рамках простой бытовой логики «туда-сюда» в решениях людских судеб, на теоретическом уровне почитает *вертикаль власти* – мужское начало во всем, так как и сама она появилась на свет из мужской головы (Зевса), а не из утробы матери.

Как возможно убрать эту вертикаль власти, то есть «почитание мужского начала во всем», которое на первый взгляд демонстрируют и вышеназванные фильмы советских женщин-режиссеров в гендерные 60-е и далее? Как в новых постсталинских условиях осуществить такую практику любви, которая подобна функционированию бесклассовой коммунистической утопии сообщества, о которой пишет Кети Чухров? Той коммунистической стратегии нересентиментных мажоритарных политических ассамблежей плюрального равенства, которые не знают социальных домина-

ций, классовых, расовых и пр. неравенств и способны по этому критерию не просто объяснить, но изменить мир (патриархатного) неравенства?

Не можем ли мы здесь вновь вспомнить структуру перформативной субъективности Ольги Фрейденберг как избытка перформативности? А именно, утверждение, что концепт «я» был придуман греками для «прикрытия» фундаментальной формулы мажоритарной политической субъективности «другая из двух», которая существует как аффект мажоритарности в том смысле, что «я» никогда не бывает «одно», поскольку ни одно избыточное перформативное действие «я» нельзя рационализировать по закону каузальности: оно неизбежно параллаксно проявится в виде *множеств* – не только «двух я», но и в виде избыточного серийного повтора множеств «я». Отсюда мы можем зафиксировать не только разрушающее структуру представительной демократии множество Сократов уличных балаганов античности, вновь и вновь серийно выпивающих свою цыкуту, но и множества Сафо, вновь и вновь серийно выбрасывающихся с Левкадской скалы: ведь Сафо также была одной из главных героинь античного балагана. Сократами и Сафо онтологии балагана в результате могут быть все «имеющие потребности».

Избыток перформативности обеспечивает структура перформативного тождества субъективности. И действительно, Геракл, *еще* не убивший жену и детей, и Геракл, *уже* убивший их, – один и тот же Геракл.<sup>767</sup> И хотя структура субъективности понимается при этом как структура *радикального различия*, однако радикальное различие является одновременно минимальным различием, или, повторим еще раз – структурой перформативного тождества, соответствующей практикам, названным Рансьером практиками эгалитарной инскрипции вместо господско-рабской диалектической логики. Действительно, герой Геракл, например, хоть и рожденный от Бога (Зевса) от соития последнего с земной, хотя и номенклатурной Алкменой, так и остается героем Гераклом, не совершая инверсивного действия по захвату доступного места (власти) – места Зевса-папы, хотя и став в конце концов «олимпийским поселенцем».

Другими словами, перформируя в терминах онтологии театрального Ольги Фрейденберг свою полную безумств, подвигов, приключений или мучительных страданий жизнь, Геракл тем не

---

767 См. Фрейденберг О. М. «Система литературного сюжета», с. 234.

менее не испытывает нехватки – в том числе семейного, кровнородственного или социо-политического равенства.

Обратившись к советским 60-м и далее, в популярном научном творчестве также нельзя обнаружить атомарность «европейского субъекта», то есть «индивида». Сергей Аверинцев, в этот исторический период собиравший огромные аудитории жаждущих антисоветских социальных трансформаций мажоритарных политических ассамблежей, не случайно на примере материала в основном византийской культуры, но и других возможных оперирует, наравне с феминистским философом Люс Иригарей, понятием *дивиды*.<sup>768</sup> Другими словами, новый советский субъект 60-х и далее в актах антисоветской политической мобилизации формирует не миноритарные, но мажоритарные антисоветские политические ассамблежи. Легендарный литературный критик Ирина Роднянская свидетельствует, что в этот период даже иерархичная академическая среда базировалась на принципах радикального равенства. «Однажды Аверинцев в энциклопедическом коридоре вдруг остановил меня и сразу обратился на «ты», по-школьнически, это было для него характерно...»; характерна данная практика была и для обихода сталинских лагерей: «А я со всеми на ты, – говорил Лосев. – Только со старой интеллигенцией не могу, не получается, а со всей этой шпаной я на ты».<sup>769</sup> «И мы быстро стали, – свидетельствует об отношениях радикального равенства с Аверинцевым Роднянская, – хорошими знакомыми, а постепенно, смею сказать, – друзьями».<sup>770</sup> Во-вторых, Ирина Роднянская в полном соответствии с тезисами Владимира Буковского подтверждает, что раскола между людьми как атомарными субъективностями не было даже в тех пространствах «голой жизни», которые *par excellence* считаются

---

768 Именно Аверинцев совершил в *Поэтике ранневизантийской литературы* (1977) научный переворот в понимании структуры византийской, в отличие от европейской, субъективности, радикально заменив кожевско-гегелевскую логику «я» и Бог (Другой) на противоположную ей христианскую, направленную против патристической логики тождества – Бог как «я» (то есть как подобный моему страдающему, изможденному, нищему, экзистенциальному, истекающему кровью от ран телу).

769 См. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 253.

770 См.: «Заболоцкий, Лермонтов, Аверинцев». Беседа с Ириной Роднянской. Часть 2. // ПОЛИТ.РУ 8 декабря 2010 <http://www.polit.ru/article/2010/12/08/rodn/>

предельно иерархизированным – советских концентрационных лагерях: все эски были объединены 1) общим пустым означающим антисоветской свободы и 2) практиками становления капиталистическим другим. «Скажем, Леонид Бородин умел, – свидетельствует Роднянская, – видимо, находить общий язык с украинскими или эстонскими националистами, сидевшими с ним на одной зоне. Понятно, что их объединяло, хотя жаркие споры были и там».<sup>771</sup>

Что же объединяло людей в советские 60-е?

Уже было сказано, что объединяющим было пустое означающее антисоветской свободы, производящее практики становления капиталистическим другим. Уже было сказано, что объединяющей являлась невероятная по интенсивности антисоветская мажоритарная солидарность. Владимир Буковский говорит о том, что в память о практиках солидарности в СССР нужно «поставить монумент человеку с гитарой»: ведь, по его мнению, «где, в какой еще стране скверные любительские магнитофонные записи песенок под гитару будут тайно, под угрозой ареста распространяться в миллионах экземпляров? [...] Первый вопрос каждому вновь приехавшему на лагерную зону: «Какие новые песни Галича привез с воли?»».<sup>772</sup> Уже было сказано, что объединяющими были мажоритарные религиозные политические ассамблеи. Например, когда, по свидетельству Лосева (в изложении Владимира Бибикина), «в журнале [*Вопросы философии*. – И. Ж.] искали авторов, которых считают немарксистами, чтобы расширить горизонты после Хрущева»,<sup>773</sup> то в качестве «немарксистов» оказались и И. Т. Фролов, и сам Лосев, и Аверинцев, и «Петров антиленинец из Ростова-на-Дону», по свидетельству Лосева. Всех напечатали, констатирует Лосев, кроме него.<sup>774</sup> И хотя сам Лосев причину видит в том, что у него, в отличие от других советских немарксистов, неизменно присутствует «копая символ, опять церковь, опять Христос. Ведь я всегда выражал то, что думаю, настолько ясно и понятно, что [...] начинают кричать как истерическая женщина»,<sup>775</sup> вряд ли можно согласиться с данной характеристикой как основным принципов антисоветской мобилизации масс.

---

771 См. там же.

772 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 134.

773 См. Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 235.

774 См. там же.

775 См. там же.

Потому что каждое из этих объяснений упускает перцепт, «которого ждали» – перцепт любви с той характеристикой любви как избытка, о котором писала «в стол» Фрейденоберг с ее формулой «другая из двух», который интенсивно использовал в текстах и публичных лекциях Аверинцев (по мнению Аверинцева в пересказе М. Л. Гапарова, «филолог должен любить всякое слово, а не только избранное»; Гаспаров замечает, что ему особенно дорога следующая реплика Аверинцева: «Как жаль, что мы не в силах все вместить и все любить»);<sup>776</sup> о любви говорит и А. Ф. Лосев («Я был влюблен в Федора Степуна»<sup>777</sup>). С помощью перцепта избытка любви в антисоветском политическом режиме, связанном с перцептом женского, новая политическая женская субъективность деонтологизирует мир большого Другого, базированный на «кровавом насилии».

Политическая стратегия любви производит революцию в понимании категории тождества, так как тождество оказывается мажоритарным перфорированием коммуникации «я» и «я», направленной против атомарной субъективности. В таком случае любовь является практиками политической (в нашем случае антисоветской) солидарности не только «я» и «я», но и по меньшей мере *двухсот миллионов диссидентов*.

## Императив избытка

Новую онтологию женского объединяла любовь к будущему, а не просто ресентиментная ненависть: к настоящему или прошлому. Отсюда антисоветская политическая установка не только на советскую атомарную онтологию индивидуализма, но одновременно на онтологию множественного в послесталинском СССР, то есть на мажоритарные практики аффекта сообщества как аффекта любовного равенства. Не случайно и сегодня тема любви связывается с темой «настоящего коммунизма», противостоящему советскому бюрократическому режиму социального неравенства. «И каждый – буквально каждый – из нас может увидеть коммунизм здесь и сейчас, в непосредственной близости к себе. Для этого достаточно влюбиться», – формулирует эту политическую стратегию

---

776 Гаспаров М. Л. Записи и выписки. 2-е изд., испр. и доп., с. 112.

777 См. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 241.

Владислав Софронов-Антони.<sup>778</sup> Алексей Пензин в этом контексте выдвигает следующий политический тезис: «Тысячи любовных пар, штурмующих Зимний – такую революцию *предать* [курсив автора. – И. Ж.] было бы невозможно»,<sup>779</sup> возвращая нас к традиционной правой популистской идее преданного тираном Сталиным «настоящего коммунизма», которую в советские 60-е популяризовали Эвальд Ильенков, Александр Зиновьев и другие выдающиеся советские теоретики-марксисты.

Другими словами, в советские 60-е и далее появился политический запрос на новый политический режим избытка, не ограниченный зонами формального политического и поэтому доступного любому «прохожему», в терминологии Фрейденберг. Вместо мифического кровавого насилия появляется запрос на *божественное насилие*, которое не устанавливает закон, а уничтожает его, именно в этом смысле являясь *перформативным абсолютным произволом* – неизбежно избыточным (в том числе абсолютным произволом юмора серийности вместо пародии как структуры зависимости; вспомним не только серийность героев античного балагана, но и серийность новых антисоветских героев советских комедий). Кричли напоминает беньяминовский пример кары, ниспосланной Богом Корею за бунт против него.<sup>780</sup> В отличие от мифического насилия, которое необычайно кроваво, божественное насилие бескровно – ведь в результате его реализации Корей не был убит Богом: земля просто разверзлась под ним, поглотив его и все его имущество, включая стиравшееся белье и иголки, взятые займы у соседей...<sup>781</sup>

Таким образом, политический запрос на онтологию женского в советские 60-е был безотлагательным. Почему? Потому что онтология женского, базированная, во-первых, на гендерной структуре перформативного тождества субъективности, когда «я» перформирует «я» и, соответственно, во-вторых, на формуле избытка

---

778 См. Сафронов-Антони Владислав // Пензин А., Сафронов В., Тимофеева О. «История любви» // Что делать ? [http://chtdelat.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=431&lang=ru](http://chtdelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=431&lang=ru)

779 См. Пензин Алексей. Там же.

780 См. : Кричли Саймон. «Резкие размышления о Славое Жижеке» // Русский журнал, 11 сентября 2009 <http://www.russ.ru/pushkin/Rezkie-razmyshleniya-o-Slavoe-ZHizheke>

781 См.: там же.

субъективности как формуле «другая из двух», также направлена против метода диалектики как ведущего к кровавому насилию (например, революции 1917 года), соотносясь скорее с практиками божественного насилия, абсолютность произвола которого может состоять, например, в поглощении белья и иголок, взятых взаймы у соседей. Опасность метода диалектики для политически актуального сегодня вопроса о неприкосновенности или, напротив, грубого и иногда кровавого прикосновения к своей или чужой жизни и состоит в том, что избыток (жизни) в диалектике всегда оборачивается нехваткой, обеспечивая тем самым разрыв в структуре мажоритарной витальности («Действительно, вчера ты был членом политбюро, сегодня ты английский шпион» и т. п.). Антисоветчик А. Ф. Лосев не менее четко, чем выдающиеся советские теоретики «настоящего коммунизма» с «человеческим лицом» в советские 60-е и далее, также формулирует протест против кровавого насилия – «В утробах никто не может копать»!<sup>782</sup> И хотя аргументация является несколько неожиданной («тогда можно и у Брежнева мало ли чего откопать»),<sup>783</sup> тем не менее именно новая онтология женского в советские 60-е и далее с необходимостью должна была произвести замену в понимании политической субъективности метода диалектики методом радикального различия как минимального различия, ведущего к онтологии избытка, не признающего разрыва или нехватки в структуре послесталинской субъективности. Обнаруженный Фрейденоберг метод серийности в балагане как форме экстраординарной публичной активности, учреждающий народное, а значит экстраординарное ассамбляжно-мажоритарное представление о мире как *одновременности раздвоения и похожести* («вещей и существ», «два рядов схожих событий» и т. п.), позволяет в фигуре тирана неожиданно обнаружить... двух тиранов. Например, двух Зевсов или двух Сталиных: не случайно двойников Сталина не узнавала даже охрана. Горящие окна в Кремле, в то время когда сам Сталин уже по-голливудски «восстанавливался» на Ближней даче, также говорят о двойной структуре тирана – исключительно как комической фигуре избытка. Отмена диалектики как метода способна отменить возможное диалектическое единство категории жизни с категорией смерти, утверждая тем самым актуальную в советские 60-е и далее лосевскую *абсолютную ми-*

---

782 См. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев, с. 237.

783 См. там же.

фологию (религиозную, научно-академическую, неофициальной культуры, гендерного производства и т. д. и т. п.) как теорию жизни в виде экстраординарных *практик* избытка, не закрепленных ни в одном абстрактно-логическом законе, не имеющем для этого логических средств, а поэтому функционирующим по формуле захвата избытка.

Кроме того, метод реализации абсолютной мифологии как воплощенной, *материалистической* привязанности в онтологии женского ценится несоизмеримо выше гегелевской пассионарной *идеалистической* привязанности. Ведь, как установила Фрейденберг, даже герой трагедии, обычно понимаемый как субъект нехватки, неизменно получает *все*: любовь через смерть, а затем и бессмертие – не только на Олимпе, как Геракл, но и в театре Марион как театре серийного повтора того же самого как избытка («возрождение природных сил – восход солнца, главным образом, но и весны, тепла, детей, молодой растительности»). И т. д. и т. п.

В западной философской традиции феминистский теоретик Люс Иригарей для онтологии женского как императива избытка использует специальное понятие «сплав имманентного с трансцендентным» и абсолютного произвола по формуле, которую вслед за Фрейденберг мы обозначаем как формулу «другая из двух», когда именно женская субъективность перформируется как тождество субъективности, когда «я» перформирует «я».

Данную политическую стратегию избытка женской политической субъективности в постсталинской культуре выразительно демонстрируют две жены Яна Тушинского (поэта Евгения Евтушенко), по свидетельству Василия Аксенова в романе *Таинственная страсть (роман о шестидесятниках)* (2009). «Гривы их трепетали под потоками благодатного ветра. Глаза сверкали, как у американских школьниц пятидесятых годов. [...] Товарищ Шкварченко все-таки пробился с кардинальным вопросом:

– А вы вообще-то, девочки, замужние или как?

Нэлла величественным жестом указала на любимую подругу:

– Перед вами, товарищ шофер, жена поэта Яна Тушинского!

– А лично вы, товарищ Нэлла?

– Я тоже.

Шкварченко понимающе кивнул [...]. Хороший поэт».<sup>784</sup>

---

784 Аксенов Василий. *Таинственная страсть (роман о шестидесятниках)*, с. 280-281.



Здесь необходимо отметить, что если плавтовский (как и в последующий комедиях) Созий все-таки отказывается от своего стабильного «я» слуги только в результате побоев Меркурия, то есть только в акте насилия вынужденно признавая, что его, Созия, оказывается – двое (хотя и бежит потом *донести* об этой логической, с его точки зрения, ошибке своему хозяину Амфитриону), то две жены Яна Тушинского сознательно неразрывны по формуле «другая из двух» под одним именем («жена»). Иначе говоря, дело не в том, что две жены Тушинского существуют по простой арифметической формуле «я» + «я», но в том, что сама структура антисоветской женской субъективности в советские 60-е и далее существует в виде перформативного тождества субъективности, когда «я» (одна жена Тушинского) перформирует «я» (другую жену Тушинского).

Перформативное тождество мажоритарной субъективности жен базируются на трепетной заботе друг о друге и т.п. – и это понимают все, «кто был влюблен *хотя бы полчаса*» по формуле перформативной верности событию любви. «Первая и вторая жены Тушинского сдружились. Нэлка стала чуть ли не членом их семьи. Подолгу с Танькой болтали о разном. Собирали в химчистку общую кучу одежды» и т. п.<sup>785</sup> Даже трагическую ситуацию «обстановки всенародного подъема, связанного с братской помощью народам социалистической Чехословакии...»,<sup>786</sup> когда обреченно-трагически для избранной интеллигентской публики «исполнялись три переплетающихся концерта под общим названием *Doloroso*», перформативно тождественные в верности событию любви «Татьяна Фалькон и Нэлла Аххо и сейчас сидели рядом в углу [...] Татьяна смотрела на плиты с остатками античных орнаментов. Нэлла на виноградный калейдоскоп вверх. [...] Татьяна тут не выдержала и заплакала. [...] А что же с миленькой-то моей, нашей генюшенькой Нэллочкой? Поэтесса не плакала, но тряслась каждой жилочкой. «Танька, Танька, мне плохо», – бормотала она».<sup>787</sup>

Эту верность событию любви по формуле «другая из двух» не может, в отличие от побитого Созия, только в ситуации насилия со стороны Меркурия признающего, что его – двое, разрушить даже ситуация насилия со стороны советского ГАИ, иногда более «кровавого» в условиях СССР, чем мифическое насилие в интерпретации Бенъямина. И Татьяна Фалькон, и Нэлла Аххо по «формуле двух» вместе

---

785 Там же, с. 195.

786 Там же, с. 341.

787 Там же, с. 340-341.

гоняли на новенькой «Волге»: то одна, то другая за рулем. Однажды за нарушение сплошной полосы они были задержаны всесильным советским ГАИ. «При проверке документов выяснилось, что у обеих дам основным документом на вождение является доверенность Яна Александровича Тушинского. [...] Тот прискакал на такси, освободил ТС и обеих «супруг», кричал на них в присутствии сотрудников: «Сволочи! Идиотки!», а те только принимали намеренно жеманные позы. На сотрудников эта сцена произвела исключительное впечатление: такие кадры у него прохаживаются в женах!». <sup>788</sup>

Новой онтологии женского советских 60-х, функционирующей по формуле перформативного тождества, когда «я» (например, одна жена Тушинского) перформирует «я» (например, другую жену Тушинского), нужен радикально новый язык. В данном контексте мы вновь, с одной стороны, можем вспомнить тезисы об эффективности политических стратегий формирования аффекта мажоритарных политических ассамблежей, базированных на принципах интонации и ритма, предложенных как в политической онтологии Лосева, так и в политической онтологии Фрейденберг. Лосев говорил о практиках мажоритарного равенства в ситуации пения стихир, Фрейденберг – в балаганной хоровой лирике. Однако, с другой стороны, практики нового женского языка должны означать наконец действие, вызывающее мажоритарную политическую мобилизацию «имеющих потребности», когда язык является языком множеств и именно в этом смысле эффективен для множеств не на уровне текста, но на уровне праксиса, то есть приоритета практического разума над теоретическим.

В результате не язык поэзии, предполагающей неравенство способностей, но общее коллективное пение, отрицающее иерархическое деление на неспособных (из-за отсутствия слуха и голоса) и способных, становится основным языком равенства в советские 60-е и далее. Отсюда особая популярность культуры бардов в этот исторический период. Как вспоминает Владимир Буковский, «помню, впервые в конце пятидесятых годов услышал я голос, певший под гитару о московских дворах, о моем любимом Арбате, даже о войне, – но так, как никто еще не пел. Не было в этих песнях ни единой фальшивой ноты официального патриотизма, и мы вдруг с удивлением оглянулись вокруг – вдруг почувствовали тоску по родине, которой не было». <sup>789</sup>

<sup>788</sup> Там же, с. 196–197.

<sup>789</sup> Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 134.

Эффект бардовского пения как способа политической мобилизации масс и формирования мажоритарных политических ассамблей в послесталинский позднесоветский период состоит в том, что петь можно и невпопад. Можно просто раскрывать рот и т. п.

Особая роль принадлежит, как и в античности, женским хо-рам. Василий Аксенов описывает всепобеждающую силу женского пения на коктельском базаре. «Лапы кавказских торговцев тянулись к нашим дамам, цены на мясо, фрукты и зелень, сыры сулугуни и пр. стремительно падали к ногам этих поистине неотразимых после месяца прожарки, похабноватого хохочущих московских бабенций. Катюша Человекова завела песню из репертуара коктельского капустника:

*«Приехал в Коктебель  
Еще один кобель  
Скажи, он нравится тебе ль?  
  
С машиной, без жены!  
Мы все поражены,  
Мы дать ему должны!»<sup>790</sup>*

Балаган перформативного тождества как перформативного радикального равенства включал не только женскую мажоритарную солидарность по формуле «другая из друх» или белых мужчин из привилегированной творческо-артистической среды позднесоветского СССР, но и традиционно исключаемых других – в частности, так называемых «лиц кавказской национальности»: «Кавказцы, бросив товар, закрутились в лезгинке». И хотя акт дискриминации со стороны столичных женщин 60-х по отношению к чужим другим все-таки состоялся («Пойдем со мной, красавица, не пожалеешь! У меня знаешь он какой – до колена! Совершенно летный!», однако «Танька Фалькон вдруг цапнула его за ногу повыше колена. Там, к сожалению, ничего не обнаружилось»),<sup>791</sup> однако атмосфера плюрального, глубоко демократического мажоритарного радикального равенства все-таки не могла быть нарушена даже индивидуальными актами исключения:

«- А вы, товарищ шофер, читали что-нибудь товарища Тушинского?

---

790 Цит. по Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 280.

791 Там же.

– Я читал художественное произведение товарища Тушинского с заголовком «Мама и нейтронная бомба».

– И как вы относитесь к этому произведению?

– Очень серьезно. Я просто представляю себе Буэнос-Айрес после взрыва нейтронной бомбы. Просто вижу известный мне автомагазин. Ни одной живой души и множество запчастей». Действительно, беспримерное равенство мажоритарной политической субъективности с множеством (например, запчастей).

В результате практика радикального мажоритарного равенства не прерывается ни на минуту, распространяясь не только на запчасти, но и на водителя:

«– Браво! Браво! Это просто гениально! Ралисска, приголубь нашего водителя!

Мечта мирового синема, которая делила переднее сиденье с реальной киношницей Человековой, но сидела ближе к водителю, обняла того вокруг шеи и пощекотала языком правое ухо. «Кадиллак» едва не ухнул с крутого поворота в кювет. Шкварченко подумал, что ради таких блаженств можно пожертвовать и техническими успехами...».<sup>792</sup>

С поиском нового женского языка в новой онтологии женского в советские 60-е связана такая логическая структура как *повтор*, которую в онтологии театрального разработала Фрейденберг. Напомним, что основной интенцией Фрейденберг было различие театра Марион от театра Диониса; театр женского божества Марион характеризовался серийным имманентно-трансцендентным повтором того же самого, функционирующим по формуле экстраординарного захвата избытка.

И действительно, не только две жены Тушинского бесконечно осуществляли акты соблазнения как серийный повтор захвата избытка, но и красавица Ралисса. «– Откуда берутся такие женщины? – пробормотал Королев. – Кто она? Чья-то дочь? Чья-то... жена?

– Жена Кочевого, – пробормотал Роберт. – Ты должен знать его, он секретарь Союза писателей по иностранным делам, – помолчал, добавил: – И секретарь парткома».<sup>793</sup>

Серийный избыток повтора алкоголя, осуществляемый женским божеством новой послесталинской онтологии женского Нэллой Аххо, также нужно трактовать как чистую трату, или захват избытка. И хотя великий советский поэт Андрей Вознесенский, с

792 Там же, с. 281- 282.

793 Там же, с. 287.

одной стороны, дает подруге советы в терминах современных теорий «восстановления» («Не порть себе, Белочка, печень»), тем не менее, с другой стороны, подтверждает ведущую для советских 60-х и далее логику культиваторов избытка:

«Обязанности поэта  
не знать километроминут,  
брать звуки со скоростью света,  
как ангелы в небе поют».<sup>794</sup>

«Любить жизнь» в новой онтологии женского значит преодолеть экзистенциальную ресентиментность, вызываемую тем, что мир не наделен внутренне присущим ему значением. И для того, чтобы оставаться «на высоте» антиресентиментного императива избытка, Ницше, например, как считает Коннолли, *во-первых*, призывает к тому, чтобы подобные чувства не взывали к чему-либо трансцендентному, требуя для себя признания, и, *во-вторых*, мудро подчеркивает вкус и сладость жизни, чтобы гасить или преодолеть чувства примордиальной вины или обязанности.<sup>795</sup>

Юрий Нагибин/Марк Аврелов «шагнул в спальню и остолбенел, как жена Лота. При полном освещении на супружеской кровати, словно последние беженки Содома, в живописных позах возлежало три женских тела. Члены их переплетались, образуя сущую лиану раннего модернизма. Власы их простирались по подушкам, будто разбросанные ураганом любви. [...] Перед ним лежали во всем своем бесстыдстве три трудноотразимых: Татьяна, Екатерина и родная супруга Нэлла, с которой еще совсем недавно, в начале родства, по ночам на даче они танцевали вальсы; так чисто, так невинно!». <sup>796</sup> Самым замечательным в этой истории репрезентации новой постсталинской онтологии женского является то, что когда Юрий Нагибин, затянув совсем не присущую дворянскому сыну песню «Врагу не сдастся наш гордый «Варяг» (соло, а капелла), выгнал из своей московской квартиры это мажоритарное женское сообщество, новые постсталинские женщины сперва не выдержали антиресентиментный императив избытка. «Оказавшись в старой квартире Тущинских [...], дамы открыли бутылку лондонского «Бифитера» и

794 См. . *Вознесенский Андрей*. «Нас много. Нас может быть четверо...» Белле Ахмадулиной (1964) <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=11764>

795 Connolly William E. "Immanence, abundance, democracy", p. 247.

796 Аксенов Василий. Тайнственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 406.

приступили к серьезному разговору. Председательствовала Татьяна. Этот твой монстр отчасти прав. Мы живем как тунеедки. [...]. С этим надо кончать. Нам надо влиться в народ, перейти к тяжелому ручному труду. Почему бы не стать нянечками в какой-нибудь грязной больнице, почему бы не выносить за неподвижными?».<sup>797</sup>

Хотя в больницу работать никто не пошел.<sup>798</sup> «Я за, подхватила Аххо. Прямо ему дротиком в глаз! Хочу уехать в Тарусу и жить в избе. Ходить за скотиной. Утром на рынке предлагать твою. В чайной скорбеть о судьбе столетия. Говорят, что у тамошних шоферов удивительно голубе глаза».<sup>799</sup> [...] В этот момент Катя Человекова ушла играть какую-то английскую девушку [...]. После этой акции Неба все стало успокаиваться. Все стали засыпать прямо на ступеньках большого трапа. [...] Шел первый год нового десятилетия. «Тут все один за другим проснулись с улыбкой. Никто не помнил ничего».<sup>800</sup>

Вспомним в данном контексте работу А. А. Тахо-Годи о богине судьбы Ананке, в которой она доказывает, что миром правит не рок, а *Ананка с дочерьми*, образуя феномен *гармонии* как «музыки сфер». Интерпретация женского божества в анализе Тахо-Годи также указывает на отсутствие категории нехватки в онтологии женского, также функционирующей по формуле «другая из двух». Не можем ли мы вслед за теоретиками онтологии женского как перформативного захвата избытка заключить, что в ней не существует выбора/жребия по формуле или-или: жребий осуществлен заранее в пользу радости жизни как избытка. Это Эдип в теории трагедии Зупанчич, даже если и сломает тормоза по дороге в аэропорт, не попав в разбившийся самолет, позже все равно попадет в самолет, который разобьется (убьет отца и переспит с матерью). В то время если «женское божество» советских 60-х «Белка» («Оранжево-волоса шоферша. /И куртка по локоть – для форса. .../Ах, Белка, лихач катастрофный») вообще отпускает руль («в сковородки долдонят/и вышлют к воротам патруль,/когда на предельном спидометре/ты куришь, отбросивши руль»)<sup>801</sup>, ее *абсолютный произвол* женской свободы возрастает в невероятной прогрессии: Белла Ахмадулина,

---

797 Там же, с. 408.

798 Там же, с. 419.

799 Там же, с. 408.

800 Там же, с. 432.

801 См. *Вознесенский Андрей*. «Нас много. Нас может быть четверо...»

как знают все жители бывшего СССР, никогда не попала в тиски рока, или детерминированного выбора.

В конце концов, в новой онтологии женского также невозможно карамазовское «Да, вот вы тогда обедали, а я вот веру-то и потерял!». Отсюда категория «женского божественного» Люс Иригарей,<sup>802</sup> воплощающая состояние веры как таковой, а не просто веру в какой-либо объект.<sup>803</sup> Когда Ян Тушинский (Евгений Евтушенко) настолько потерял веру в собственную поэтическую мятежность, что решил покончить с собой («он лежал в хвойном растворе и думал о своей горькой участи. [...] бледно-зеленая голова заброшена, — глаза прикрыты синеватыми веками, одна рука бессильно переброшена через борт, вторая в равновесном бессильи — за голову; большие банные полотенца клубились на полу»),<sup>804</sup> антисоветские представительницы новой онтологии женского даже не замечают угрозы потери культивации избытка. Татьяна Фалькон не заходит в ванную комнату страдающего мужа («он в ванной валяется»). Ралисса (Майя Кармен) открыто издевается над «совковым мужем» (Роменом Карменом) путем сексуального использования мужчин: «В первую очередь идет об удовлетворение всех ее потребностей. Подлизывается большевику», — довольно свидетельствуют советские наемники мужа «Гарик и Марик». «- Это каких же потребностей? — спрашивает Аксенов. Гарик и Марик переглянулись и опять хохотнули: — Всех без исключения».<sup>805</sup> Белка, как уже было сказано, отпускает на ходу руль; Зоя Богуславская после знаменитого хрущевского окрика с трибуны на молодого поэта Вознесенского демонстративно проходит через все литфойе к отверженному («В центре фойе, в кругу литклассиков, среди серых пиджаков врезалось в память весеннее салатно-зеленое платье Зои Богуславской, молодого критика и начинающего прозаика. Рядом что-то вещал Лебедев. Заметив меня, она развернулась и демонстративно на весь зал поздоровалась. Подошла. Заговорила. Номенклатура обиженно выделяла адреналин. В этом поступке, рискованном для ее судьбы, озонно прозвучала красота и чистота ее характера. Странно, вроде гонимым был я, но именно ее хотелось спасти...»)<sup>806</sup>

802 *Иригарей Люс*. Этика полового различия, с.77-86.

803 Так трактует феномен веры Зупанчич — см. *Zupančič Alenka*. The Odd One In: on Comedy, p. 68.

804 *Аксенов Василий*. Тайнственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 197-198.

805 Там же, с. 284.

806 *Вознесенский А. А.* На виртуальном ветру/Андрей Вознесенский, с. 88.

## О любви: «любовь к одинаковому другому»

На первый взгляд кажется, что антисоветское кино 60-х – это обнаружение женского как чувственной экзистенциальной интимизации против формального сталинского публичного. Максимальной репрезентацией этой женской экзистенциализации неожиданно становится акт женского самоубийства в кино – как у режиссеров-мужчин (попытка самоубийства Вероники у Калатозова в «Летят журавли», самоубийство Офелии в «Гамлете» Козинцева, Анны Карениной в «Анне Карениной» у Зархи, стюардессы Наташи в «Еще раз про любовь» Натансона), так и у режиссеров-женщин (у Шепитько – «Крылья», у Муратовой – «Короткие встречи», хотя не как буквальное, а как духовное самоубийство героини Валентины Ивановны).

Однако не только кино, но сама советская реальность осуществляет «визионарный показ» самого знаменитого женского самоубийства послесталинской эпохи – самоубийство члена Президиума ЦК КПСС, а затем министра культуры Е. А. Фурцевой.

Только на первый взгляд может показаться, что мажоритарные самоубийства в рамках нового политического режима репрезентируют интимизацию женского вместо сталинского публичного. С одной стороны, каждый «простой советский человек» знал, что Фурцева после не первой попытки покончила жизнь самоубийством не просто из-за карьерных целей (после вывода ее из членов Президиума ЦК КПСС; тогда и была первая попытка) или из-за «шкурного» страха ареста из-за растраты избыточных средств на строительство дачи для дочери, не из-за потери должности министра культуры и т. п. А из-за измерения любви и полной неготовности к предательству. Задумавшие сместить Хрущева мужчины из Политбюро, конечно же, не обратили внимания на частые отлучки женщины в туалет (в «женскую» комнату). С другой стороны, пока они проявляли снисхождение к слабостям ее женского организма, Фурцева совершила гражданский подвиг – из своего кабинета, что был по соседству, она позвонила председателю КГБ Серову и секретарю ЦК Игнатову, призывая их прийти на помощь Хрущеву. В результате Игнатов вызвал двадцать членов ЦК, которые немедленно прибыли на заседание Президиума и потребовали созвать Пленум для поддержки Хрущева.<sup>807</sup> Кроме того, Екатерина Вели-

---

807 См.: Микоян *Нами*, Медведев *Феликс*. *Неизвестная Фурцева. Взлет и падение советской королевы*. М.: Эксмо, Алгоритм, 2011, с. 33.



кая искренне любила маму, второго мужа Фирюбина и дочь Светлану, а также всех подопечных ей «мастеров культуры».

Поэтому я не могу согласиться с теми интерпретациями практик любви, в которые традиционно вписывают женские самоубийства – любовь как нарциссическое «*странствие по другому*» [курсив мой. – И. Ж.], которое возвращается к *себя* и составляет *себя*». <sup>808</sup> По мнению Иригарей, «чтобы любить, нужно быть как минимум двумя». <sup>809</sup>

И здесь я вновь предлагаю обратиться к истории Антигоны, рассказанной Люс Иригарей и проинтерпретированной Тиной Чантер. Что, по их мнению, является главным политическим актом в этой истории женской любви и женского самоубийства?

Основной ответ Чантер и Иригарей – это разрушение Антигоной традиционных концепций любви как эгоистической любви к себе. Вместо тезиса о любви к Другому, скрывающему знаменитую петлю желания, Иригарей утверждает тезис о «любви к одинаковому другому». Ведь любовь к одинаковому другому – это любовь к неразличимости я и Другого, <sup>810</sup> названная Лосевым *превращением в другого*. Но именно такая любовь и является, по мнению Иригарей, «единственной подоплекой любой любви». «Это одинаковое, – продолжает Иригарей, – не пропасть и не ненасытное поглощение, но открытость, и до такой степени открытая, что у живущего по правилам выгоды, господства, платежа, долга эта *предоставленность* [курсив мой. – И. Ж.] – причем предшествующая всякой определенной позиции – вызывает панику, а вслед за ней – попытки наименования, назначения причин». <sup>811</sup>

Именно с *паникой* сообщества сталкивается бросающая вызов авторитету царя, а значит и этическому духу сообщества Антигона. На первый взгляд, ее основной политический акт – это акт насмешки над искренней верой демократического, как и всякий тиран, <sup>812</sup> Креонта в стальную силу рационального государственного закона. С другой стороны, сам Креонт прямо формулирует, что он боится

---

808 Иригарей Люс. Этика полового различия, с. 57.

809 Там же, с. 61.

810 Там же, с. 89.

811 Там же, с. 90.

812 Не случайно Кожев пишет о том, что если интеллектуал желает большего политического эффекта, нужно обращаться не к тирану, а к деспоту – см. Кожев А. «Тирания и мудрость. Комментарии по поводу трактата Л.Штрауса» // Штраус Лео. О тирании. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006, с. 232-233.

быть побежденным женщиной. В этом страхе быть побежденным женщиной, который Гегель характеризует как «вечную иронию сообщества», он, по словам Чантер, видит присущий любой *индивидуальности* страх перед внесением хаоса в гражданский закон, понимаемый Гегелем как закон сообщества.<sup>813</sup> И действительно, женская фигура Антигоны представляет собой угрожающий гражданскому альтернативный женский закон – не имеющий никаких законных оснований, функционирующий как абсолютный произвол, или *захват избытка*. В ответ на эту угрозу абсолютного политического произвола правительство, следуя закону логики каузальности, с необходимостью в целях защиты гражданского закона как закона гражданского общества, всегда помогающего ставшему вдруг нестабильным государству осуществлять свои функции, обязано начать войну, опасаясь за безопасность самых незащищенных в любой войне членов сообщества – то есть женщин. Следуя закону каузальности против экстраординарной практики захвата избытка как стратегии нонсенса, или избытка смыслов со стороны Антигоны, правительство идет настолько далеко, пишет Чантер, что подвергает, наряду с женщинами, риску возможной войны и других членов сообщества – мужчин.<sup>814</sup> Самое примечательное во всей этой экстраординарной политической ситуации избыточного публичного поступка Антигоны, чреватого за счет логики нонсенса, учреждением нового мажоритарного политического (в том числе и с помощью террора в интерпретации Зупанчич), – то, что причиной паники и побудительной силой войны являются миноритарные инновативные и рискованные действия одного из членов элитистского сообщества – «имеющей способности» племянницы царя. Способные тем не менее стать причиной мажоритарной политической мобилизации тех, кто «имеют потребности».

Более того, вместо того, чтобы просто потребовать подвергнуть женщину (Антигону) наказанию в качестве жертвы, Гегель неожиданно предлагает противоположное. Мы сталкиваемся со странным сценарием осуществления гражданского закона, в котором мужчины готовы идти на войну под предлогом защиты всего государства, но фактически для того, чтобы также осуществить экстраординарный политический поступок в качестве нонсенса – защиты женщин от самих себя (предположительно посредством

---

813 *Chanter Tina*. *Ethic of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, p.110.

814 *Ibid.*, p. 111.

возможных военных действий, которые можно и не осуществлять, если следовать закону гражданского общества). Другими словами, женщинам с помощью закона гражданского общества с его призраком чрезвычайного положения хотят доказать, что это в их собственных интересах, чтобы они были ограничены «подходящей» для них сферой деятельности; и даже если эта «сфера деятельности» будет означать заключение их в подземную пещеру и погребение живьем, что же – таков гражданский закон.

В то же время Чантер фиксирует еще один парадокс каузальности гражданского закона Креонта, а именно тот, что женщины в то же время не могут быть «утрачены» государством и его законом, то есть предоставлены самим себе: ведь ни один гражданин в государстве или член гражданского общества не знает, что произойдет, если хотя бы одну из них – по примеру Антигоны – заключить в пещеру.<sup>815</sup> Непонятно, например, что произойдет в пещере. Известно лишь про судьбу одной Антигоны (если предположить, что известно). Кроме того, заключение в пещеру хотя бы одной из «них» будет означать, что «их» насмешки над государством признаны Креонтом.

Тина Чантер делает в результате парадоксальный вывод. Оказывается, гегелевская «вечная ирония сообщества» состоит в том, что сообщество в Греции – это женщины, которых должен защищать Креонт. Если же женщина (например, Антигона) побеждает Креонта (ведь, как уже было сказано, его сын Гемон, жених Антигоны, покончил с собой, а жена Эвридика сошла с ума), то он как «мужской» представитель закона попадает в нелепую ситуацию импотентности закона, воспринимаемой им как собственная импотентность: в частности, не может защищать сообщество (то есть женщин), поскольку нападающей является женщина (не говоря о том, что не может защитить и свою собственную семью, в которую, кроме сына и жены, входит и племянница Антигона).<sup>816</sup> Креонт в таком случае лишь только отбивается. «Ирония сообщества» состоит в том, отмечает Чантер, что он должен спасать сообщество (женщин) *не от внешних врагов* (что было бы отнюдь не абсурдно), а от самого сообщества – то есть собственных женщин (в том числе и племянницу Антигону). Функция Креонта в таком случае оказывается крайне нелепой – и именно отсюда, по мнению Чан-

---

815 Ibid., p. 116.

816 Ibid., p. 120.

тер, гегелевское выражение «иронии».<sup>817</sup> Вернее, «вечной иронии сообщества».

В отличие от Гегеля (и Чантер), Иригарей считает, что Антигона отнюдь не иронична в своих политических поступках. Ведь она не просто находится на иронической дистанции от происходящего в полисе, но *знает*, в отличие от незнающего, что он сделал, Эдипа, что она *делает* – то есть действует как этическая политическая субъективность, когда этическое понимается не в терминах классической просветительской этики долга, а в терминах онтологической этики, или этики реального. Антигона знает, что, во-первых, нарушает несправедливый («мужской») закон и, во-вторых, сознательно идет на экстраординарный политический поступок (смерть) ради того, чтобы репрессивного закона не существовало – то есть с целью освобождения от его репрессивной функции мажоритарных политических ассамбляжей «имеющих потребности».

Кроме того, если Батлер считает, что Антигона желает в конце концов все-таки признания в рамках «мужской» метафизики (иначе почему она, несмотря на уговоры стражи, делает все так громко, спрашивает Батлер), то мнение Иригарей по этому поводу противоположно. Когда Антигона нарушает закон полиса, она, считает Иригарей, осуществляется другой закон – мажоритарно-ассамбляжной солидарности с другими (как женщинами, так и мужчинами, как гражданами полиса, так и не-гражданами) вопреки правилам выгоды и господства. Это закон не миноритарного ускользания «имеющей способности» политической субъективности, но закон *предоставленности* себя сообществу, солидарности или слияния с ним – вне всяких меркантильных причин. С другой стороны, это ситуация экстраординарного миноритарного политического поступка как подвига, другими словами – политическое действие представительности.

В таком случае Антигона, как и советский министр культуры Е. А. Фурцева, являются такими общественными политиками, которые практикуют политики любви как гражданского подвига в идее женского политического представительства – в том числе и с помощью самоубийства. Недопустимый с точки зрения формальной политики нонсенс самоубийства внедрен в результате в самое сердце политического – повседневную жизнь народа, поскольку находится вне пределов правового номенклатурного гетто, в обоих случаях функционирующих по ограничительному правилу единства места,

---

817 Ibid.

времени и действия (по правилам онтологии балагана?). Но именно поэтому политическая эффективность данных самоубийств действенна для мажоритарной политической мобилизации: они способны к формированию мажоритарных политических ассамблеж в любом месте и в любой момент политической жизни бытия как события, а не только в ограничительных условиях миноритарных социальных спецпространств.

Не случайно женские самоубийства из-за любви всегда безошибочно маркировались как политические, то есть как политический вызов, в конечном счете призывающий к революционной смене политического режима (например, кажущееся политически невинным самоубийство Джульетты, внесшее мир в вечную борьбу кланов Монтекки и Капулетти и изменившее тем самым режим чувственного как традиционный политический режим).

Знаменитая советская актриса Татьяна Доронина вспоминает, как Екатерина Фурцева шесть раз отвергала финал спектакля МХАТа «О женщине», который заканчивается самоубийством героини. «Катя [Е. А. Фурцева. – И. Ж.] согласилась с художественным советом, что самоубийство надо «отменить». В спектакле, на сцене – отменить. В жизни – не «отменила».<sup>818</sup> В то же время выход из приватного в публичное пространство и Антигоны и Е. А. Фурцевой необходимо назвать политическим активным и публичным, то есть общественным *кино-театром*, направленным против традиционной трактовки женского как а) пародии на мужское или б) после-сталинской интимизации женского в виде ставшего модным жанра мелодрамы, когда мелодрама противопоставляется сталинской комедии, в которой не существовало экзистенциального женского, замененного существованием перформативных гендерных ролей. В противоположность расхожим мнениям, эти самоубийства необходимо понимать не как реактивные практики перверсии, а как активные акты абсолютной веры в «справедливость для всех» и практики ассамблежно-мажоритарного глубокого и плюрального равенства «всех со всеми».

Театр самоубийства Фурцевой абсолютно политичен. Это аффективный театр события политического избытка, противоположный рутине повседневного социального выживания советского политического театра под руководством презирующих Фурцеву не только его номенклатурных руководителей, но и знаменитых

---

818 Микоян Нами, Медведев Феликс. Неизвестная Фурцева. Взлет и падение советской королевы, с. 111.

режиссеров так называемого советского «социального театра» – Ефремова, Волчек, Любимова, Захарова и др. Ведь субъект в пространстве политического самоубийства – это не субъект, который уже знает, кто она/он есть, какова ее/его позиция и как она/он располагает себя в ней. Она/он включены в процесс политической эмансипации, которая постоянно ставит под сомнение ее или его ранние стадии – как телесные, так и духовные. Поэтому в противоположность традиционному психоаналитическому пониманию самоубийства как влечения к смерти, Аленка Зупанчич утверждает, что посредством самоубийственной смерти субъект как раз от нее защищается. Своеобразная поспешность мортификации, по мнению Зупанчич, значит ни что иное, как активное избегание ее. Гражданское женское самоубийство, чувственно – публично и мажоритарно – разделенное с другими, собственная предоставленность в акте самоубийства как открытость к одинаковому другому до всякого нарциссизма и эгоизма индивидуализации и есть подоплека любой любви как политического события избытка, как настаивает феминистский теоретик Люс Иригарей.

«Любить – это большая ответственность, – замечает один из интеллектуальных лидеров позднесоветского периода М. Л. Гаспаров. – У каждого любящего возникает в сознании образ «мой Пушкин» (и т. п.), но не каждый умеет помнить, что настоящий Пушкин больше и важнее этого «моего». Образцом нового типа любви в послесталинском СССР Гаспаров считает трактовку любви другого интеллектуального лидера позднесоветского периода С. С. Аверинцева. Он пишет: «В предисловии к книге «Поэты», к десяти замечательным признаниям в любви к писателям от Вергилия до Честертона, он [С. С. Аверинцев. – И. Ж.] писал: «Я надеюсь, что читатель не причтет меня к числу заклинателей и гипнотизеров от гуманитарии – хотя бы потому, что у меня нет той нечеловеческой уверенности в себе, которая обличает последних». Это не случайные слова: молодые слушатели, толпами стекавшие на его выступления, радовались подпасть именно под такой гипноз». Однако, делает вывод о новом пропагандируемом Аверинцевым типе послесталинской любви Гаспаров, сам Аверинцев в том же предисловии к «Поэтам» писал: «Мне хотелось не столько сделать их «моими», сколько самому сделать себя – «их»»<sup>819</sup>...

---

819 См. Гаспаров М. Л. Записи и выписки. 2-е изд., испр. и доп., с. 112.

## 1968-ой, СССР...

### 1968-ой в СССР, или захват избытка

Август 1968-го в СССР отчетливо изменил понимание власти в современной политической онтологии – в отличие от знаменитого французского Мая 1968-го. Если Май 68-го во Франции закончился тем, что подтвердил теоретическую фукодианскую модель, базированную на понимании субъекта в терминах субъекции (по словам социолога Лорана Тевено, «вероятно, наиболее популярным изречением Мая 68-го стал лозунг: «*Под мостовыми – пляжи*»!),<sup>820</sup> то «пражская весна» закончилась brutальным вводом советских танков в Прагу. «Авторитет Дубчека, – как писал позднее его соратник Зденек Млынарж, – укреплялся с космической скоростью. Это было неожиданно не только для окружавших его в Праге людей, но и для Москвы... Было чему поражаться: первый

---

820 «Мостовая, брусчатка здесь символизирует порядок, поскольку брусчаткой до сих пор вымощены парижские улицы. Но мостовые и в самом деле кладутся на слой песка, и когда их стали разбирать на баррикады или на «снаряды» против полиции, на поверхность вышел песок... [...] При виде «буквальной», дословной, реализации майского лозунга в виде коммерческого спектакля, которым она сопровождается, можно задуматься по поводу материализации этого переворота, который в данном случае осуществляется лишь временно, до возвращения к нормальной жизни. На самом ли деле под мостовой находится пляж или же, напротив, на время отдыха и каникул неизменный порядок мостовых постарались прикрыть спектаклем пляжа?..» – спрашивает Тевено, с. 287. – См. *Тевено Лоран*. «Вверх дном: сообщество и личность в дискурсивных кульбитах Мая 1968-го» // *Антропология революции*. Сб. статей. Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис. М.: Новое литературное обозрение, 2009, с. 242 – 287.

секретарь компартии становится героем всенародного движения за гуманизм и демократию». <sup>821</sup> В результате советским интеллектуалам, в отличие от французских, почти мгновенно, как это и бывает в моменты аффективного политического, то есть собственно политического события, стало понятно, что поскольку власть в СССР не является фукодианской/дисциплинарной, предполагающей конвенциональные формы сопротивления в рамках простой дихотомии договора «мы – они», «субъект – власть», но оказывается делёзианско-шмиттовской (захватническая власть номад), то и интеллектуалы должны осуществлять то же самое, что и сама власть – захват (а значит, критику фукодианской конвенциональной концептуализации универсального и партикулярного).

Стало понятно, что новые политические стратегии должны осуществляться вне диалектической логики единства и борьбы противоположностей, подчиняющейся в конечном итоге кожевского-гегелевской диалектике с ее законом признания, то есть вне простого либерального диссидентского «мы – они», отчаянно, трагично, но политически бесперспективно проявленного в тот же исторический период (прежде всего на Лобном месте в Москве): ведь бесстрашное, отчаянное, однако реактивное указание на тирана/Другого – советскую власть эпохи «застоя» – сделало этого «застойного» другого всего лишь больше, чем он есть, то есть вновь предположительно большим Другим.

Поэтому после Августа 1968-го года советские интеллектуалы начинают осуществлять политические стратегии по-новому – также как номадический захват. Однако особенность этих стратегий захвата состоит в том, что они неопределимы в терминах простой инверсии логики захвата с ее дурной бесконечностью – например, захвата недоступных ранее территорий или мест власти. Для того, чтобы избежать седиментированных коммерческих результатов политического события Мая 1968, когда, по выражению Тевено, «неизменный порядок мостовых постарались прикрыть спектаклем пляжа», Август 1968 в СССР произвел новые политические стратегии – *захват избытка*, когда момент политической мобилизации не определяется в логике интересов и не предполагает калькулированных результатов смены политических элит. Уголовники в тюрьме, по свидетельству Владимира Буковского, делились куревом и едой, «просили рассказать, за что мы сидим, чего добиваем-

---

821 Медведев Рой. Юрий Андропов: Неизвестное об известном, с. 127.



ся, с любопытством читали мой приговор и только одному не могли поверить – что все это мы бесплатно делаем, не за деньги».<sup>822</sup>

Одним из основных политических приемов формирования антисоветских мажоритарных политических ассамбляжей в рамках логики радикального различия как минимального различия была упомянутая выше политическая практика «становления толпой поэзии», более широко – *становления народом*, поскольку вся единая общность советский народ функционировала исключительно как антисоветская. «Тащится интеллигентный старичок по Арбату, в «Прагу» за продуктами, тихий такой старичок, никого не трогает. «Ага, – рассуждает он сам с собой, – солнце светит, солнышко вызверилось, опять скажут – достижение социализма». Ненавистно ему небо – советское, листочки зеленые – и те будто с первомайского плаката».<sup>823</sup> Антисоветская стратегия становления народом (в любых видах: «толпой поэзии»; феминистскими или андеграундными сообществами; андеграундным становлением через единое многими,<sup>824</sup> формирование диссидентских и номенклатурных «групп-в-слиянии»<sup>825</sup> как групп антисоветской мажоритарной политической мобилизации и т. п.) была при Хрущеве основной стратегией субверсии существующего тоталитарного политического режима. Но тут, в 1968-ом, когда в Прагу были введены танки, советским интеллектуалам стало отчетливо понятно, что (фукодианская) субверсия только укрепляет режим.

Что являлось основной теоретической базой для возникновения новых альтернативных политических стратегий захвата избытка? Чаще всего это теории захвата в парадоксальном виде не захвата, но ускользания – делёзианских линий ускользания. Однако основное отличие от Делёза заключалось в 1) критике принципа миноритарности (всегда привилегированной, как считает Бадью) и

---

822 Буковский Владимир. И возвращается ветер..., с. 43.

823 Там же, с. 69.

824 «В случае Ильи Кабакова, – пишет Елена Петровская – [...] речь идет о создании перцепта коммунальности, то есть о выделении в независимый блок тех связанных с предельной деиндивидуализацией восприятий, выразителем которых он является». – См. Петровская Елена. «Предисловие» // Кабаков Илья, Гройс Борис. Диалоги (1990-1994) Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 25.

825 «До и после «мая 68». «Левый интеллектуал» и его Революция». Беседа с Валерием Подорогой в редакции журнала «Русский репортер» <http://www.podoroga.com/may1968.html>

2) критике принципа дезидентификации не просто как уклонения от статичной идентификации, но как практик отказа от иного применения политических способностей – как потенциальностей.

Конечно, в этот период использовались и делёзианские миноритарные политические стратегии линий ускользания. Всем было памятно трагическое «ускользание» Вознесенского из Москвы после постановочного окрика Хрущева; матери Вознесенского сообщили о самоубийстве сына, а сын в это время отчаянно боялся позвонить в Москву и сообщить, что жив. В то же время, если оставаться в рамках делёзианской миноритарной логики, то линии ускользания как практики политического сопротивления могут осуществляться и вполне с удовольствием: «приближаюсь к Пари-и-и, о Пари-и-и...».

Поэтому наиболее актуальной к 1968 году в СССР оказалась следующая политическая стратегия формирования мажоритарных политических ассамблеж – хотя и действовать через миноритарных агентов (например, артистических или «подлинно-научных» политических субъективностей<sup>826</sup>), однако в то же время создавать новые мажоритарные политические ассамблежи, используя любые возможные типы публичности – ТВ, политики публичного поэтического, публичного научного, публичного художественного и т.п.

В то же время чтобы в качестве политического результата избежать *поверхностной* либеральной демократии, на Западе в очередной раз подтвержденной результатами Мая 1968-го, а действовать в СССР в соответствии с принципами радикальной демократии, требовались новые мажоритарные политические стратегии. Вопрос о них прямо поставила перед советской интеллектуальной элитой жена Тушинского Татьяна Фалькон: «Вопрос ставится так – что вы выбираете – предательство или страдание? Мне кажется, что после хрущевского опроса наши мальчики склоняются к первому. [...] Что я имею в виду? Поэзию, говнюки: неужели и этого вы не понимаете? Вам дан поэтический дар, а вы его расходуete, чтобы умаслить кретинических хмырей аппарата! [...] «Уберите Ленина с денег!» Да куда же его с денег-то перетащить? На туалетную бумагу, что ли?».<sup>827</sup>

826 «Чтение доклада – это бесконечно эротическое убийство всех, кто в зале», по выражению Ильи Кабакова – См. *Кабаков Илья, Гройс Борис*. Диалоги (1990-1994). Общая редакция и вступительная статья Е. В. Петровской, с. 50.

827 См. *Аксенов Василий*. Таинственная страсть (роман о шестидесятиниках), с. 241- 242.

Так жена поэта отважно ставит политический вопрос о нонсенсе как политической стратегии захвата избытка советского тоталитарного политического в сторону антисоветского капиталистического. И действительно, если бы «переташить» портреты Ленина на туалетную бумагу, то для политической трансформации режима чувственного из советского в постсоветский капиталистический не понадобились бы, возможно, ни субверсивно-трансгрессивные политики самого ЦК КПСС, ни субверсивно-трансгрессивные политики диссидентского мимесиса, ни субверсивно-трансгрессивные политики ЦРУ. Нонсенс как фигура речи и как политическая практика несводим к какому-либо типу онтической седиментации – в отличие от субверсивных практик политического сопротивления, базирующихся на понятии интересов (экономических, социополитических; в случае диссидентского мимесиса абсурда – культурных, интеллектуальных и материальных одновременно: ведь абсурдизация советского в них является не практикой нонсенса, а практикой *пародии* нонсенса). Аффективное политическое как событие превращается в таком случае в седиментированное постполитическое, становясь не менее «застойным», чем брежневская «застойная» власть, также базирующаяся на практиках удовлетворения любого типа меркантильных *уникальных, эксклюзивных* «интересов» брежневской «личности». При этом уникальный так называемый «духовный» (художественный или интеллектуальный) «интерес» является отнюдь не менее, а чаще всего более меркантильным, чем экономический, при реализации удовлетворяя не отдельные органы, но все тело без органов. Нонсенс как логическая форма – в том числе конкретной политической практики – не знает принципа зависимости. Во-первых, в отличие от формы пародии (например, пародии нонсенса), отрицает принцип привилегированного наследования (уникальной поэтической или политической, как и любой другой, собственности), осуществляя практики эгалитарной инскрипции, на уровне артикуляций вынуждая политическую субъективность из привилегированной уникальной становиться непривилегированной мажоритарной. Во-вторых, не говоря о простой каузальной логике зависимости, не предполагает и более сложную диалектическую, поскольку и та, и другая подразумевают наличие большого Другого. Поэтому нонсенс – это форма чистого политического как на онтологическом, так и на онтическом уровне. Субъект нонсенса, в отличие от субъекта пародии нонсенса, соответственно, и есть субъект чистой политизации.

Именно в контексте новой мажоритарной политической стратегии захвата избытка, сформулированной женой главного гражданского лирика СССР в 60-е и далее, ее муж оказывается радикальным культиватором новых политических стратегий, а вовсе не «продажным ленинистом». («Неужели ты имеешь в виду *Братскую ГЭС?* – с некоторой ущемленностью спросил Тушинский. [...]):

– А ты неужели считаешь, что это твой шедевр? Четыре с половиной тысячи строк на три четверти становятся пересказом советских банальностей. [...] Господа, те, кто не читал, сейчас я преподнесу вам сюрприз. Оказывается Россия сучьей своей утробой произвела трех великих сынов: Пушкина, Толстого и... Ну, кого третьего-то, не догадываетесь? [...] – Ленин Владимир Кузьмич, что ли, или как его там, был объявлен третьим великим сыном России! Третий по рождению, но главный по значению; мессия! Как это у тебя, Янчик, сказано: «В России Ленин лишь нарождается, а баба пьяная в грязи валяется...»<sup>828</sup>

Однако вопреки обвинениям жены именно Евгений Евтушенко в 1968 и далее в СССР осуществлял новую стратегию формирования мажоритарных политических ассамблеж – а именно, активного перформативного повтора поэтического и политического нонсенса как захвата избытка. Именно в ее рамках, в отличие от логики либеральной демократии (оборачивающейся логикой различия как логикой неравенства), Евтушенко практиковал избыток рансьеровской эгалитарной инскрипции как логики минимального различия в рамках политической теории радикальной демократии, когда равенство субверсирует различие («Я знаю простых рабочих парней», – с горячностью говорил Ян Тушинский<sup>829</sup>). Социальные идентичности всегда являются незавершенными, открытыми по отношению к оспариванию и субверсии. Но концепт радикального различия не вписывается в простую дихотомию идентичность – различие, что хорошо понимал Евтушенко: в результате мы никогда не можем идентифицировать его *активную* перманентную способность в рамках структуры перформативного тождества, когда «я» перформирует «я» по логике минимального различия как радикального различия в терминах онтологии избытка, перформируемую в противовес *реактивной* политической и поэтической онтологии нехватки. «Я человек проданный и купленный»,

---

828 См. там же, с. 240-242.

829 См. там же, с. 180.

по свидетельству Михаила Гаспарова, с артистичностью и обаянием говорил о себе Евтушенко, отвергая саму возможность редукции перформативной политической субъективности избытка к любого типа каузальности.<sup>830</sup> И хотя после знаменитых «Танки идут по Праге» Председателем КГБ Ю. В. Андроповым ему была предложена «полная свобода» в США с одновременной ненавязчивой просьбой передать руководству США кое-что («мы были бы вам признательны, если бы вы передали одному из представителей администрации – вот тут, на бумажке, его имя – благодарности за невмешательство»),<sup>831</sup> Евтушенко всю жизнь осуществлял данное и подобные ему пожелания не просто как линии ускользания, то есть политики дезидентификации, но как политики активной идентификации и применения своих политических способностей по-новому – а именно, как стратегии захвата перформативного политического и поэтического избытка, не вписывающегося в конвенциональную модель субъект-власть (со всеми пожеланиями последней). Политическое поэтическое *jouissance* поэта как захват избытка многократно превосходило робкое «застойное» желание официальной советской власти.

Именно поэтому у бродящего по аллеям Евтушенко знаменитое стихотворение сперва складывалось в форме избытка нон-сенса. «Танки идут по Праге, танки идут по пряже...».<sup>832</sup> Только позже бессмыслица стала функционировать как смысл (заинтересовавший Андропова) – «Что-то получается! [...] Это – мировая сенсация! Один против всех!».<sup>833</sup> Поэтому когда стихотворение сложилось и Ян Тушинский послал две телеграммы против ввода советских войск в Чехословакию на знаменитый адрес в Кремль, это политическое действие было экземпляром стратегии *активного захвата власти, но как захвата избытка*. «Он пристроился на подоконнике и стал своим великолепным пером «Монблан» заполнять бланки: Москва, Кремль, Генеральному секретарю ЦК КПСС Л. И. Брежневу...». [...] Девушка Света, которая по телеграммам, увидев следующего клиента, обмерла от счастья. Это он, такой завораживающий и еще молодой Ян Тушинский, который в журналах нередко фигурирует и в газетах, и даже в телевизоре

---

830 См. Гаспаров М. Л. Записи и выписки. 2-е изд., испр. и доп., с. 358.

831 См. Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 357.

832 Там же, с. 326.

833 Там же.

появляется! И вот он перед тобой и выглядит даже лучше, чем по телевизору: загорелый, ясноглазый, и вот что интересно – отчасти суровый. Он посылает две телеграммы [...]; это можно только представить, как его ждут! Она начинает считать слова, потом принимается умножать на счетах и вдруг в ужасе прерывает процесс: до нее доходит адрес и смысл послания. Девчата, я чуть не описалась! [...] – Простите, товарищ Тушинский, но я не могу принять таких телеграмм... – Это почему же, моя милая? – удивился поэт. В другой бы ситуации от такого обращения воспарила бы, а вот в данной ситуации – сушая мука мучает. – Ну просто, ну просто... мы таких телеграмм никогда не принимали, товарищ Тушинский... Он стал ее убеждать, что ей не грозит ни малейшая опасность. Как вас зовут? Света, Светуля, ведь это же не вы писали, это на меня все ложится, а не на вас. Ах, товарищ Тушинский, ведь меня за такие телеграммы уж наверняка с работы снимут, а то и еще чего хуже проделают. Ну я не могу, ну, не могу! [...] – Нет, Света, это нужно вот прямо сейчас, вот прямо в этот момент, и не бойтесь за работу, я вам обещаю...[...]. – Ну хорошо, я их отправлю. Будь что будет. Отправлю, вот и все! – Bravo, Света! Посылай и ничего не бойся!». <sup>834</sup> Это не просто решительный миноритарный политический вызов власти со стороны главного гражданского лирика страны, но в рамках логики эгалитарной инскрипции акт формирования мажоритарного политического ассамбляжа с работницей провинциальной почты девушкой Светой, чреватый для обоих политических субъективностей акциями прямого физического уничтожения («уж наверняка с работы снимут, а то и еще *чего хуже проделают* [курсив мой. – И. Ж.]. При этом действие новых мажоритарных антисоветских политических ассамбляжей было направлено, конечно же, не на простой захват одного из доступных мест в системе существующего политического режима, но напротив, демонстрировало радикальный нонсенс захвата избытка в рамках логики контингентности в теории радикальной демократии, сформулированной Светой – «будь что будет. Отправлю, вот и все!»).

При этом перформатив захвата избытка направлен против фукодианской стратегии иронической субверсии – в противоположность соратнику Евтушенко Василию Аксенову. Александр Прохоров, исследующий феномен иронии в культуре оттепели, дает следующее определение аксеновской иронической субверсии: «реакция Аксенова была по существу ироничной: в своих

---

834 Там же, с. 351-353.

статьях он выказывал приверженность системе, а в своих писаниях полностью игнорировал предложения критиков». <sup>835</sup> Фактически, Прохоров определяет иронию как такое политическое действие субверсивной субъективности, когда политическая субъективность *говорит одно, а делает другое*. Данные действия по трансформации тоталитарных советских политических режимов в антисоветские капиталистические призваны, в конечном счете, продемонстрировать ироническую дистанцию не только по отношению к политическому имманентному, но и по отношению к онтологии множеств. Именно поэтому, в отличие от Евтушенко, Аксенов, по выражению Прохорова, «не только через иронию, но и через сатиру дистанцировался как от сталинской утопии, так и от оттепельных иллюзий». <sup>836</sup> Отсюда его ироническое субверсивное отношение к политическим практикам сопротивления в 1968 году в СССР и Чехословакии – «Прощай, фальшивая свобода. Прощай нестойкий резистанс. Оранжерея корнеплодов. Хранилище опасных станц. Погиб студент, мятежный Палах. Сгорел один во имя всех. Задержан злобный полог. Протягивался циничный смех». И т. д. и т. п. <sup>837</sup> Другими словами, Аксенов решительно отвергает принцип онтологии множеств, оставаясь в рамках поверхностной либеральной, а не более глубокой, одновременно плюральной и эгалитарной радикальной демократии.

Еще после названных им «хулиганскими» «хрущевских бесчинств в Манеже» он резко критикует Роберта Рождественского («Роберт простонал [...]: «Послушай, Вакса, я тебя прошу так не говорить: ведь он все-таки глава нашего государства» <sup>838</sup>) за попытку интериоризировать репрессивные действия власти. Ведь поскольку «безумный наш султан/ Сулит дорогу нам к острогу», то любое «возьмемся за руки, друзья,/ Возьмемся за руки, друзья/ Возьмемся за руки, ей-богу» в рамках меркантильной логики «интересов» просто политически нефункционально. По мнению Прохорова, «поведение Аксенова некоторым образом соответствует тому, что Славой Жижек назвал поведением идеального «субъекта идеологии» – человека, который знает истинную цену идеологии и, не входя с нею в конфликт, старается использовать ее в

---

835 См. Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 224.

836 См. там же, с. 224.

837 Там же, с. 354.

838 Там же, с. 51.

собственных целях».<sup>839</sup> Результатом стал отъезд писателя с женой навсегда в прекрасное капиталистическое.

Против стратегии субверсивного иронического дистанцирования, когда политическая субъективность говорит одно, а делает другое, в конечном счете выбирая через закон отрицания отрицания траекторию политического движения в рамках кожевско-гегелевской господско-рабской диалектики от одного типа диалектического развития к другому, то есть от худшего («низшего») к лучшему («высшему»), то есть от тоталитарного СССР в свободные США (поближе к идеальному государству и Абсолютному Духу, если вспомнить терминологию Гегеля), Евгений Евтушенко в стратегии активной политической и поэтической идентификации как захвата избытка нонсенса не как отсутствия, а как *множества смыслов и наслаждений одновременно* действительно, на мой взгляд, осуществляет не просто уклонение от статичной идентификации, а практики иного применения политических способностей в СССР. Другими словами, если у Делёза формой имманентно сопротивления является, в отличие от цинизма иронии в форме говорит одно, а делает другое, *реактивная* стратегия юмора как стратегия дезидентификации, то у Евтушенко – стратегия *активного* захвата идентификации: как перформатива избытка. В результате Евтушенко просто не знает ситуации, когда политическая поэтическая субъективность говорит одно, а делает другое, предполагающей традиционное метафизическое деление на истинное и ложное, сущность («делает») и существование («говорит»), бытие и становление, онтологическое и онтическое, мышление и аффект и т. п. С одной стороны, не будем забывать, что политическая поэтическая субъективность Евтушенко функционирует в рамках такой политической онтологии, которую Фрейденберг определила как антиномичную перформативную, когда *советское и антисоветское существуют одновременно*. В таком случае политическая субъективность всегда неизбежно является перформативной («актерской», в терминах Фрейденберг), когда в рамках категории тождества, также понятого Фрейденберг как перформативная структура, «я» перформирует «я» (в том числе пол и классовость, советскость и антисоветскость и т. п.). С другой стороны, в антиномичной перформативной онтологии «я» перформирует «я» в виде экстраординарного ассамбляжно-мажоритарного публично-го активизма (часто уличного, пляжного, базарного и т. п.) с не-

---

839 См. там же, с. 231.



обходимостью учреждающего единство действия и слова. В рамках онтологии бытия как становления политическая поэтическая субъективность Евтушенко точно также не может говорить одно, а делать другое, как когда-то такое деление было невозможно и для античной поэтессы Сафо, действительно бросившейся с высоты Левкадской скалы, для поэта Эврипида, пишущего и исполняющего собственные трагедии, для Сократа, подрывающего существующий политический режим не только на уровне мышления, но и на уровне действия – нарушающего любые меркантильные «интересы» молодых греческих олигархов: вплоть до нерационального в терминах «интересов» жеста самоубийства. Кроме того, серийность повторения экстраординарной публичной активности в виде экстраординарных поступков мажоритарного политического нон-сенса Евгения Евтушенко всегда перформируется по ту сторону логики сущности или истины. Политический субъект данной логики является субъектом захвата самого избытка, перформирование которого Фрейденберг на примере онтологии балагана как одновременности раздвоения и похожести определяет как структуру перформативного тождества субъективности и называет формулой «другая из двух».

Проблема заключалась лишь в том, что и новая «работа власти» с помощью танков в СССР в 1968 году, заставившая советских интеллектуалов переосмыслить конвенциональную фукодианскую онтологию политического, также совершалась по-новому.

*Во-первых*, советское руководство не хотело подавлять «пражскую весну». По свидетельству Роя Медведева, «19 июля 1968 года на заседании Политбюро подробно обсуждался вопрос о новой двусторонней встречи с лидерами Чехословакии». И тут руководитель ЦК КПСС «Брежнев ясно показал в своем выступлении, что он сторонник политического давления на КП КПЧ, что он с большой осторожностью относится к перспективе применения «крайних мер». С ним согласился Косыгин...».<sup>840</sup> Рой Медведев уточняет по поводу достоверности своих сведений. «На заседаниях Политбюро еще со времен Ленина не велась стенографическая запись. [...] Этот порядок сохранился и при Брежневе. Правда, рабочие записи стали более подробными и хранились в архиве Политбюро в качестве официальных документов. Очень многие из этих документов в настоящее время опубликованы».<sup>841</sup> В соответствии с

---

840 *Медведев Рой*. Юрий Андропов: Неизвестное об известном, с. 131.

841 См. там же, с. 130-131.

этими свидетельствами Рой Медведев приводит аргументы Косыгина против ввода войск: «На мой взгляд, они (ЦК КПЧ. – И. Ж.) борются не за свою собственную шкуру, они борются за социал-демократическую программу. Вот суть их борьбы. Они борются с остервенением, но за ясные для них цели, чтобы превратить на первых порах Чехословакию в Югославию, а затем что-то похожее на Австрию».<sup>842</sup>

*Во-вторых*, за военной помощью к Москве обратились сами позавидовавшие Дубчеку члены чехословацкого руководства (ведь, по словам Уильяма Конноли, мы приходим в жизнь, ожесточенные желанием стать тем, чем в нашем представлении являются другие и чем мы не являемся),<sup>843</sup> используя для этого члена ЦК КПЧ Василя Биляка. «23 мая 1968 года ночью в одном из небольших поселков на словацко-украинской границе состоялась первая конфиденциальная встреча Петра Шелеста и Василя Биляка. Шелест не только выслушал, но и записал на магнитофон подробную информацию словацкого лидера. Биляк просил о постоянной связи и помощи «здоровым силам».<sup>844</sup> Чуть позже Биляк, по свидетельству Роя Медведева, «просил о помощи, требовал решительных действий. Шелест ответил, что Москва готова к самым крупным действиям, но нужно, чтобы и «здоровые силы» не сидели сложа руки. Почему вы активно не действуете?». Биляк подумал и ответил: «Мы боимся, что нас обвинят в измене родине».<sup>845</sup> На что Шелест сказал: «Нам нужно от вас письмо, в котором была бы изложена ваша просьба о помощи. Мы даем полную гарантию, что письмо не будет обнародовано и его авторы не будут известны».<sup>846</sup>

*В-третьих*, когда письмо было написано, Брежнев по-прежнему не хотел и боялся его брать. «Советские лидеры прибыли в Братиславу 2 августа, и Шелест напомнил Биляку об обещанном письме. Через сутки это желанное письмо уже находилось в руках Шелеста. В его дневнике на этот счет можно прочесть: «2 августа 1968 года. К вечеру мы встретились с Биляком. Мы условились, что в 20. 00 он заходит в общественный туалет, там должен появиться и я, и он мне через работника КГБ Савченко

---

842 Там же, с. 131.

843 См. *Connolly William E.* "Immanence, abundance, democracy", p.247-248.

844 *Медведев Рой.* Юрий Андропов: Неизвестное об известном, с. 129.

845 Там же, с. 130.

846 Там же.

передаст письмо. Так и было. Мы встретились «случайно» в туалете, и Савченко незаметно, из рук в руки, передал мне конверт, в котором было долгожданное письмо. [...]. Прочитав его, Шелест передал его Брежневу, который взял документ *трясущимися руками, бледный, растерянный и потрясенный* [курсив мой. – И. Ж.]. [...] Итак, одно из важных событий в истории СССР и мирового коммунистического движения получило начало в *общественном туалете* [курсив мой. – И. Ж.] гостиницы «Интурист» на окраине Братиславы».<sup>847</sup>

*В-четвертых*, о вторжении войск все руководство Чехословакии знало заранее: «накануне вторжения Брежнев позвонил и Президенту ЧССР Л. Свободе...». Вторжение началась 20 августа в 23 часа по чехословацкому времени.<sup>848</sup> Но уже 24 августа в Кремле начались переговоры со Свободой и Дубчек, где Брежнев признал вторжение неудачей и необходимость для Дубчека вернуться к исполнению своих обязанностей;<sup>849</sup> КПСС при этом принимала на себя обязательство не вмешиваться во внутренние дела КПЧ.

*В-пятых*, советским солдатам в танках «не давали воды, с ними не вступали в контакты»;<sup>850</sup> «горожане не давали солдатам пить, не разрешали пользоваться туалетами, что создавало трудности при 30-градусной жаре». При этом советские войска получили приказ не стрелять (не понимая, почему: они же защищали отнюдь не свою собственную «шкурную» свободу, но свято и жертвенно свободу другой страны – Чехословакии: от «вооруженных бандитов»).

*В-шестых*, поскольку процесс «реформирования социализма» в сторону «человеческого лица» проводился сверху, сам Дубчек, боявшийся не удержать революционный энтузиазм народа и связанное с этим энтузиазмом собственное место власти, по свидетельству Роя Медведева, не хотел «разрыва с Советским Союзом и раскола в социалистическом лагере».<sup>851</sup> И это несмотря на то, что 21 августа 1968 года «на площади собралась огромная толпа, люди пели гимн ЧССР, скандировали имя Дубчека»!<sup>852</sup> Сам вывезенный самолетом уже утром 22 августа в Москву для переговоров по поводу того, как лучше вывести пропадающие без воды и возмож-

---

847 Там же, с. 133.

848 Там же, с. 136.

849 Там же, с. 141.

850 Там же, с. 136.

851 Там же, с. 142.

852 Там же, с. 137.

ности сходить в туалет советские войска Дубчек, по свидетельству Роя Медведева, «иногда плакал».<sup>853</sup>

*В-седьмых*, несмотря на страсти в самой Чехословакии с момента начала «пражской весны», советское руководство жило обычной летней жизнью со всеми ее прелестями и радостями *захвата избытка*. Только 17 августа Брежнев и Косыгин вернулись из Крыма, с неудовольствием прервав отпуск.

*В-восьмых*, мы можем зафиксировать такой радикальный захват избытка наслаждения и смысла одновременно, о котором Брежнева предупреждает Л. Свобода – о возможности такого предельного освободительного действия как возможность «застрелиться в своей *московской резиденции*» [курсив мой. – И. Ж.].<sup>854</sup> И т.д. и т.п.

Другими словами, советская власть с ее предположительными антагонистами также вела себя неожиданно по-новому – также в рамках новых политических практик захвата избытка, а вовсе не захвата конкретных территорий или мест. Не власть же рационального Левиафана демонстрирует советское руководство в 30-градусную жару в Праге 1968 года?..

Поэт Андрей Вознесенский, год скрывающийся от гнева власти и думающий о самоубийстве, после перестройки узнал, что в отношении него был отдан специальный приказ – не арестовывать.

Философию захвата избытка уникально осуществлял также Леонид Ильич Брежнев. Уникальность состоит в том, что, как и всякий русский писатель, Л. И. Брежнев, будучи априорно приверженцем русской метафизики женственности, осуществил ее буквально перформативно и – самое удивительное – в полном соответствии с западной онтологией женского такого радикального феминистского философа как Люс Иригарей. Иригарей, как известно, много писала об отличие женских политических стратегий от мужских – в частности, про скрываемые шушуканья как тайные договоры между женщинами – неписанные, непризнанные, секретные законы, характеризующие отношения между ними в противовес мужскому закону и осуществляемые в основном в специальных женских комнатах. В Августе 1968 года оказалось, что неписанные, непризнанные, секретные законы (между Беляком, Савченко, Шелестом и Брежневым в общественном туалете Братиславы) характеризуют и законы мирового коммунистического движения.

---

853 См. там же, с. 140.

854 См. там же.

## **Советские интеллектуалы в 1968-ом: политический театр лирики**

Уильям Конноли сегодня настойчиво предупреждает о хрупкости и уязвимости опыта избытка и о связанном с ним риске. И действительно, после падения СССР вместо надежды на грядущую демократию, на благо которой работали мажоритарные политические ассамблеи советского народа как единой антисоветской социальной общности 60-х и далее, произошло усиление национализма и ксенофобии, социо-политического и экономического неравенства, что в результате не привело бывший СССР к глобальному процветанию. Одновременно и Запад после падения коммунизма и эйфории «счастливых 90-х» пережил глубокое разочарование в существующих моделях демократии, в возможностях подрыва глобального капитализма, основанного на легитимированной несправедливости. В то же время в рамках современных нестабильных онтологий как онтологий избытка еще более интенсифицируется радиальный отказ от фукодианской модели власти, базируемой на онтологическом воображаемом травматичной несимволизируемой нехватки, оперирующей в каждом субъекте и каждом акте сигнификации.

Радикальный отказ от онтологии нехватки осуществляют современные культиваторы избытка – в том числе главный гражданский поэт СССР и депутат уже горбачевского Верховного Совета Евгений Евтушенко, блестяще работающий после крушения СССР профессором в Оклахоме и собирающий на каждую лекцию по русской литературе и кино до 250 человек, то есть почти столько же, как когда-то Набоков в Корнелле.

В то же время Конноли специально предупреждает нас о трудностях «хрупкости избытка», обусловленных тем, что мир устроен таким образом, что именно стремление сохранить его как позитивно утверждаемый устанавливает условия, при которых возникает или нет радость жизни.

Повторим, мир является суровым испытанием для культиваторов избытка...

Вспомним вновь попытку самоубийства Яна Тушинского после встречи Хрущева с творческой интеллигенцией, когда его, первого поэта СССР, перестали принимать в высоких инстанциях: ведь «ближайшие его друзья, члены плеяды, в которой он светил пред-

положительно ярче всех, попали под кулаки главы государства».<sup>855</sup> И так, «он лежал в хвойном растворе и думал о своей горькой участи. [...] Общая мизансцена напоминала какую-то сравнительно недалекую историю. На высоте оказался Гладиолус Подгурский<sup>856</sup>: он сразу припомнил: «Братцы, а Шарлота-то де Корде успела смыться!». Пустошенные бутылки шампанского только усугубляли сходство». Только одному из присутствующих несчастный Тушинский объяснил причину попытки самоубийства: «О чем ты говоришь, Юра? [...] У меня все визы закрыты. Они меня невыездным сделали! – он сел на вторую табуреточку и обвис.

– Атаманов хохотнул:

– Какие, к черту, визы? В Архангельск пока что виз не нужно».<sup>857</sup>

И только советские представительницы новой онтологии женского не поддаются внезапно охватившей главного советского антисоветского гражданского лирика логике нехватки: «Нэлка давай копошиться, тянуть бывшего мужа то за одну конечность, то за другую.

– Вставай, наш Ланселот! Вставай, Ричард Львиное Сердце!».<sup>858</sup>

В результате онтология избытка антисоветского советского лирика и общественного деятеля Яна Тушинского предшествует онтологиям избытка новых западных теоретиков, примерно в то же время приближающихся к изданию своих философских бестселлеров (Деррида, Делёз и Гваттари и др.).

Конечно, экзистенциальное испытание смертностью, по мнению Конноли, является актуальным не только для Евтушенко, но и для всех философов избытка. Умер ли Спиноза в состоянии безмятежного удовлетворения? Или на смертном ложе он сознался в том, что был просто никчемным атеистом, который пренебрежительно отверг единственно доступный для людей путь спасения? – спрашивает Конноли. Публичные дебаты о смерти Спинозы свидетельствуют, по мнению Конноли, ни о чем ином, как об экзистенциальном измерении этого вопроса – как и дебаты о смерти

---

855 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 180.

856 Анатолий Гладилин, автор повести «Хроника времен Виктора Подгурского» // Юность, 1956, № 9.

857 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 197- 198.

858 Там же, с. 197.

Моисея, Сократа, Иисуса, Будды и Делёза.<sup>859</sup> Вновь вспомним произнесенные незадолго до смерти слова гиганта советской академической науки – 95-летнего А. Ф. Лосева, для которого, по словам Гасана Гусейнова, «собственная биография — от ужасов Гражданской войны, Беломорканала и испытаний Отечественной войны — оказывается [...] прямым личным вызовом»<sup>860</sup> избыточной («мистической и академической», по выражению Гусейнова) личности в тоталитарных политических условиях: «Жизнь погибла, погибла жизнь!». <sup>861</sup> «В этой «как бы жизни» и «как бы бытии» есть даже своя поэзия, но от нее очень устаешь», — пишет в своем последнем письме к другу и коллеге Борису Успенскому в постперестроечные времена еще один гигант советской науки Юрий Лотман.<sup>862</sup>

Тем не менее, в отличие от Деррида, хотя и в терминах онтологии радикального различия, задающего вопрос о том, будут ли его читать после смерти,<sup>863</sup> А. Ф. Лосев, по свидетельству А. А. Тахо-Годи — как истинный культиватор избытка — сомнений в том, останутся ли его произведения «в веках», будут ли его читать после смерти, не испытывает. Более того, Лосев ушел из жизни тихо, светло и спокойно, и, что Тахо-Годи считает отнюдь не случайным, как раз накануне великого праздника — Тысячелетия Крещения Руси. В день похорон собралось множество людей, и лилась музыка «не переставая: Бах, Моцарт, Бетховен, Вагнер — все, что любил

859 См. *Connolly William E.* “Immanence, abundance, democracy”, p. 249.

860 См.: *Гусейнов Гасан.* Личность мистическая и академическая: А.Ф.Лосев о «личности»

861 См.: *Тахо-Годи А.* Лосев, с. 479

862 *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Переписка. М.: Новое литературное обозрение, 2008, с. 461.

863 «Люди моего поколения» или, тем более, люди предыдущих поколений — говорит Деррида в своем последнем интервью — привыкли к определенному историческому ритму: они верили, будто знают, что такое-то произведение, в зависимости от его качеств, останется или не останется в веках — одним, двух или двадцати пяти, как Платон. Можно исчезнуть, а потом возродиться [...] С одной стороны, скажу с нескромной улыбкой, что меня еще и не начали читать, что хотя, конечно, существует немало очень хороших читателей (всего в мире, наверное, несколько десятков [...]); и одновременно, с другой стороны, могу предположить, что через две недели или через месяц после моей смерти больше ничего вообще не останется, кроме обязательных экземпляров в библиотеках. Клянусь, я одновременно думаю и то, и другое...» (См.: *Деррида Жак.* «Наконец-то научиться жить» (последнее интервью))

Лосев. [...] У меня самой льются горькие слезы, *суют мне валерьянку, но мне не до нее* [курсив мой. – И. Ж.]. Соловьи заливаются (они каждый год будут заливаться в этот день) этим благодатным днем, все блестит и сияет вокруг». <sup>864</sup> Другими словами, испытание смертностью Лосев выдержал не в соответствии с законом рока, которому так безропотно подчинялся Эдип, а, как доказала когда-то Аза Алибековна Тахо-Годи, в соответствии с законом гармонии, обеспеченной Ананкой с дочерьми.

Если даже А. А. Тахо-Годи и использует прилагательное «трагическое», то только так, как оно используется самим Лосевым – как утверждение избытка витальности. Лакан показывает невозможность счастья на примере игры *fort-da*, когда ребенок в игре с катушкой получает не реальную мать, а её отсутствие. Мать в этой трактовке – утраченный объект, который компенсаторно возвращается через фантазм. Но история Лосева демонстрирует противоположное. Аза Алибековна Тахо-Годи при поддержке В. М. и А.Ф. Лосевых при крещении взяла имя Наталья, то есть имя матери Лосева, прожив с Лосевым до конца его дней. Другими словами, в лице Тахо-Годи в рамках онтологии избытка Лосев обрел еще одну мать: забота Тахо-Годи о Лосеве была беспримерной из-за ее внутренней психической организации как культиватора избытка («горячая кавказская кровь», по ее собственному выражению) и ее производительных материальных возможностей (в 1962 году, в возрасте 40-ка лет стала по интриге С. И. Радцига завкафедрой классической филологии МГУ). То есть вместо розановской «ущербной» матери у Лосева оказалось целых три матери – реальная заботливая Наталья Алексеевна, В. М. Лосева, а затем А. А. Тахо-Годи, взявшая на себя не только имя, заботу и обязанности первой матери, но также заботу и обязанности второй.

Более того, сама Тахо-Годи в ситуации биологической бездетности сумела, в свою очередь, обрести в Лосеве сына. В таком случае мы можем говорить не только о страстном монашеском союзе муж-жена, связывающем Лосева с В. М. Лосевой, но и об одновременно дозидпальном союзе мать-сын, связывающем Лосева с А. А. Тахо-Годи, о котором Кристева, как уже было сказано, писала, что именно инцестная любовь и есть сама любовь. Сильнее, чем лесбийская, сильнее, чем ЛГБТК-любовь. Парадокс современной любви и состоит, возможно, в том, что даже в постсоветской культуре эти типы любви больше не чреватые тюремным заключе-

---

864 См. *Тахо-Годи А.* Лосев, с. 436, 439.



нием, уничтожая тем самым избыток страсти как пассионарной привязанности. То есть как самой любви.

Другими словами, на уровне перформативной онтологии антиномий советского и антисоветского одновременно в СССР в условиях перформирования брежневской властью неиерархического и неэссенциалистского женского — в полном соответствии с западной феминистской теорией — вместо гегемонной доминации гениев (Тарковский, Бродский и др.) имеет место непрекращающаяся антисоветская плюрализация миноритарных политических ассамбляжей и превращение их в мажоритарные ассамбляжи избытка, также традиционно связываемые с онтологией женского. «С утра он добирается до телефона, — как свидетельствует о политических стратегиях Евтушенко в этот период Василий Аксенов, — тянет бесконечный шнур, заваливается с аппаратом в свое кресло, ноги с нестриженными ногтями кладет на стол, на ее [жены. — И. Ж.] уникальный, заказанный дорогому краснодеревщику почкообразный стол, начинает названивать в свои гребанные «инстанции».<sup>865</sup> Конечно, этот механизм воскресения по формуле «туда-сюда» также является перформативом захвата избытка и поэтому никогда не редуцируем к онтологии индивидуального (М. Л. Гаспаров вспоминает сравнение М. О. Чудаковой политического поведения Евтушенко и Вознесенского с ребяческим — «ребячески любят щеголять, как мальчики в новой матроске». Отличие состоит в том, что «Евтушенко щеголяет перед всеми»)<sup>866</sup> и соответствующей ей формуле традиционного («мужского») «я». Политическая субъективность Евтушенко действительно перформируется по формуле «другая из двух» в рамках онтологии множеств. Виталий Коротич вспоминает, что в 1961 году, когда Евтушенко приехал в Киев, они вдвоем провели ночь в стогу сена на берегу Днепра. Каково же было удивление Коротича, когда «вечером в переполненном Октябрьском дворце Женя вдруг начал рассказывать, что всю эту ночь он ездил на пароходе по Днепру, разговаривал с попутчиками...».<sup>867</sup> Мы сталкиваемся здесь не только с формулой «я» = «я» и «я» ма-

---

865 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 188.

866 По мнению М. О. Чудаковой в пересказе М. Л. Гаспарова, Вознесенский более индивидуализирован и «щеголяет» лишь перед начальством. — См. Гаспаров М.Л. Записи и выписки, с. 358.

867 См. Коротич Виталий. «Уходящая натура, или Двадцать лет спустя. Часть IX. Евгений Евтушенко» // Бульвар Гордона, февраль, 2011, № 7 (303), с. 14.

жоритарной политической субъективности Зупанчич (Евтушенко = Евтушенко в стогу сена и Евтушенко на пароходе, беседующий с попутчиками), но и с таким ее радикальным вариантом, как лосевское антидиалектическое имманентное материалистическое превращение одного «тела с органами» в другое: Евтушенко в стогу превращается в Евтушенко на пароходе, функционируя на концерте по «формуле двух».

Конечно, политическая поэтическая практика Евтушенко – это практика радикальной эгалитарной инскрипции, направленная против тоталитарной миноритарной представительности гегемонии гениев. Антисоветским поэтическим гением был Иосиф Бродский, вышедший из Американской академии искусств, когда в нее приняли советского «не-гения» Евтушенко: «А. Г., вы представляете себе, что было бы, если бы нобелевку дали кому-нибудь из них?», – спрашивал Бродский Анатолия Наймана, имея в виду Евтушенко и Вознесенского.<sup>868</sup> Ведь гений Бродского ставил, по свидетельству Наймана, задачу изменения дисгармонии мира к лучшему за счет эксклюзивных миноритарных представительных «способностей» – хотя, безусловно, в пользу мажоритарных политических ассамблежей тех, кто «имеют потребности». Учитель Вознесенского Леонид Пастернак объяснял «Андрюше» самоубийство другого поэтического гения – Владимира Маяковского жестокими «заветами или устоями благородства, чувством долга, по которому он не позволял себе быть другим, менее красивым, менее остроумным, менее талантливым».<sup>869</sup> В отличие от гегемонии гениев, политическая практика Евгения Евтушенко отнюдь не является традиционной фаллической кристаллизацией субъективности, но формой *jouissance*, которое в философской традиции характеризует женскую субъективность как «не-все» (в терминах Лакана), или «другая из двух» (в терминах Фрейденаберг). И действительно, как уже было сказано, в советско-антисоветской перформативной онтологии антисоветские советские гендерные идентификации извлекаются из всего социального и природного поля СССР, включающего нации и племена, народы и народности, историю и географию, а структура перформативного тождества субъективности, перформируемая по схеме, когда «я» перформирует «я»,

---

868 См. Найман Анатолий. Славный конец бесславных поколений. М.: Вагриус, 1999, с. 253.

869 Прохоров Александр. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», с. 294.

всегда существует как перформативная – гендерная, классовая и т. п. – вне всякого отношения к какому-либо дому бытия.

«Ян Тушинский давно уже поражал сверстников своей удивительной «пробиваемостью». Без труда он вступал в предгорья советского Олимпа. К генсеку Союза писателей вообще заявлялся без предупреждения. К высшим партийным чинам по культуре, к Килькичеву и Поликрабову, тоже проникал без особых проблем. Там и возникали различные проекты заграничных путешествий». <sup>870</sup> Другими словами, избыточная задача трансформации мира в сторону радикальной демократии как мажоритарного равенства сочетается у Евтушенко с задачами воплощения привязанности (например, «заграничных путешествий»); в результате его поэтическая политическая субъективность не знает ни целостной идентичности (в виде традиционной формулы целостности «Я» как формулы гениев), ни логики признания (в виде формулы «я» и Другой). Людмила Штерн описывает, как в «Русском самоваре» в Нью-Йорке «за баром сидит одинокий и заброшенный Евтушенко», в то время как внимание хозяина ресторана и публики приковано к гению Бродскому. <sup>871</sup> Не случайно Найман говорит о поэзии Евтушенко и Вознесенского как «убогой, для бедных», предназначенной для тех жителей СССР, кто «зачинал детей в 60-м году, и этим выросшим детям в 80-м». <sup>872</sup>

Но и западная философия феминизма, артикулирующая женскую субъективность, возникает как праксис, связанный с предоставлением прав «убогим и бедным» (в терминологии Наймана), то есть непривилегированным и неимущим, а значит женским, гендерно маркированным и любым другим непривилегированным политическим субъективностям. В том числе – прав на захват избытка культуры, творчества, любви, поэзии... Политическая стратегия Евтушенко также базируется на принципах радикального и плюрального равенства даже в тех политических условиях, когда сама формальная номенклатурно маркированная советская власть, грезящая об абсолютной свободе капиталистических политических режимов чувственного, отказывается от своего основного стратегического обещания – коммунистического равенства. И действительно, в январе 1959 года Хрущев, изучивший опыт производства

870 Аксенов Василий. Таинственная страсть (роман о шестидесятниках), с. 181.

871 См. Штерн Людмила. Бродский: Ося, Иосиф, Joseph. М.: Издательство Независимая Газета, 2001, с. 212.

872 См. Найман Анатолий. Славный конец бесславных поколений, с. 254.

кукурузы в США и поверженный капиталистической абсолютной свободой абсолютного изобилия равенства, вводит в СССР более длительный семилетний план «построения коммунизма», отменив — из-за неверия в него — пятилетний план построить «основы коммунизма», но в 1963 году отменяет и этот семилетний план как «невозможный для выполнения». В то время как Евтушенко считает, что если власти не удастся ее коммунистическая практика обещания равенства мажоритарным политическим ассамблеям «убогих и бедных», к которым он безусловно относит и себя, то ее надо осуществлять на другом уровне функционирования политической реальности — на уровне поэтического, функционирующего как политическое («Дай мне подвиг мучительный твой,/ чтоб идти, волоча всю Россию [курсив мой.— И. Ж.]/ как бурлаки идут бечевой»). Интерпелляция политическим воображаемым в теории радикальной демократии всегда понималась как более действенная, чем интерпелляция любыми объективными «интересами».

Конечно, после Августа 1968 советские антисоветские как миноритарные, так и мажоритарные политические ассамблеи тем более остались верны идеалам капитализма как идеалам абсолютной свободы. И только у Евтушенко поэтическая практика сопротивления советскому тоталитаризму принимает своеобразную форму — артикуляции не либеральной, связанной с принципом свободы и автономизации индивидуальности, а радикальной демократии, базированной на стратегическом апоретическом обещании свободы и равенства одновременно. Принцип гражданства («суждено поэтами родиться/ лишь тем, в ком бродит гордый дух гражданства») как включения мажоритарных ассамблей «бедных и убогих», артикулированный Евтушенко в его стратегиях поэтического, отличает его не только от Бродского, но и от элитистски ориентированных соратников по временам «стадионной поэзии» — бывшей жены Беллы Ахмадулиной и ближайшего друга молодости Андрея Вознесенского. В отличие от поэтической политической артикуляции «Нас мало,/ Нас может быть четверо», Евтушенко на уровне функционирования советского поэтического оказывается тем, кто в практиках экстраординарно-публичного поэтического перформирования убирает традиционную для советского тоталитарного номенклатурного коммунизма дихотомию привилегированные-непривилегированные. Радикальное отличие от практик «стадионной поэзии» состоит в том, что поэтические политические практики Евтушенко в этот период — это новые ма-

жоритарные практики становления не просто «толпой поэзии», но становления *народом*.

Например, становления той самой «пьяной бабой», за превращение в которую его осуждали не только Анатолий Найман или Татьяна Фалькон:

«Я была у Оки,  
ела я-бо-ло-ки.  
С виду золочёные —  
в слёзыньках мочённые.  
Я почапала на Каму,  
я в котле сварила кашу.  
Каша с Камою горька —  
Кама слёзная река.  
Я поехала на Яик,  
села с миленьким на ялик.  
По верхам и по низам —  
всё мы плыли по слезам.  
Я пошла на тихий Дон,  
я купила себе дом.  
Чем для бабы не уют?  
А сквозь крышу слёзы льют».

Поэтому известная формула политического поэтического Евтушенко «поэт в России – больше, чем поэт» означает указание отнюдь не на миноритарную привилегированную, или, используя язык феминистской теории, фаллическую позицию политической поэтической субъективности, но, скорее, на такие мажоритарные речевые политические практики, которые русские формалисты в поиске новых выразительных средств называли простонародными. Тенденция простонародного письма – это и так называемый «грубый язык» архаистов Катенина и Шевырева, и «народный слог» М. Полевого, М. Погодина, М. Загоскина, и «язык сказа» О. Сомова, В. Даля и др. – была направлена против «сглаженного» письма «карамзинистов» и изучалась формалистами не как речевая форма повествования о народе, но как практика перформирования самого народа. Другими словами, если Найман считает, что Бродский отнял поэзию от «бедных и убогих», подняв ее от уровня «партийно-интеллигентской фени» онтологии множеств до уровня неординарной рефлексивности (ведь грамматическая и лингвистическая «модели Бродского», по мнению Наймана, требовали

от «ординарного ума» неординарных рефлексивных усилий<sup>873</sup>), то самый известный советский и постсоветский гражданский лирик Евгений Евтушенко в поэтических политических практиках становления народом последовательно перформирует эгалитарную реинскрипцию – а именно, эгалитарное замещение *представления* о народе *действием* самого народа.

Неслучайно мобилизующее политическое поэтическое действие Евтушенко направлено против практик «чистого разума», в частности – против формулировки «философа-горемыки» из стихотворения «Ярмарка в Симбирске» изрекшего: «Грязь —/твоя судьба, народ».<sup>874</sup>

В результате политическая субъективность Евтушенко в его теории поэтического как практического разума действительно функционирует в рамках онтологии множеств по формуле «я» = «я» и «я». Другими словами, как Созиев всегда двое, как Гамлетов всегда двое (Гамлет и Призрак-Гамлет), так и Евтушенко всегда двое: с одной стороны, он всегда есть «я» (сатирик Михаил Задорнов вспоминает, что когда попросил разных постсоветских знаменитостей подарить для публичной библиотеки в Риге свои любимые книги, Евтушенко подарил собственный пятитомник); с другой, – всегда народ. Его практики становления народом столь радикальны, что его предположительно мужская субъективность легко перформируется и в качестве женской. Например, Евтушенко перформирует не только симбирскую «пьяную бабу», но и знаменитую Нюшку из «Братской ГЭС»: «Я, конечно, помру, хоть об этом/ говорить ещё рано пока,/ но останусь я всё-таки светом/ на года, а быть может, века./ И на фабрике, и в кабинете,/ и в кругу сокровенном семьи/ знайте: лампы привычные эти -/ Ильича и немножко мои./ Пусть запомнят и внуки и внучки,/ всё светлей и светлей становясь:/ этот свет им достался от Нюшки/ из деревни Великая Грязь». И т. д. и т. п.

Другими словами, перформируя поэзию как политическую практику языка тех, кто его лишен («бедных и убогих», в терминах Наймана, или «угнетенных», в терминах феминистского теоретика Гайатри Чакраворти Спивак), антисоветский советский поэт Евгений Евтушенко в своем политическом усилии не просто практикует

---

873 См. *Найман Анатолий*. Славный конец бесславных поколений, с. 254.

874 См. *Евтушенко Евгений*. «Ярмарка в Симбирске» // Поэма «Братская ГЭС» <http://er3ed.qrz.ru/evtushenko-bratskaya.htm>.

так называемую женскую рифму, с помощью которой характеризует успех его поэзии другой антисоветский советский поэт Андрей Вознесенский, но и политически совпадает с зарождающимися к концу 60-х и далее теориями и практиками западного феминизма в их стремлении наделения «угнетенных» языком.<sup>875</sup>

Однако здесь мы должны сделать, возможно, несколько неожиданное заявление о том, что поэтическая политическая функция Евгения Евтушенко в 60-е и далее, конечно же, не имела никакого отношения к производимым им стихам. Более того – к стихам вообще.

Из онтологии театрального Ольги Фрейденберг, когда «изображенное действием» первично по отношению к «изображенному словом», мы знаем, что субъект лирики всегда является так называемым «действующим лицом» (*persona*) в политическом пространстве публичного. Иначе говоря, субъект лирики никогда не является приватным, но исключительно публичным – а именно, субъектом театрального действия, фактически, актером, каковым и является перформирующий самого себя (в том числе собственную классовость, пол и т.п.) антисоветский политический субъект.

Поскольку перформирование самого себя строится в рамках понимания традиционной философской категории тождества как категории *радикального различия мажоритарной субъективности* (отношения между «собой» и «собой», по упоминаемому выше язвительному определению Гаспарова), то перформирование самого себя происходит в любой форме мажоритарной политической субъективации – любого класса, пола, любой вещи или объекта и т. п., которых ждет от актера мажоритарного политического ассамбляжа его собственный мажоритарный политический ассамбляж, его народ. Не будем забывать, что интенсивность интерпелляции советского субъекта требованием свободы была столь велика, что, как было отмечено выше, всегда «выбивала» советскую субъективность в ситуацию *во вне*. Поэтому становление Евтушенко народом происходит в любой из возможных, в том числе объектных, форм всегда существующей во вне советской антисоветской субъективности – Ньюшкой, мамой, нейтронной бомбой, «бабой в грязи», расстрелянным в Бабьем Яру евреем и т. д. и т. п. Други-

---

875 Не стоит забывать, что его элитистские соратники по практикам «стадионной поэзии» Вознесенский и Ахмадулина наибольшую популярность в СССР приобрели благодаря песням (эстрадным, для мюзиклов или советских кинофильмов), написанным на их стихи.

ми словами, если Бродский в рамках гегемонной стратегии гениального поэтического считал, что степень эгоизма и есть степень творческой одаренности,<sup>876</sup> то Евтушенко на уровне поэтических политических стратегий формирует не миноритарные, а мажоритарные советские ассамбляжи – через отрицание формулы «Я» как формулы гениев.

Безусловно, что практики становления народом у Евтушенко не являются практиками перформанса и в этом смысле бесконечно далеки от цинизма парадокса актера. У Евтушенко отсутствует пародия на мажоритарные политические ассамбляжи: он как актер, как политическое поэтическое (ритмическое) публичное «действующее лицо» всю жизнь *буквально* становящимся народом – вместо делёзианской нетелесной трансформации как ситуации становления.

Здесь примечательно существование непрофессиональных актеров как в исследуемом Фрейденберг уличном античном балагане, так и в советской театральной самодеятельности, неспособных осуществить циничную функцию миноритарной актерской профессиональной представительности. Всю жизнь переживая политическое событие *становления народом*, Евтушенко перформирует самого себя – как фокусники или жонглеры допрофессионального театра, еще «не выдающие себя ни за кого», как пишет Фрейденберг. Вспомним также ее указание на тот факт, что это «реальные люди», то есть «нечто долитературное, «живое», не «персонажное» и т. п. – только поэтому антисоветский советский народ в 60-е и далее признает Евтушенко как одного из них: по аналогии с актерами античных уличных балаганов. Ведь хотя актером балагана может стать любой «прохожий», главный политический эффект эгалитарной реинскрипции состоит в том, что политическим актером/актером в таком случае являются сами мажоритарные политические ассамбляжи. Политическая субъективность в качестве мажоритарной ассамбляжной никогда не локализована, поскольку сами мажоритарные политические ассамбляжи буквально осуществляют перформативное политическое становление.

Считающийся сегодня политическим нонсенсом или утопией, недопустимый с точки зрения формальной политики перформатив мажоритарных политических ассамбляжей не ограничен функцией представительности, поскольку внедрен в самое сердце поли-

---

876 См. *Найман Анатолий*. Славный конец бесславных поколений, с. 251-252.



тического – повседневную жизнь народа, находясь вне пределов советского номенклатурного или современного постсоветского капиталистического правового гетто. Поэтому перформативная эффективность мажоритарных ассамблежей предельно высока для политической мобилизации – как способность политизировать массу в любой момент и в любом месте социальной седиментированной жизни, то есть не только в уличном пространстве, но и в пространствах советского ТВ, радио, прессы, со сцены которых Евгений Евтушенко не сходит и до сих пор, будучи предельно доступным любому «прохожему». Поэтому мажоритарные политические ассамблеи различных советских масс-медиа, транслирующие Евтушенко, по политической функции влияния на множества были более эффективны в 60-е и далее, чем советский политический театр или даже площади «стадионной поэзии».

Однако если состояние перманентной политической мобилизации было нормой существования советских антисоветских мажоритарных политических ассамблежей как акторов политического действия, то в любой момент существования они могли трансформировать политический режим, который тогда сам является «хрупкостью избытка» (в терминах Конноли).

Что и произошло контингентно в 1991 году. А если бы у Сталина инсульт случился, например, не в 1953 году? Если бы Хрущева не восхитили настолько кукурузные поля в США, насколько они его восхитили?

Таким образом, в рамках советской культуры/власти мы можем говорить о *постфундационалистском* горизонте поэтической политической онтологии Евтушенко – как постоянной игре в нечет между присутствием и отсутствием политической субъективности, которая не позволяет достичь ни ее полного присутствия (тотальности избытка), ни ее полного отсутствия (тотальности нехватки). Не забудем также о том, что политические практики становления народом Евтушенко осуществлял как практики политического нонсенса – такого избытка, который не поддается никаким типам рациональной калькуляции: и вот именно здесь достаточно только (и только здесь и нужно) вспомнить о *содержании* его стихов.

В этом контексте цель поэтической публичной политики Евтушенко в СССР – не практики захвата стабильной идентичности или (тем более) доступных мест власти, но содействие возникновению новых форм аффективной, лингвистической, социальной, экономической, политической жизни (если использовать формулировку Джудит Батлер). Политический успех в этой философии

связывается не с партикулярными миноритарными достижениями представительности – например, как в поэзии Бродского, целью «прочистить серу» из ушей народа<sup>877</sup>, а с тем, насколько философские концепты содействуют утверждению моментов изобретения новых форм коллективной и индивидуальной жизни в качестве ее избытка.

В этом смысле я считаю возможным говорить о политической этике Евтушенко. Этику Евтушенко я ни в коем случае не отношу ни к перверсивным или трансгрессивным особенностям его биополитической индивидуальности (традиционно осуждаемой за связь с властью<sup>878</sup>), но предлагаю понимать в качестве модуса онтологического – а именно, в качестве событийности<sup>879</sup> этико-политической альтернативы, по теоретическому уровню не уступающей антиномичной перформативной онтологии советского и антисоветского одновременно Ольги Фрейденберг. Ведь основной событийной характеристикой политической онтологии Евтушенко можно назвать ее активный утопизм, осуществляемый в виде такого действенного события сочетания аффекта действия и мышления, которое превышает нормативные представления любых политических философий. Радикальный утопизм Евтушенко есть, с одной стороны, последовательное театрализованное аффективное сопротивление любому текущему политическому настоящему (советскому или ан-

---

877 Более точно Анатолий Найман выразился так: «Грамматическая и лингвистическая «модели Бродского», обе требующие от ординарного мозга усилий, возобладали. Неслабо, а? Ради этого можно было и пострадать аудиторию, подавить на барабанные перепонки, затекшие серой «Бабьего яра» и «Гойи»». *Найман Анатолий*. Славный конец бесславных поколений, с. 254.

878 Однако не является ли избыток нонсенса театрализации «подлеца» Евтушенко в его способности к перманентным и гибким изменениям поэтому менее ригидным, чем априорный, обеспеченный привилегированным статусом гения морализм Бродского? (См. интервью Иосифа Бродского Соломону Волкову: *Волков Соломон*. Диалоги с Иосифом Бродским. М.: Эксмо, 2006 <http://lib.ru/BRODSKIJ/wolkow.txt>)

879 См.: Яннис Ставракакис понимает современные артистические практики как практики событийности, как новые ритмы в непрерывном перераспределении капиталистического чувственного и – за счет этого – стимулирующие инновационные посткапиталистические альтернативы. См.: *Stavarakakis Yannis*. «Discourse, Affect, Jouissance: Psychoanalysis, Political Theory and Artistic Practices». *Art&Desire Seminars*, Istanbul, June 2010 <http://www.sanatvearzu.net/pdf/IJZS-Stavarakakis.pdf>

тисоветскому, социалистическому или капиталистическому, западному или незападному; свою политическую программу Евтушенко «артистично и обаятельно» называет «разнообразием противоречий»: «А мне Бог дал разнообразие буратинских любопытств, и больших, и маленьких, и разнообразных обожаний: и природы, и музыки, и женщин, и приключений, и книг, и живописи, и футбола, и тенниса, и дружеских пирушек, обязательно с тостами...»<sup>880</sup>); с другой, – политические поэтические практики избытки нонсенса. Вспомним, в частности, имманентное функционирование в поэме Евтушенко гимназиста Ленина, не являющегося еще Лениным, хотя *уже* поднимающего «пьяную бабу» из грязи – как и множества других Лениных, функционирующих в поэзии Евтушенко в рамках траектории имманентного повтора «туда – сюда» по формуле «я; тот другой», оказывающейся в результате и траекторией трансцендентного. Например, только в «Братской ГЭС» Ленин = вечно живой Ленин + фото Ленина у застрелившегося председателя колхоза деревни Великая Грязь; Ленин = вечно живой Ленин + одна из «лампочек Ильича» на Братской ГЭС и т.п.

Обе политические стратегии в принципе не могли привести к тем простым результатам захвата стабильных идентичностей или доступных мест власти, которыми закончился Май 1968-го во Франции, по мнению Валерия Подороги. Повторим, что парадоксом революции Мая 1968 В. А. Подорога считает рождение среднего класса. В отличие от либеральной, радикальная демократия Евтушенко в его онтологии избытка – всегда событие абсолютной демократии, нередуцируемое к его актуализации, то есть эксцесс внутренней энергии как такая перманентная способность к изменениям, когда политическая субъективность реализует не просто линии ускользания от идентификации, но, как было сказано выше, стратегии идентификации как активной потенциальности.

Другими словами, этика поэтических политических практик избытка Евтушенко состоит, на мой взгляд, в том, что предлагает пересмотреть традиционную онтологию индивидуального с ее традиционными интересами индивидуализма (в том числе индивидуализма как воплощения страстной привязанности к личной свободной автономии, ставшей основной пассионарной привязанностью (выбора террора, в терминах Зупанчич) постсталинских антисоветских обществ.

---

880 Кучкина Ольга. Любовь и жизнь как сестры: Личные истории знаменитых людей. М.: Время, 2008, с. 271.

## СССР как практики нестабильных онтологий: возможности для феминистской теории

В теории радикальной демократии этико-политическую альтернативу традиционным онтологиям относят к феномену нестабильных онтологий – не просто избытка, но избытка и нехватки одновременно.<sup>881</sup> И действительно, политическая поэтическая стратегия Евтушенко как захвата избытка позволяет определить его политическую субъективность не просто как субъекта избытка,<sup>882</sup> но и как субъекта нехватки одновременно – ведь результатом захвата избытка всегда оказывается нехватка: поскольку *избыток никогда не поддается захвату*.

В отличие от политических результатов Мая 1968 года, захват избытка оказался основной характеристикой Августа 1968 года в СССР («танки идут по пряже» и т. д. и т. п.).

Однако вывод из данного тезиса отнюдь не является пессимистическим. Скорее, с помощью нестабильной онтологии и теории радикальной демократии Евгения Евтушенко, практикуемых им в СССР задолго до того, как в западной политической теории появились соответствующие книги (например, Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф *Гегемония и социалистическая стратегия: к радикальной демократической политике* (1985) и *Радикальная демократия: политика между избытком и нехваткой* под редакцией Ларса Тондера и Лассе Томассена (2005)<sup>883</sup>), мы можем говорить еще об одной этико-политической альтернативе, предложенной в политической философии самого известного антисоветского советского гражданского лирика Евтушенко. А именно – альтернативе пересмотра тех базовых бинарных оппозиций советское-антисоветское, без-

---

881 См. *Laclau Ernesto*. 'The future of radical democracy' // *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Lars Tønder, Lasse Thomassen eds., p. 257-258.

882 Как данный тип субъективности определяет, например, известный философ-блоггер farma-sohn: «Евтушенко [...] – возвышен до конца члена. .... Но Евтух – просто пошел, если угодно, у него “правеленное возвышенное”, а не работа с низменным» <http://farma-sohn.livejournal.com/596666.html?thread=4825274>.

883 См. *Laclau Ernesto, Mouffe Chantal*. *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*; *Radical Democracy: politics between abundance and lack*. Lars Tønder, Lasse Thomassen eds.

жалостно перечеркнувших или вычеркнувших жизни тех, кто буквально попал в их жернова тогда, когда в послесталинском СССР, с одной стороны, появился наконец политический запрос на производство индивидуального, с другой, когда любое индивидуальное неизбежно воплощалось в форме антисоветского.

Ведь быть антисоветским – значит трезво признавать политическое как антагонизм и гегемонную борьбу. Другими словами, признавать ситуацию свободы как ситуацию неравенства – прежде всего неравенства биополитических (в смысле агамбеновского *bios*) способностей индивида. В то время как возникшее против советского антисоветское измерение политического в СССР, на мой взгляд, родилось как раз под знаком такого типа равенства, которое, функционируя как абсолютное, не вписывается в нормативное понятие равенства в теории радикальной и плюральной демократии Лаклау и Муффа. Это порожденный ситуацией «голой жизни» идеальный, экстремально утопический тип равенства – более утопический, чем обещанное советское (оказавшееся тоталитарным биополитическим) и желаемое антисоветское капиталистическое. В нем, в противовес лживому сталинскому советскому, в актах абсолютной эгалитарной свободы творчества, свободы личности и свободы прав не предполагается деления на привилегированных и непривилегированных субъектов, привилегированные и непривилегированные действия по критериям включения или исключения. Однако ставка на антисоветское капиталистическое как стратегии радикальной эгалитарной реинскрипции в рамках логики мажоритарных политических ассамблежей, на которых в СССР настаивали Лосев, Фрейденберг, Евтушенко и не только, оказывается ставкой на эксцесс события абсолютной демократии, нередуцируемого к его актуализации.

Как в эксцессе события абсолютной демократии вообще можно определить разницу между советским и антисоветским?

Не поэтому ли Олег Аронсон предлагает понимать «советское» не в качестве «ясных [курсив мой. – И. Ж.] образов-представлений, предполагающими бесконечную возможность нашего их восприятия и понимания», а в качестве «смутных и ускользающих [курсив мой. – И. Ж.] образов повседневного существования»?<sup>884</sup> Более того, в этом смысле Аронсон не связывает «советское» с определенным периодом времени, связывая его с «внеисторическим [курсив

---

884 Аронсон Олег. Коммуникативный образ. (Кино. Литература. Философия.), с. 325.

мой. – И. Ж.] структурным «началом», «имманентным планом повседневного существования человека, где проявляет себя особый тип социального опыта, называемый нами советским».<sup>885</sup> Такой опыт Аронсон называет «коммуникативной практикой, которая отсылает нас к бытию-с-другими, к бытию-в-сообществе, предшествующем в каком-то смысле любому индивидуальному бытию»,<sup>886</sup> имея ввиду прежде всего аффективные коммуникативные практики в рамках стратегии производства и функционирования имманентных коммуникативных образов для народа и самого народа.

Однако мой тезис состоит в том, что практики бытия-с-другими как эксцесс мажоритарного равенства бытия-в-сообществе, предшествующий любому индивидуальному бытию, существовали в СССР не на уровне имманентных, а на уровне имманентно-трансцендентных политических практик. Причем, именно тех, которые позиционировали себя как антисоветские.

Потому что антисоветское на уровне имманентных телесных практик советского бытия-в-сообществе было, на мой взгляд, предельно иерархическим – более иерархическим, чем сама государственная власть с ее силовой драматургией насилия как захватом избытка. Антисоветские сообщества андеграунда, диссидентские или академические сообщества в борьбе с советским политическим режимом использовали, на мой взгляд, максимально иерархические практики насилия над «убогими и бедными», в терминологии Наймана, безжалостно и неотвратно делящими мажоритарные политические ассамблеи на включенных – гениев по критерию свободы как неравенства биополитических «способностей» к уникальной индивидуации, а отнюдь не по критерию социально-экономического, в том числе классового детерминизма (например, традиционным критериям происхождения, символического и материального капитала, позициям в системах макро и микровласти и т. п.), и исключенных – также по биополитическим способностям к индивидуации, когда исключенные – это те, кто по критерию свободы на уровне агамбеновского *bios* обречены на ее отсутствие, принадлежа к сообществам «имеющих потребности».

С этой точки зрения так называемая номенклатурная логика исключения в «опыте советского» была, на мой взгляд, более «включающей», более соответствующей критерию бытия-в-сообществе. Во-первых, социально-экономические показатели жизни антисо-

---

885 Там же, с. 324.

886 Там же, с. 325.

ветской, ориентированной на западные капиталистические ценности номенклатуры, только по инерции называемой советской, не были столь радикально отличными от показателей качества жизни так называемого «советского народа»: ведь они касались всего лишь 1) не очень большой разницы в метражах проживания: за большую представителей номенклатуры могли лишить всех привилегий; 2) качества еды (но кто сказал, что колбаса салями или импортные консервы, напитки или сигареты, употребляемые советской номенклатурой, более полезны, чем «органическое» питание «советского народа», как шутит Жижек?); 3) степени наличия импортной одежды (но антисоветские андеграундные и диссидентские политические субъективности имели здесь больше возможностей, чем антисоветские номенклатурные, которым через торговые базы доставался лишь западный «застой», а не модный «крутой прикид» фарцующего андеграунда).

В то же время антисоветское на уровне трансцендентного, реализацию которого в форме антисоветского капиталистического они «приближали, как могли», было для субъектов данного типа воображаемого, — как агамбеновская возможность поэтического только там и тогда, где традиционный субъект состояться не может (в пределе — в концентрационном лагере) — опытом абсолютной свободы как абсолютного равенства. То есть, фактически, вместо антисоветского капиталистического воображаемого — воображаемым коммунизма, более коммунистическим, чем тот, который предлагался в реальном социализме. Отсюда мой тезис, что не существует разницы между предположительно привилегированными антисоветскими мажоритарными политическими ассамблеями (научными, артистическими, номенклатурными, диссидентскими, феминистскими и т. п., которые являлись предметом анализа в данной книге) и предположительно непривилегированными антисоветскими «поселенцами» (зэками, народными политическими ассамблеями и т. п.): и те, и другие одинаково страстно стремились к общей антисоветской капиталистической свободе, на уровне политического воображаемого функционирующей в качестве абсолютного равенства — несмотря на понимание самими политическими субъективностями 60-х и далее этой ситуации в терминах абсолютного различия. Я специально акцентирую радикальный эксцесс именно коммунистического воображаемого в дискурсе антисоветского капиталистического в СССР потому, что пассионарная привязанность к абсолютному коммунизму так и не была никогда

понята самими драматическими производителями антисоветских политических седиментаций как биополитических сегрегаций.

Гетерогенность существования в СССР практик советского (традиционно понимаемых в терминах избытка) и антисоветского (традиционно понимаемых в терминах нехватки) как общих практик бытия-с-другими, чья общность и состоит, по словам Аронсона, в том, что они предшествуют любому индивидуальному бытию, позволяет рассматривать послесталинский СССР как опыт нестабильных онтологий. Этико-политическая альтернатива в таком случае состоит в усилении деконструкции тех бинарных оппозиций советское-антисоветское (и связанных с ней оппозиций индивидуальное-множественное, цивилизованное-варварское, запад-восток и др.), способных и сегодня безжалостно определять жизни тех, кто буквально попадает в ситуацию детерминированного выбора между ними.

В этом контексте политический потенциал парадоксально возникшего в 1970-е в СССР дискурса феминизма состоит, на мой взгляд, в том, что, с одной стороны, он по видимости оказывается в ловушке детерминированного выбора, предлагаемого так называемыми стабильными онтологиями (например, онтологиями индивидуализма) и обслуживающими их гендерными идентичностями (ставшими в новом постсоветском капитализме до такой степени гибкими и перформативными, что эта перформативная гибкость и разнообразие в рамках дискурса признаваемости актуально затребована сегодня партийным олигархическим капиталом, не говоря о масс-медийной затребованности, в том числе дискурсами политтехнологий); с другой – преодолевает его в сторону новых нестабильных онтологий и новых гендерно маркированных мажоритарных политических субъективностей вне дискурсов признаваемости как основной потенциальности человека.

И действительно, рождение феминистской политической субъективности в СССР только на первый взгляд кажется рождением из ситуации жертвы (советской патриархатной дискриминации) и соответствующей ей онтологии нехватки («домашний концлагерь» – по названию текста Юлии Вознесенской в альманахе «Мария», 1979). Более того, зародившийся в этот период феминизм также автоматически, как и все рассмотренные нами антисоветские дискурсы науки, культуры, диссидентских, номенклатурных или сообществ андеграунда (маркированные измерением поэтического в качестве ведущего политического измерения советских 60-х и далее), попадает в категорию антисоветского.



Но их апоретическое антисоветское стремление к абсолютной свободе и абсолютному равенству одновременно помогает понять советский феминизм конца 70-х также в рамках нестабильных онтологий, то есть нехватки и избытка одновременно: ведь сильнейшая нехватка (насилие и дискриминация любого типа) вызывает как избыток 1) абсолютного эгалитарного воображаемого, так и 2) избыток соответствующих ему конкретных политических практик (инновационные для условий антисоветского индивидуализма феминистские формы бытия-с-другими и издание *впервые в СССР* запрещенных советским патриархатом *феминистских* журналов как результата действия сообщества равных). Однако если мы признаем принадлежность антисоветского феминизма к дискурсу нестабильных онтологий и практикам радикальной демократии, мы сможем говорить о возможности феминистской теории и в СССР, и в постсоветский период.

Почему проект советского феминизма 70-х можно назвать радикально-демократическим, именно в этом политическом качестве важным для постсоветских и не только теорий феминизмов?

Потому что, во-первых, откровенно провозглашенная феминистская одновременность ставки на свободу (предполагающую приоритет онтологии индивидуального) и равенство (как форму бытия-с-другими в рамках онтологии множеств) делает новую феминистскую субъективность в СССР дислоцированной, не обладающей локализованной идентичностью. С другой стороны, именно статус необладания, который в то же время является минимальным условием способности к бытию-с-другими, является единственной альтернативой современному неолиберализму и связанным с ним дискурсам триумфализма.

Во-вторых, этико-политическая альтернатива современным предположительно рациональным либеральным демократиям состоит в том, что представительницы советского феминизма, профессионально занимаясь художественными практиками (проза, стихи, визуальные практики), никогда не делили мышление и бытие, аффект и действие, идеальное и материальное, имманентное и трансцендентное – поскольку и то, что традиционно называют «мышлением», и то, что традиционно называют «действием», в нестабильных онтологиях и на онтологическом, и на онтическом уровне сконструированы как *аффект мышления и действия одновременно*. По словам Батлер, поскольку аффект преследует нас с рождения (например, «я не могу не любить» и т. п.) и только через него мы понимаем окружающее, почему мы так упорно исклю-

чаем его на всех уровнях жизни? Если Сьюзан Зонтаг критикует, например, консюмеризм массовых аффектов, предлагаемых современной властью – от ужасов (пытки) до разных типов радости (экстазы *Поэм из Гуантанамо* и т.п.), предлагая развести понятия аффекта и мышления, то Батлер стратегии «преследования» нас аффектом в современной дигитальной культуре называет избытком перформатива аффекта как мышления и действия одновременно. В рамках онтологии избытка жизни как избытка театрализации жизни-аффекта она отказывается разводить аффект, мышление и действие – поскольку иного способа мышления, кроме мышления и аффекта одновременно, по ее мнению, просто не существует, как не существует и иного способа жизни, кроме перформатива действия, аффекта и мышления.<sup>887</sup> В то время как традиционные философские онтологии – в том числе онтология избытка Жилия Делёза – скрывают одновременно имманентно-трансцендентную роль аффекта в современном мышлении, именно аффект называя мышлением, логикой смысла...

В-третьих, любая «демократическая революция» (Лаклау) имеет свою диалектическую противоположность – «контрреволюцию», по выражению В. А. Подороги («революция всегда желает контрреволюции»). Однако *феминистская революция в конце 70-х в СССР* результатом имеет, в отличие от Мая 1968 года, не контрреволюцию, а продолжение «демократической революции». В частности, изгнание советских феминисток из СССР в 1980 году имело противоположный рациональному намерению власти эффект зарождения новых феминистских сообществ в качестве мажоритарных нересентиментных политических ассамблежей избытка: ведь все феминистские группы в СССР и до сих пор, то есть на момент начала второй декады 21 века являются трансверсальными политическими ассамблеями, с начала 80-х базированных на трансверсальных политических коммуникативных практиках. Кроме того, признание тезиса о том, что *советская классовая субъективность в СССР функционирует исключительно в актах перформирования собственной классовости*, позволяет даже в условиях постсоветского капитализма не считать классовый детерминизм базовым условием существования любой, в том числе феминистской политической субъективности. Поэтому практики феминистского перформирования являются отнюдь не театром рока, а аффирмативным театром свободы, перформируемым каждой и каждым

---

887 Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable?, p.69.

субъектом в любой точке действия «голой жизни» и несмотря на нее. Тогда жизнь любого человека через перформативное аффирмативное повторение оставляет шанс к переигрыванию любой скудости бытия, традиционно понимаемого как бытие непривилегированных, более того – жертв (советского тоталитарного режима).

Поэтому понимать советский феминизм в СССР как политический проект – значит понимать его не как практики нехватки, но как практики *революционного политического события*, до сих пор – через практики перформативного избытка повторения – контингентно продолжающегося в новых контингентно возникающих постсоветских и вновь революционных феминистских практиках, осуществляемых и сегодня в рамках основной политической антинормы радикальной демократии – антинормы свободы и равенства одновременно.

## **Ирина Жеребкина**

Это сладкое слово...  
Гендерные 60-ые и далее

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *С. Баранник*

Корректор *Д. Ю. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:

СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304, тел. (812) 577-48-72

Формат 60х88 $\frac{1}{6}$ . Усл. печ. л. 25,5. Печать офсетная.

Заказ №